

Российская академия наук  
Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера)

**Ю. Е. Березкин**  
**АФРИКА, МИГРАЦИИ, МИФОЛОГИЯ**  
**Ареалы распространения фольклорных мотивов**  
**в исторической перспективе**



Санкт-Петербург  
«Наука»  
2013

УДК 39(6)  
ББК 63.5  
Б48

*Рецензенты:*  
д-р филол. наук В.Ф. Выдрин  
д-р филол. наук Я.В. Васильков

**Березкин Ю.Е.**

Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013. — 320 с.

ISBN 978-5-02-038332-6

Мифология и фольклор Африки рассматриваются на фоне данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Старом и Новом Свете и сведений о древнейшей истории африканского континента. Первые повествования появились в Африке не позднее 30–40 и (некоторые, возможно, 60–70 тыс. л.н.) и были принесены в Евразию и Австралию ранними сапиенсами. Однако вплоть до наступления голоцена на территориях южнее Сахары, изолированных зоной пустынь от остального мира, процессы культурогенеза протекали исключительно медленно. Африканские мифология и фольклор, известные по материалам XIX–XX веков, отражают массовое проникновение к югу от Сахары сюжетобразующих мотивов евразийского происхождения. В целом фольклорно-мифологические традиции Африки существенно беднее евразийских и американских.

**УДК 39(6)**  
**ББК 63.5**

ISBN 978-5-02-038332-6



© Ю.Е. Березкин, 2013  
© МАЭ РАН, 2013

# ОГЛАВЛЕНИЕ

## **Введение**

«Выход из Африки» как научная революция . . . . .	5
Фольклорно-мифологические мотивы . . . . .	11
Основные сведения по древней истории Африки . . . . .	16
Африканский фольклор — предварительная характеристика . . . . .	25

## **Глава 1. Мифы о происхождении смерти**

Почему люди смертны — африканский комплекс мотивов . . .	31
«Ложная весть» . . . . .	57

## **Глава 2. Представления о мироздании, светилах и атмосферных явлениях**

Солнце и его дети . . . . .	72
Солнце в капкане и пятна на Луне . . . . .	94
Астральная мифология . . . . .	102
Радуга и гроза . . . . .	114
Земля и небо . . . . .	120

## **Глава 3. Люди и общество**

Выход людей на землю . . . . .	136
Мужчины и женщины . . . . .	141

## **Глава 4. Приключенческие повествования с антропоморфными протагонистами**

Евразийские контакты через Восточную Африку . . . . .	153
Параллели с континентальной Евразией: беглецы и преследователи . . . . .	162
«Живая утопленница» и другие древнейшие приключенческие мотивы евразийского происхождения . . . . .	178
Добрые и недобрые женщины . . . . .	194
Сусанна и жена Потифара: героини на смену героям . . . . .	203

<b>Глава 5. Повествования с зооморфными протагонистами и трикстерские эпизоды</b>	
Козлята, ягнята и Верлиока . . . . .	215
Лиса, заяц и другие трикстеры. . . . .	226
Трикстерские мотивы и африканско-сибирско-американские параллели . . .	237
Африкано-европейские параллели. . . . .	255
Африкано-дальневосточные параллели. . . . .	266
<b>Итоги и выводы. . . . .</b>	<b>273</b>
Библиографический список . . . . .	292
Указатель мотивов по каталогу автора . . . . .	304
Указатель сюжетов по системе АТУ . . . . .	308
Указатель этно-языковых групп, некоторых географических названий, археологических и древних письменных памятников . . . . .	309
Abstract. . . . .	318

## ВВЕДЕНИЕ

### «Выход из Африки» как научная революция

Более полувека назад американский философ Т. Кун ввел в обращение термины «научная парадигма» и «научная революция». Кун доказывал, что накопление знаний не является необходимым признаком науки. Одна теория сменяет другую не потому, что лучше отражает реальность, а потому что ученое сообщество считает ее удобнее. Описав механизм смены парадигм, Кун само развитие научного знания низвел до этого механизма. Он пытался показать, что смена парадигм в ходе научных революций приводила к такой трансформации картины мира, которая делала диалог между сторонниками прежних и новых взглядов неплодотворным. Все парадигмы в равной мере верны, пока научное сообщество их принимает, и все ошибочны, оказавшись отвергнуты.

Революции, о которых писал Кун, происходили в точных науках в XVIII–XIX веках. В то время наши представления о мире основывались на столь отрывочных фактах, что обретение нового знания действительно нередко вело к полному пересмотру взглядов. Последний по времени переворот подобного рода, вероятно, произошел в геологии после открытия дрейфа литосферных плит. Однако по мере развития науки революции все меньше определяют ее развитие. Точнее сказать, наука вступила в эпоху «перманентной революции», когда новая информация если не ежедневно, то ежегодно заставляет вносить изменения в сложившуюся картину мира. За несколько десятилетий эта картина способна кардинально преобразиться, но сам процесс постепенен. Признание того, что любые конкретные факты будут, возможно, интерпретированы не так, как сейчас, не отменяет нашей убежденности в накопительном и объективном характере научного знания в целом. «Лучшее доказательство истинности в испытании», — писал Фирдоуси задолго до Маркса. В гуманитарных науках эксперимент невозможен, но есть и другие способы отделить обоснованные гипотезы от необоснованных.

Изменения в представлениях о характере исторического процесса, которые имели место в последние десятилетия, также осуществились постепенно и почти незаметно. В этой постепенности был и свой минус: раз открытия не носят сенсационного характера и не меняют немедленно взгляда на мир, общество их не замечает и теряет к науке интерес. Для значительной части наших современников, в том числе получивших высшее образование, образ мира и образ истории остались в общем и целом такими же, какими они были полвека назад, хотя изменения, произошедшие за это время, огромны.

Накопление фактов естественным образом привело к отказу от стадиялизма, т.е. от восприятия прошлого как лестницы с определенным числом ступеней. Подобное восприятие является единственно возможным, если число известных нам точек мало по сравнению с тем пространством, в котором они рассеяны. Раз невозможно определить связи между точками, мы, наблюдая рост их числа, проводим условные границы между зонами с разной плотностью. Однако по мере увеличения числа точек они начинают складываться в линии или фигуры, которые могут располагаться внутри выделенных зон, но могут и пересекать их. Именно такой переход от проведения условных границ между стадиями к выделению реальных исторических сообществ и прослеживанию путей их развития произошел в последние десятилетия в области изучения древней истории.

Отказу от стадиялизма в изучении дописьменных обществ способствовало немало открытий. Одним из важнейших является вывод, что люди современного типа, чье биологическое выживание невозможно без обучения культурным навыкам и стереотипам [Geertz 1973: 43–51], не развились параллельно и самостоятельно на разных континентах, а являются потомками одной единственной популяции, которая относительно недавно вышла из Африки [Бурлак 2011: 152–153; Barham, Mitchell 2008: 292; Derenko et al. 2007; Eriksson et al. 2012: 16089–16090; Mellars 2006; Metspalu 2005; Rootsi 2004; Vishnyatsky 2005; Xing Gao, Norton 2002; Zilhro 2006]. В какой мере представители этой популяции смешивались по мере своего расселения по ойкумене с теми потомками антропоидов, которые покинули Африку значительно раньше и тоже обладали определенными культурными стереотипами, пока не ясно. Изучение региональных каменных индустрий скорее свидетельствует об их преем-

ственности в период между 80 и 30 тыс. л.н., нежели о резкой смене, обусловленной приходом нового населения [Деревянко 2009; 2010; 2011; Козинцев 2003; 2004]. Однако подавляющее большинство генетиков не сомневается в том, что даже если смешение происходило, роль выходцев из Африки была доминирующей. При изучении митохондриальной ДНК, которая передается только по женской линии и не участвует в обмене генетическим материалом при оплодотворении, оказалось, что у современных людей представлено 14 основных митохондриальных линий. Все они обнаружены в Африке и только одна — у остальных популяций от англичан до австралийских аборигенов и от арабов до эскимосов. Позже сходные результаты были получены при исследовании Y-хромосомы, передающейся только по мужской линии — генетическое разнообразие африканцев гораздо выше, чем населения других континентов.

За десятилетия, истекшие со времени открытия «выхода из Африки», эта гипотеза лишь находила новые подтверждения. Вместе с тем картина ранних миграций сапиенсов за пределы африканского континента все усложняется, причем некоторые уточнения крайне важны для тематики нашей книги. Наиболее существенная поправка — вывод о двух волнах миграции [Pugachetal 2013; Rasmussen et al. 2011]. Первая, древностью 75–62 тыс. л.н., достигла Юго-Восточной Азии и Австралии, точнее древних массивов суши — Сахула и Сунды. Гены пришедших туда людей сохранились у австралийцев и горных папуасов, а также у меланезийцев острова Бугенвиль, вероятно, у филиппинских аэта и, может быть, у некоторых южноазиатских групп.

У представителей этой первой волны заметна значительная (6,3 %) примесь так называемых денисовских генов. Имеется в виду генетический материал, полученный из костных останков, найденных в Денисовой пещере на Алтае. «Денисовцы» отличались как от современных людей, так и от неандертальцев, хотя к последним были несколько ближе. Скорее всего именно они обитали в Центральной и Восточной Азии синхронно европейским неандертальцам. Вторая волна африканских мигрантов распространилась значительно позже первой, 38–24 тыс. л.н., и проникла как в Азию, так и в Европу. На юге и юго-востоке Азии, в Меланезии и Австралии представители первой и второй волн смешивались, поэтому современные австралийцы и папуасы демонстрируют определенное генетическое сходство с азиатскими популяциями. Сапиенсы, расселяв-

шиеся в северном направлении и продвинувшиеся из региона Передней Азии в приледниковую зону Евразии, первоначально заняли примерно ту территорию, на которой до них жили неандертальцы [Вишняцкий 2008; 2010: 214]. Монголоиды и европеоиды континентальной Евразии разделились сравнительно поздно, хотя и до ледникового максимума.

Данной реконструкции, основанной на выводах генетиков, распределение фольклорно-мифологических мотивов вполне соответствует. Если принимать во внимание лишь космологические и этиологические мотивы, то оказывается, что мифологии индо-тихоокеанского региона содержат больше африканских параллелей, нежели континентально-евразийские мифологии. Это вполне естественно, поскольку как первоначальное расселение в приледниковой зоне, так и приспособление к условиям последнего ледникового максимума должны были потребовать несравненно более глубокой перестройки культуры, нежели освоение тропиков Южной и Юго-Восточной Азии. Само движение раннего потока мигрантов из Африки в восточном, а не в северном направлении явно объясняется отсутствием на юге Азии и в Австралии существенных природно-климатических барьеров, которые бы препятствовали расселению [Eriksson et al. 2012: 16089].

При этом в австралийских мифологиях параллелей с Африкой намного меньше, чем в мифологиях индо-тихоокеанского фронта Азии. В Австралии вообще мало широко представленных на других континентах мотивов, хотя большая близость австралийских мифологий к индо-тихоокеанским, нежели к континентально-евразийским, сомнений не вызывает. Подобная ситуация опять-таки ожидаема, раз австралийские популяции рано отделились от остальных. Очень похоже, что на момент этого отделения устойчивые элементы устных повествований еще только формировались, а к моменту второй миграции (38-24 тыс. л.н.) их стало больше. Речь при этом идет о развитии именно фольклора и мифологии, а не языка, необходимого для их передачи. Язык почти наверняка возник раньше, поскольку уже у самых ранних сапиенсов имелись такие анатомические особенности, которые иначе, как существованием членораздельной речи, объяснить невозможно [Бурлак 2011: 313].

Другая коррекция гипотезы об африканском происхождении сапиенсов касается возможного раннего проникновения сапиенсов



в пределы Аравии и даже Южной Азии [Petraglia 2010]. Речь идет о группах, чьи останки давно известны по находкам в Израиле в горах Схул и Кафзех. Оставили или нет эти люди свой след в генах и тем более в культуре более позднего населения Евразии, пока не ясно.

Ареальная приуроченность двух основных комплексов мотивов мировой мифологии — континентально-евразийского, или бореального, и индо-тихоокеанского, или аустралийского [Васильев и др. 2009: 68–71] — может навести на мысль об их ландшафтно-климатической обусловленности. Первый комплекс в основном характерен для северных областей ойкумены, второй — для южных. Однако зависимость содержания фольклорно-мифологических текстов от природной среды не кажется вероятной. Подавляющее большинство мотивов к климату и ландшафту не имеет отношения. Трудно понять, каким образом наличие выраженного холодного сезона могло привести к появлению историй о герое, спасшем птенцов могучей птицы, а отсутствие такового — к представлению об ответственности Месяца за смертную природу людей. Кроме того, процент аустралийских и бореальных мотивов не обязательно меняется в зависимости от широты. Например, доля аустралийских мотивов в мифологиях индонезийских тораджа и канадских эскимосов примерно одинакова, хотя одни живут близ экватора, а другие — за полярным кругом.

Вывод относительно корреляции мирового распределения фольклорно-мифологических мотивов с маршрутами миграций ранних сапиенсов был сделан не под влиянием открытий генетиков. Материалы стали складываться в соответствующую картину без всякого предварительного намерения со стороны автора этой книги. Однако к тому времени, когда я стал собирать данные по фольклору и мифологии Африки, т.е. к 2006 г., уже было ясно, что мифология и фольклор содержат информацию о весьма отдаленном прошлом. Эта информация заключена не в содержании мифологических текстов, а в конфигурации ареалов, в пределах которых зафиксированы встречающиеся в текстах фабульные, образные и структурные элементы — мотивы. Удалось в частности установить, что большинство мотивов, обычных для индейцев Южной и Центральной Америки, есть также в Восточной и Юго-Восточной Азии, а среди мотивов, характерных для североамериканских индейцев, имеется много сибирских. Азиатско-американские па-

раллели позволили реконструировать наборы фольклорно-мифологических мотивов, которые должны были быть известны в при тихоокеанских областях Азии 15–17 тыс. л.н. и на юге Сибири 12–15 тыс. л.н. или около того. После того как в базу данных были включены материалы по фольклору и мифологии всех регионов мира, открылась возможность пролить свет на еще более древние миграции и реконструировать еще более раннее состояние фольклора и мифологии.

Непосредственная работа над этой книгой началась три года назад. В то время именно «выход из Африки» и его отражение в мифологии (т.е. в территориальной приуроченности определенных мотивов) были определены в качестве главной темы исследования. Однако по мере работы все более важной становилась другая тема — формирование сюжетно-мотивного фонда фольклорно-мифологических традиций южнее Сахары под влиянием контактов с Евразией, т.е. «обратное» движение мотивов из Евразии в Африку. В итоге эта тема вышла на первый план, именно ей почти целиком посвящены последние две главы и заключительный раздел. Считать ее исчерпанной, конечно, нельзя — скорее речь идет о первой попытке разобраться в колоссальном по объему материале.

Определить время и причины распространения тех фольклорно-мифологических мотивов, которые встречаются равномерно по всему миру, нет никакой возможности. Исторические сценарии удастся создать только в тех случаях, когда мотивы представлены в одних регионах и отсутствуют в других. Понятно, что и здесь заключения носят вероятностный характер. Как будет видно из дальнейшего изложения, далеко не всегда удастся определить эпоху формирования тех или иных трансконтинентальных цепочек мотивов. Прошу прощения у читателей, если я недостаточно последовательно избегал категоричных выводов, обращаясь к датировке распространения мотивов. Любые аналитические процедуры чреваты ошибками. Тем не менее уже сам ввод в научный оборот материала, который ранее обобщению не подвергался и в своей совокупности вряд ли кому-то известен, оправдывает, я надеюсь, публикацию этой книги.

Прежде чем обратиться к материалу, хочу еще раз объяснить, что имеется в виду под фольклорно-мифологическими мотивами и почему мотивы могут сохраняться на протяжении тысячелетий.

## Фольклорно-мифологические мотивы

Устные повествования несут на себе печать языковой и культурной среды, в которой распространены. Речь идет о стилистике текстов и о встречающихся в них природных, социальных и бытовых реалиях. Сюжеты же фольклорных текстов не специфичны для людей, говорящих на том или ином языке и обладающих определенной культурой. Сходные повествования представлены в фольклоре разных этнических групп.

Фольклорные тексты не придумывают — их пересказывают. Всякий текст восходит к более раннему тексту, а тот — к еще более раннему, и цепочка эта, как и любая эволюционная цепочка, тянется в неопределенно далекое прошлое. Однако эволюция текстов осуществляется не по кладистской, а по ризотной модели [Moore 1994]. Это значит, что новые варианты возникают не только путем постепенной модификации сюжетов во времени, их разделения на варианты, но и путем межсюжетного обмена текстовыми элементами. Именно поэтому сюжеты [tale-types] невозможно принять за дискретные единицы при статистической обработке массового материала, а попытка так называемой финской школы в фольклористике выявить прототипы отдельных сюжетов кончилась неудачей [Jason 1970]. Для анализа нужны другие, более устойчивые единицы, которые я называю «мотивами». В принципе таковыми могут являться любые фабульные, образные и структурные элементы и их сочетания, если они присутствуют более чем в одном тексте. Практически, однако, речь идет не о любых текстах, а лишь о таких, которые принадлежат разным традициям, а не записаны со слов людей, находящихся друг с другом в контакте. Чтобы определить, какие совпадения между текстами вызваны распространением в этих традициях устойчивого мотива, а какие случайны, желательно иметь по возможности большее число вариантов. Мы использовали мотивы, встречающиеся в пяти и более традициях (чаще всего — в нескольких десятках) и лишь в редчайших случаях, когда мотив особенно своеобразен и надежно опознаваем, — в трех-четырёх традициях.

Вот примеры мотивов: «затмения светил вызывает жаба или лягушка»; «в силуэте лунных пятен различим заяц или кролик»; «ныне безрогое животное теряет рога или лишается возможности их получить»; «добыв средство, обеспечивающее бессмертие, perso-

наж засыпает, в это время средство похищает другой персонаж»; «мужчина прячет одежду женщины, явившейся из иного мира (дева-лебедь, -рыба, -звезда и т.п.), заставляя женщину выйти за него замуж или помочь ему»; «мужчина женится на женщине, связанной с верхним миром (она птица, небесная дева, звезда и т.п.)»; «поймав человека, людоед несет свою добычу домой, однако пойманный убегает по дороге»; «тыква оказывается чудовищем-поглотителем или вырастает из останков чудовища».

Таких мотивов в нашем электронном каталоге сейчас около 1700, и распространение каждого прослежено по всем континентам. Предполагается, что тексты, содержащие определенный мотив, включают все его особенности, заявленные в описании, а не просто что-то похожее. Если я иногда пишу о «вариантах» какого-то мотива, то имею в виду просто группу из нескольких мотивов, содержащих общие элементы и связанных одной темой. Дело в том, что мотивы нередко образуют кластеры, так что определения двух или нескольких мотивов перекрывают друг друга. В приведенных выше примерах мотивы спрятанной одежды и женитьбы на небесной деве сочетаются часто, но не всегда. Бывают повествования, в которых герой прячет одежду девы-рыбы, а вовсе не лебедицы, или ловит небесную деву иным способом, не пряча ее одежды. Существенны или нет такого рода подробности и стоит ли их отмечать, это целиком зависит от материала. Если определенная деталь повествования встречается в пределах особого ареала, ее следует выделять. Если же какая-то подробность распределена бессистемно, то сосредоточиваться на ней нет нужды.

Поэтому мы не рассматриваем мотивы, распространенные повсеместно или беспорядочно, но лишь такие, которые присутствуют на одних территориях и отсутствуют на других. Так, мотив добывания огня похищением известен практически по всему миру, поэтому невозможно судить ни о времени его появления на тех или иных территориях, ни о вероятности его распространения из одного или многих независимых центров. При трансконтинентальном обзоре не представляют для нас интереса и мотивы сугубо локальные. Наш каталог создан не для того, чтобы учитывать типы повествований и их элементы (для этого есть общеизвестные фольклорные указатели), а для решения исторических задач — прослеживания древних миграций и контактов между культурами.

Мотивы не осознаются рассказчиками как особые единицы. Носители традиции рассказывают «истории» определенных жанров на определенные сюжеты. Сюжеты вариативны и, как только что было сказано, не всегда ясно разграничены между собой. Тем не менее они опознаваемы: как мы, так и рассказчики текстов отличают одну «историю» от другой. Если сюжеты варьируют, представлены множеством вариантов, то чем тогда определяется их относительная самоидентичность? Она обусловлена тем, что сюжеты включают такие мотивы, которые удобно называть сюжетообразующими. Эти мотивы достаточно сложные, чтобы структурировать повествование, и достаточно яркие и запоминающиеся, чтобы их можно было легко опознать. Именно на них сосредоточено наше внимание.

Вместе с тем в любом тексте содержатся и другие мотивы. Являясь случайными и побочными для одного сюжета, они могут стать центральными для другого. Подобная смена акцентов (постепенное превращение второстепенных мотивов в сюжетообразующие, а тех — во второстепенные) показана в многотомной публикации фольклора южноамериканских индейцев под редакцией Дж. Уилберта [Wilbert, Simoneau 1970–1992] и в публикации текстов конголезских бемба [Verbeek 2006]. Поскольку опубликованы все зафиксированные варианты текстов определенных этнических групп, видно, что деление материала по сюжетам возможно главным образом там, где материал записан от одного информанта или по крайней мере в одном селении. При соединении записей, полученных от всех информантов, сюжеты сплошь и рядом образуют континуум, «перетекают» друг в друга. Даже в западно-евразийских сказочных традициях с их устоявшимся набором сюжетов нередко случаи не просто сюжетной контаминации, но и включения в повествования разного рода обрывков полноценных сюжетов. Среди сюжетных контаминаций есть как часто встречающиеся, так и редкие, единичные. Иначе говоря, сюжет, как и мотив, есть термин, созданный исследователями для систематизации материала, но сам этот материал бывает довольно аморфным и полностью по выделенным ячейкам никогда не раскладывается.

Мотивы как элементы повествований способны переходить из одного рассказа в другой. Меняется язык, истории заимствуются и рассказываются на других языках, но содержащиеся в этих историях мотивы остаются стабильными. Время первичного возникновения мотива определить невозможно. Однако, выявляя ареалы

мотивов и сравнивая их с ареалами культур, языков, генетических линий, которые, по данным археологии, лингвистики и популяционной генетики, реконструированы для определенных эпох, мы можем оценить время распространения мотивов.

Подобно генам, мотивы подвержены самокопированию, или репликации. Делают они это с помощью рассказчиков, а тексты являются той средой, в которой мотивы «живут». Если текст плохо запоминается и не считается важным, его перестают пересказывать и он «умирает». Вместе с ним исчезают и все встроенные в него мотивы, процесс их репликации прекращается. Выживают те, которые использованы в интересных и важных рассказах. На протяжении тысячелетий должен был происходить отбор мотивов, с помощью которых создавались легко запоминавшиеся повествования. Также сохранялись повествования (и, значит, встроенные в них мотивы), которые признавались особо ценными и запоминались намеренно. Определить заранее, какой рассказ станет специально заучиваться, невозможно. Однако мотивы, описывающие появление мира и его элементов, скорее всего имели наиболее высокую вероятность попасть в тексты, которым носители традиции придавали особо важное значение. Подобные мотивы принято называть космогоническими (рассказывающими о становлении мироздания), космологическими (описывающими его устройство) и этиологическими (объясняющими, откуда взялись те или иные особенности людей, животных, растений, небесных светил, минералов и т.п.).

При этом из двух текстов любого рода при прочих равных условиях бóльшие шансы сохраниться имел, надо полагать, тот, который лучше запоминался. Независимо от содержания текстов, их воспроизведение всегда имело и «развлекательную» функцию. Об этом писал в свое время П. Радин [Radin 1944: 31], с которым в данном случае трудно не согласиться.

Логично предположить, что отбор образов и сюжетных ходов на запоминаемость шел тем интенсивнее и быстрее, чем больше людей пересказывали тексты друг другу. В Евразии от Атлантики до Индии и Китая на протяжении последних двух тысяч лет жили десятки, а затем и сотни миллионов рассказчиков и слушателей сказок. В Австралии же до появления там европейцев число знатоков походов тотемных предков измерялось немногими тысячами. При этом в Евразии торговцы, паломники, пираты, пленники, воины разносили запомнившиеся повествования на тысячи километ-

ров. Напротив, каждая группа австралийских аборигенов общалась лишь со своими непосредственными соседями. Отсюда легко понять, почему фольклор основной территории Евразии включает множество относительно сложных, но структурно логичных сюжетообразующих мотивов: каждый из них прошел многократный отбор на запоминание. В австралийском же фольклоре такие мотивы редки, повествования относительно бесструктурны, сюжетные ходы слабо мотивированы и редко предсказуемы.

Если взять наудачу две точки в пределах обитаемой суши и сравнить мифологию и фольклор соответствующих территорий, то какие-то общие мотивы наверняка найдутся. Даже у индейцев Амазонии и берберов Марокко, чьи повествования максимально далеки друг от друга географически и сюжетно, похожие образы и эпизоды встречаются. Доказать, что такие единичные параллели отражают исторические связи, невозможно. Другое дело, если речь идет о распространении серии общих мотивов на данных и только на данных территориях. Тогда предположение об их едином источнике выглядит оправданным. В некоторых случаях достаточно одного, но очень специфического, сложного сюжета, содержащего кластер характерных ярких мотивов. Вероятность независимого параллельного возникновения даже и сложных конструкций никогда не равна нулю, но практически она все же мала. В подобных случаях легче предположить, что сходство обусловлено древними миграциями и контактами, если возможность подобных контактов не противоречит выводам других исторических дисциплин.

По мере сбора и анализа данных автор книги многократно демонстрировал полученные результаты на конференциях разного уровня — от местных до международных. Реакция была одинаковой. Отдельные скептики выражали сомнение, что в ареальном распределении мотивов отражены процессы, происходившие в древности. По их мнению, культурные связи, имевшие место столетия или даже десятилетия назад, а также сюжетно-мотивный состав фольклора и мифологии всецело определяются природными условиями и особенностями социально-экономических отношений (либо форма и содержание текстов обусловлены спецификой фольклора как особой системы). Остальные присутствующие бывали поражены новыми перспективами исследования, о которых они раньше не подозревали. И лишь крайне редко раздавалась конкретная критика: такой-то текст не учтен или неправильно истолкован. Именно этим

коллегам я особенно благодарен. Любое направление в науке более всего нуждается в обмене мнениями между специалистами, разделяющими сходные методические и теоретические установки, но имеющими разное мнение по конкретным вопросам.

## Основные сведения по древней истории Африки

История Африки эпохи до европейских контактов стала известна с достаточной степенью разрешения лишь за последние десятилетия. Во многих районах нога археолога и сейчас еще не ступала. Однако степень изученности (хорошая или недостаточная) есть понятие относительное. Территории, отличающиеся разнообразием природных условий и культур, описать труднее, чем те, где условия монотонны. По сравнению с другими континентами, кроме Австралии, африканский континент однообразен. Здесь представлены лишь три основные природные зоны — тропические леса, саванны и пустыни, которые в процессе климатических изменений лишь меняли свои границы. Территории с климатом средиземноморского типа в Магрибе, Киренаике и на юге континента невелики по размеру и существенного влияния на ситуацию не оказывали. Северное побережье Африки нередко было в большей мере связано со средиземноморским регионом, нежели с внутренними областями континента.

На протяжении продолжительного периода от 60–55 до 14 тыс. л.н. и особенно в период ледникового максимума 24–14 тыс. л.н. (при использовании некалиброванных радиоуглеродных дат — 20–12 тыс. л.н.) в Африке севернее 5–10° с.ш. господствовали аридные условия, а окончательный переход к плювиалу произошел лишь ок. 10 тыс. л.н. [Barham, Mitchell 2008: 264–265, 310; Le Quellec 2009: 173–174; Nicholson, Flohn 1980: 314–321]. В эпоху аридизации высохло не только оз. Чад, но, возможно, и оз. Виктория, Нигер терялся в пустыне, не достигая моря, сток Нила был минимальным [Gifford-Gonzalez 2005: 190]. Для всего периода между 60 и 10 тыс. л.н. следов человека в Сахаре не обнаружено. В период между 14 и 10 тыс. л.н. некоторые районы уже стали достаточно обводнены, но их колонизация, по-видимому, потребовала времени. Возможно, какие-то материалы, относящиеся к этому периоду и даже более ранние, будут когда-нибудь найдены, но это вряд ли приведет к переоценке общей картины: вместе с пустынными областями Юго-Западной Азии



Сахара служила барьером между Евразией и тропической Африкой, которая на протяжении всей второй половины позднего плейстоцена была почти совершенно изолирована от остального мира. Поскольку в раннем голоцене антропологические различия между Северной Африкой и более южными областями на западе континента и в бассейне Нила уже вполне обозначились [Philippson 2005: 181–182], можно предполагать, что возникли они именно в эпоху изоляции юга.

Контакты северо-восточной Африки с остальным миром могли осуществляться через Синай и через Баб-эль-Мандебский пролив. Именно через Синай сапиентные обитатели континента впервые вышли за его пределы, временно заселив Переднюю Азию. Затем, 60–70 тыс. л.н., другая группа сапиенсов преодолела Баб-эль-Мандебский пролив и продолжила миграцию вдоль берега Индийского океана вплоть до Австралии [Barham, Mitchell. 2008: 291–294]. Если оценки генетиков не поменяются, то миграция через пролив произошла незадолго до или синхронно началу кислородно-изотопной стадии 3, для которой характерен относительно теплый по сравнению с максимумами похолоданий, но исключительно нестабильный климат [Вишняцкий 2008: 8–12]. Именно в данный период, как и в эпоху последующего резкого похолодания (кислородно-изотопная стадия 2) Сахара оставалась безлюдной. Обратные миграции в Африку в эпоху позднего плейстоцена, шедшие через Синай, влияли только на ситуацию в Северной Африке. Миграции этого времени в Африку с юга Аравии ни генетиками, ни археологами не фиксируются. На ход культурной эволюции южнее Сахары они в любом случае вряд ли могли повлиять, поскольку сама Аравия оставалась далекой периферией Передней Азии.

Существенные технологические инновации стали проникать в Африку из Передней Азии лишь начиная с VI–V тыс. до н.э., но территорий южнее Сахеля и особенно южнее экватора они достигали с большой задержкой. Лишь при организации систематических торговых экспедиций через Сахару, сначала (с середины I тыс. до н.э.?) с использованием лошади, но в основном лишь после рубежа нашей эры с появлением верблюдов-дромадеров, связи основной части Африки с евразийским миром сделались интенсивными и систематическими [Connog 2004: 35–38, 46, 101–111].

Как бы ни было ограничено влияние переднеазиатских культур на Африку, без него хозяйственно-культурные изменения на конти-

ненте происходили бы еще медленнее. Природные условия большей части Африки эффективно блокировали возможность самостоятельного становления здесь производящего хозяйства и сложных обществ.

Создавая в 1920–1930-х годах теорию происхождения культурных растений, Н.И. Вавилов предположил, что на Эфиопском нагорье находился один из первичных земледельческих очагов [Вавилов 1987а: 133–149; 1987б: 217; Грумм-Грижимайло 1986: 58–69]. Вывод Вавилова соответствовал собранным им ботаническим материалам, но археологи его не подтвердили. Земледелие в Эфиопии появляется не раньше III тыс. до н.э., причем речь идет о злаках ближневосточного происхождения [Connor 2004: 45]. Даже если родственная бананам энсета (*Ensete ventricosum*) была окультурена в раннем голоцене (а это не более чем предположение), речь идет о виде с ограниченным ареалом распространения [Hildebrand 2009]. В Египте земледелие, ставшее известным лишь в начале V тыс. до н.э., было заимствовано из Передней Азии, козы и овцы попали в Африку тысячелетием раньше [Hassan 2003: 130–131]. В Африке было окультурено достаточно много видов растений, в том числе сорго (*Sorghum bicolor*), африканское просо (*Pennisetum glaucum*), африканский рис (*Oryza glaberrima*), а в лесной зоне ямс (*Dioscorea* spp.) и масличная пальма (*Elais guineensis*), однако произошло это самое раннее в IV тыс. до н.э., сказавшись на облике местных культур еще позже. Ни одно из растений не было окультурено в Центральной и Южной Африке. Окультуренные севернее африканские виды затем оказались в значительной мере вытеснены видами американского и индонезийского происхождения [Barham, Mitchell 2008: 395–396], что свидетельствует об относительно низкой эффективности собственно африканского земледелия.

Главным препятствием для становления новых типов хозяйства и более сложных форм социальной организации в Африке явилась неустойчивость погодных условий в большинстве областей континента. Количество осадков и время их выпадения, а также динамика речных паводков существенно меняются от года к году. В подобной ситуации оптимальной могла быть широкая адаптация и мобильность, но никак не специализированное собирательство, трансформирующееся в земледелие. После того как производящее хозяйство все же получило распространение, главную роль чаще всего стало играть не земледелие, а скотоводство [Gagsea 2004: 138]. Впрочем, в тропической Африке и для него имелся мощный

барьер — муха це-це, переносящая смертельную для скота инфекцию. Барьер имелся и на пути распространения ячменя, пшеницы и других окультуренных на Ближнем Востоке растений, поскольку они были приспособлены к средиземноморскому климату с выпадением осадков зимой.

Огромное влияние на историю Африки оказали климатические колебания конца плейстоцена и голоцена. Примерно 14 тыс. л.н., как уже говорилось, аридные условия в Северной Африке сменились плувиальными. После 600-летнего периода похолодания и аридизации (поздний дриас) в XI тыс. до н.э. начался голоцен, Сахара стала получать достаточно осадков, а разлившийся Нил затопил заселенную полосу нильской долины. В результате население из бассейна Нила стало распространяться на запад [Gifford-Gonzalez 2005: 190]. Создатели этой культуры рубежа плейстоцена и голоцена занимались рыбной ловлей на озерах и реках, и ее маркирующим признаком являются костяные гарпуны. В Магриб она не проникла, там представлена капсийская культура, восходящая к местным более ранним палеолитическим комплексам. В тот же период, т.е. в IX, если не в X тыс. до н.э., по всей Сахаре распространяется керамика — самая ранняя в мире за пределами Восточной Азии [Haour 2003: 207–208; Huyssecom et al. 2009; Le Quellec 2009: 174–175; Smith 1992].

Предполагается, что лишь дважды в африканской истории, причем оба раза на севере, был самостоятельно преодолен порог, отделяющий производящее хозяйство от присваивающего. Первый раз это случилось в восточной Сахаре, где в VII тыс. до н.э. мог быть одомашнен крупный рогатый скот. Поскольку, однако, несомненных находок костей домашнего быка ранее середины V тыс. до н.э. в Северной Африке нет, остается вероятность того, что генетическое своеобразие африканского скота вызвано скрещиванием передневожосточного скота с местным диким быком. В литературе по этой проблеме есть очень разные мнения [Barker 2002; Connor, Graham 2004: 40–43; Garcea 2004: 116–117, 141; Honegger 2009: 4–5; Le Quellec 2009: 178–180; Robbins 2006: 82]. Более надежен факт окультуривания африканского проса, сорго и некоторых других видов в Сахеле не позже конца III тыс. до н.э. [Connor, Graham 2004: 43–44].

К югу от Сахары и к западу от бассейна Нила производящая экономика распространилась в III–II тыс. до н.э., а в Кении —

в IV–III тыс. до н.э. [Gignoux 2011; Hassan 2003: 130; Lane et al. 2007: 78; Robbins 2006: 82; Smith 1992: 131; Stahl 1994: 71–72]. При этом скотоводы и охотники северо-западной Кении, которые во второй половине III тыс. до н.э. воздвигали сооружения из каменных плит, что косвенно свидетельствует об усложнении общественной организации, выращиванием растений не занимались [Hildebrand et al. 2011]. Даже если допустить, что какие-то носители нило-сахарских и афразийских языков были вовлечены в процесс становления производящей экономики еще в раннем голоцене, районов южнее Сахары и особенно южнее Сахеля эти новшества не коснулись. Земледелие распространилось в экваториальной Африке не ранее середины II тыс. до н.э., а южнее экватора — тысячелетием позже, причем охота и собирательство повсеместно сохраняли большое значение.

Для сравнения отметим, что процесс окультуривания растений в Южной Америке, включая районы, где, как и в Африке, расположены тропические леса и саванны, начался, если опираться на калиброванные радиоуглеродные даты, в IX и даже в X тыс. до н.э. [Clement et al. 2010: 92; Dillehay et al. 2011: 95–105, 179–185, 276–281; 2012: 68; Erickson et al. 2005; Pearsall 2008: 110; Piperno 2011: 276; Piperno, Pearsall 1998: 314; Rossen 2011: 95–106]. Когда человек впервые проник в Новый Свет, вопрос спорный, но древнейшие археологические свидетельства в Южной Америке почти повсеместно относятся к X–XI тыс. до н.э. Это значит, что сразу же после первичного освоения территории и достижения демографической емкости, обусловленной возможностями природной среды, предки индейцев начали эту среду изменять.

Формы хозяйства как таковые не определяют содержание фольклорно-мифологических текстов. Атапаски Аляски земледелием тоже не занимались и карибу не разводили, но их мифология — одна из богатейших в мире. Позднее и медленное становление производящего хозяйства в Африке для нас важно в качестве показателя общей консервативности культуры, а эта консервативность, как было сказано, стала следствием прежде всего неблагоприятных природных условий. Помимо климата, здесь можно отметить монотонность ландшафтов. В Африке, кроме Эфиопии, нет значительных горных областей, затрудняющих контакты между отдельными ареалами, а береговая линия сглажена. С одной стороны, Сахара на протяжении тысячелетий надежно отделяла большую часть континента

от Евразии. С другой стороны, территории южнее Сахары были легко проницаемы для распространения элементов культуры, а состав флоры и фауны был однороден. Все это препятствовало формированию существенно различающихся вариантов культурной эволюции, которые в дальнейшем могли бы взаимодействовать, вырабатывая все более сложные формы.

Что касается языков Африки, то их относят к четырем макро-семьям: афразийской, стоящей несколько особняком, поскольку не исключено ее происхождение из Леванта, нило-сахарской, нигер-конго и койсанской (рис. 1). Точнее сказать, койсанские языки не образуют генетического единства, хотя и отличаются от других наличием специфических общих признаков. Некоторые языки включены в макро-семьи предположительно и, вполне возможно, являются изолятами. Среди языков нигер-конго особое место занимают банту. От своих ближайших родственников в Нигерии и Камеруне (так называемых бантоидов) они отделились 4–5 тыс. л.н. и затем распространились на огромных пространствах Центральной, Восточной и Южной Африки. Западного берега озера Виктория банту достигли в середине I тыс. до н.э., принеся с собой навыки скотоводства, земледелия, выплавки железа и производства керамики. Во II в. н.э. подобная культура, известная как археологический комплекс чифумбазе, быстро распространилась по Замбии, Зимбабве, Мозамбику, Малави, достигнув Свазиленда [Phillipson 2005: 249–262]. Языки семьи банту в Восточной и Юго-Восточной Африке образуют более тесное единство, чем те языки, которые распространены в области экваториальных лесов, причем археологический комплекс чифумбазе представлен, насколько пока известно, только в пределах распространения восточных языков [Phillipson 2005: 264]. Различие между востоком и югом бантуязычного ареала, с одной стороны, и его северо-западом, с другой, прослеживается, как мы увидим, и в распространении фольклорно-мифологических мотивов. Проникновение культуры, носителями которой практически наверняка были банту, вглубь Южной Африки и в Намибию произошло примерно в XI в. н.э. и было связано с распространением более специализированного скотоводческого хозяйства [Phillipson 2005: 268–269].

Возвращаясь к культурно-хозяйственной истории Африки в пределах того временного отрезка, который представляет для нас интерес, можно зафиксировать в ней пять основных этапов. Пер-

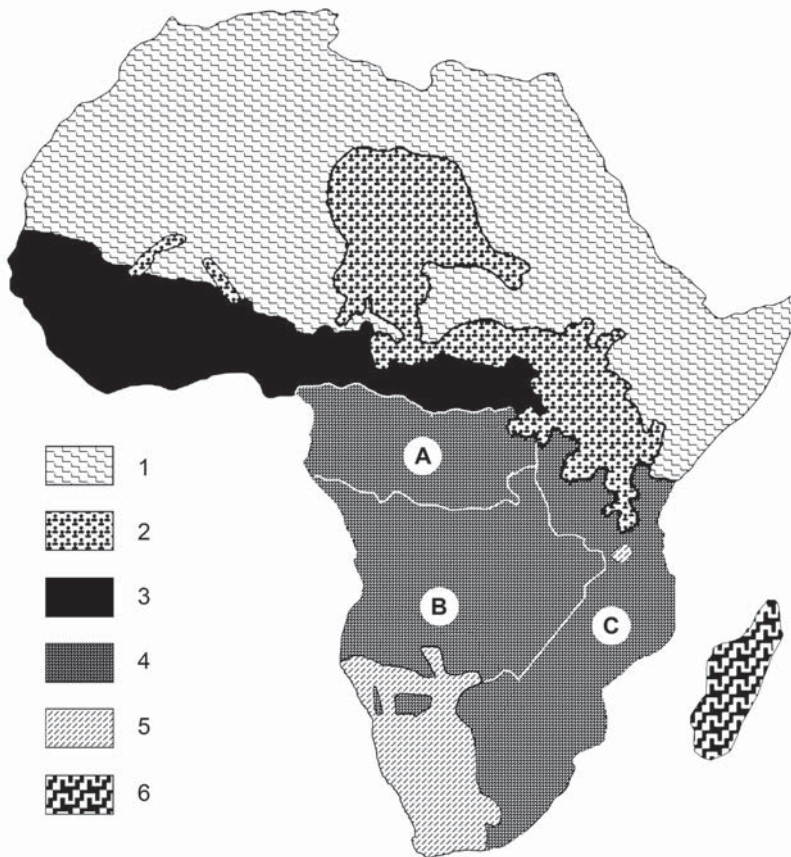


Рис. 1. Языковые макро-семьи Африки. 1. Афразийская. 2. Нило-сахарская. 3. Нигер-конго [без банту]. 4. Банту. 5. Койсанская. 6. Австронезийская [мальгаша Мадагаскара]. А. Западные языки банту, ближе всех родственные «бантоидным». В. Языки, демонстрирующие сочетание западных и восточных элементов. С. Восточные языки банту. По [Phillipson 2005: fig. 132].

Fig. 1. Language macro-families of Africa. 1. Afrasian. 2. Nilo-Saharan. 3. Niger-Congo (without Bantu). 4. Bantu. 5. Khoisan. 6. Austronesian (the Malagasy of Madagascar). A. Western Bantu languages most closely related to Bantoid languages. B. Bantu languages showing western and eastern features. C. Eastern Bantu languages.

вый, ранее 10 тыс. л.н., — эпоха господства присваивающей экономики как на севере, так и на юге и наличие гигантского пояса пустынных незаселенных пространств в Сахаре. Не позже конца этого периода формируются антропологические различия между негроидным населением тропического пояса и европеоидами Магриба и, вероятно, Египта. Второй этап — время в промежутке от 10 до 5–6 тыс. л.н., когда климат Сахары стал более влажным и люди ее заселили. В это время на севере Африки, выше примерно 18° с.ш., появляются скотоводство и земледелие, но их влияние на экономику и общий облик культуры южнее Сахары остается слабым. Третий период — от конца IV тыс. до н.э. и примерно до рубежа нашей эры. Производящее хозяйство постепенно распространяется по всему тропическому поясу Африки, а Сахара вновь превращается в пустыню. С точностью до столетия время этой аридизации пока не определено, но если (что весьма вероятно) оно совпадает с глобальным похолоданием, известным как «эпизод 5200 л.н.», то речь должна идти о конце III тыс. до н.э. [Weiss 2000: 76–77]. Территории южнее экватора в этот период все еще заняты охотниками-собираателями. В пустынях и саваннах это койсаны, в области тропического леса — пигмеи. Отдельные группы тех и других генетически сильно отличаются друг от друга, что свидетельствует о многотысячелетнем развитии в условиях ограниченных контактов с соседями [Lachance et al. 2012]. После рубежа нашей эры наступает последний этап истории Африки эпохи до европейской колонизации: земледельцы и скотоводы распространяются вплоть до юга континента, а группы охотников-собираателей либо остаются в пустынях юго-запада, либо образуют небольшие анклав, обитатели которых взаимодействуют с окружающим негроидным населением, чье хозяйство основано на земледелии и скотоводстве.

По мере движения на юг бантуязычные группы включали в свой состав представителей более раннего населения, но культурное и социополитическое развитие Африки к югу от экватора не было результатом спонтанной эволюции местных обществ. Банту так же несли с собой возникшие ранее социокультурные формы, как впоследствии это делали европейцы. Отсюда чрезвычайно быстрое появление на юге Африки государственных или близких к государственным образований, предысторию которых надо искать в более северных областях континента. Около 1000 н.э. начинается возвышение Зимбабве [Chirikure, Pikirayi 1998: 981], которое явля-

лось если не государством, то «аналогом государства» типа супер-сложного вожества [Гринин, Коротаев 2012; Grinin, Korotayev 2011]. Зимбабве было создано народом шона, в его столице жило почти 20 тыс. человек. После упадка Зимбабве около 1500 н.э. политической силой не меньшего масштаба становятся суто-чвана, а в начале XIX в. — зулу [Connog 2004: 159–167]. Таким образом, на юге Африки между, условно говоря, «мезолитом» и эпохой ранних государств прошла лишь тысяча лет.

В первых веках нашей эры начинаются контакты восточного побережья Африки с азиатскими культурами бассейна Индийского океана. Ко времени появления европейцев вдоль побережья от Сомали до Мозамбика тянулась цепочка городов-государств, бывших проводниками исламской культуры [Kesby 1977: 74–76]. Самым очевидным результатом контактов на раннем этапе стало заселение австронезийцами Мадагаскара, начавшееся, скорее всего, в VII в. н.э. На острове или по пути к нему малайцы или яванцы, взяв с собой женщин и команду, состоящую из обитателей юго-западного Калимантана, должны были где-то принять в свой состав бантуязычных африканцев. Сейчас четверть генов у мальгашей африканского происхождения, а три четверти — австронезийского, причем это касается как передающейся по материнской линии митохондриальной ДНК, так и Y-хромосомы. В языке мальгашей есть заимствования из банту, касающиеся, в частности, культурной флоры и фауны [Adelaar 2009; 2012: 145–149; Phillipson 2005: 261].

Судя по внезапным и явно антропогенным изменениям в составе дикой флоры и фауны острова, люди впервые проникли на Мадагаскар в IV–III веках до н.э. Народов банту в Восточной Африке в это время еще не было, так что о культурной и языковой принадлежности этого раннего населения пока можно только гадать (кушиты либо более ранняя группа австронезийцев). Следов людей, которые бы пользовались не железными, а каменными орудиями, на Мадагаскаре не обнаружено. Впрочем, прямые свидетельства присутствия человека на острове вообще появляются лишь через 500 лет после того, как происходят изменения в экологии [Adelaar 2012: 146; Burney et al. 2004: 32–35]. Домашний скот на Мадагаскар привезли, по-видимому, мусульманские торговцы или колонисты в конце I тыс. н.э. Каких-то специфических особенностей фольклора мальгашей, которые бы отличали его как от австронезийского, так и от фольклора банту, не заметно.



Относительно культурных влияний на Африку со стороны Индийского океана в период до заселения Мадагаскара австронезийцами конкретных данных мало, и наши оценки основаны на предположительном времени распространения определенных элементов культуры внеафриканского происхождения [Adelaar 2012: 145]. Римские монеты в Восточной Африке не найдены, хотя арабских, индийских и китайских много [Connor 2004: 107]. До X в. н.э. в письменных источниках нет данных о плаваниях китайцев не только к берегам Африки, но и в Персидский залив [Вельгус 1978: 163]. Гипотезы о выращивании бананов в Уганде и в Камеруне в I тыс. до н.э. и даже в III тыс. до н.э. [Barham, Mitchell 2008: 397; Connor 2004: 49] основаны на находке немногочисленных фитолитов, которые трудно отличить от фитолитов родственной бананам африканской энсеты [Neumann, Hildebrand 2009]. Что касается контактов с Южной или Юго-Восточной Азией, относящихся к периоду вскоре после рубежа нашей эры, то они доказываются распространением с этого времени в Восточной Африке зебувидного скота, который вытеснил здесь более ранний безгорбый скот [Connor, Graham. 2004: 46; Robbins 2006: 64]. Вероятная причина — лучшая приспособленность зебу к аридным условиям [Matthews, Roger 2002: 440]. Однако указать время появления зебувидного скота с точностью до столетия пока не удается.

### **Африканский фольклор — предварительная характеристика**

Систематическое описание африканского фольклора в нашу задачу не входит. Любое описание вообще имеет смысл постольку, поскольку результатом становится более или менее формализованная база данных. Подобная база уже существует, это каталог фольклорно-мифологических мотивов, в котором африканские и другие данные интегрированы в рамках единой системы.

Создание базы данных есть необходимый, но предварительный этап работы, на основе которого можно приступать к аналитической части — поиску ответов на поставленные вопросы. В нашем случае главных вопросов два. Первый — какие фольклорно-мифологические мотивы могут быть с разумной долей вероятности отнесены к древнейшим, возникшим в Африке десятки тысяч лет назад и принесенным оттуда в другие регионы мира. Я уже предлагал от-

вет на подобный вопрос в ряде статей [Березкин 2009а; 2009б; 2010; Berezhkin 2009a; 2009b; 2010b; 2010c; 2011], и теперь речь идет о повторном критическом рассмотрении материалов. Второй вопрос или несколько связанных друг с другом вопросов — каково происхождение основного (за вычетом предполагаемого древнейшего ядра) сюжетно-мотивного фонда африканского фольклора. Развился ли он преимущественно на месте или возник в результате заимствований из Евразии? Если заимствования происходили, то к какому времени они относятся и каков их источник? Под таким углом зрения африканский фольклор еще не рассматривался.

Подчеркну еще раз, что ответить на подобные вопросы фольклористика сама по себе не в состоянии, поскольку фольклористы сами не могут датировать время появления тех или иных мотивов и сюжетов. В свою очередь, материалы археологии и популяционной генетики молчат о том, какие истории рассказывали люди в прошлом. Различные дисциплины встречаются лишь в одном общем для них пространстве — пространстве географической карты. Конфигурация фольклорных ареалов может быть понята только исходя из данных других дисциплин относительно времени появления и ареальной конфигурации определенных культурных общностей, степени их изолированности и т.п. По мере изложения мы будем обращаться к тем конкретным заключениям специалистов, занимающихся исследованием прошлого, которые позволяют датировать фольклорно-мифологические мотивы и наметить вероятные пути их распространения.

Такого рода исследования не обязательно касаются Африки: ключ к проблемам древней истории континента нередко следует искать на противоположной стороне земного шара — в Сибири и Америке. Характер поставленных вопросов вообще предполагает, что исследование не может ограничиваться африканскими материалами, африканский фольклор рассматривается на фоне фольклора других регионов. Подобная работа стала возможной постольку, поскольку внеафриканские материалы уже были систематизированы в период между 1990 и 2010 гг.

Что касается самой Африки, то основные сведения по фольклору и мифологии этого континента имеются для народов, говорящих на языках нигер-конго. Речь идет о той части континента, которая на протяжении десятков тысячелетий оставалась изолированной от остального мира и где производящее хозяйство распространилось

либо в III—I тыс. до н.э. (тропический пояс от Сенегала до Кении), либо после рубежа нашей эры, либо до самых недавних пор вообще отсутствовало. Материалов по афразийцам (не считая чадских народов) и нило-сахарцам меньше. Для Северной Африки мы располагаем ранними египетскими источниками. Как и любые древние традиции, египетская нашла лишь фрагментарное отражение в письменных текстах, да и сохранившаяся выборка этих текстов наверняка представляет собой лишь часть того, что было когда-то записано. Относительно много данных есть по фольклору Магриба, но в основном это волшебная сказка. Наиболее остро ощущается недостаток данных по фольклору групп, говорящих на сахарских и кушитских языках, причем для значительной части территории Нигера, Чада, западного Судана (Дарфур) и Эритреи материалов у меня почти нет. Можно лишь надеяться, что эту лауну еще удастся заполнить.

Фольклор и мифология койсанов, т.е. бушменов и хойхой (готтентотов), довольно полно отражены в публикациях. К сожалению, многие тексты известны мне по вторичным источникам, так что их связь с носителями конкретных языков не всегда понятна. Следует еще раз заметить, что койсанские языки обладают общими признаками (щелкающие звуки для передачи фонем), но совершенно необязательно имеют единое происхождение. Разграничительные линии между койсанскими языковыми семьями не совпадают с делением койсанских групп юга Африки на охотников-собираателей (бушменов) и скотоводов (хойхой, «готтентотов»). В то же время существенных различий между наборами мотивов у отдельных групп южноафриканских койсанов не заметно, так что для наших целей низкая степень разрешения в классификации этого материала не критична. Что касается койсанов Восточной Африки, а также различных групп пигмеев, то сведений по фольклору и мифологии этих народов для обобщений недостаточно. Тем не менее наличие у пигмеев, сандаве и хадза некоторых специфических мотивов существенно.

Систематически собирать сведения о повествовательных текстах и космологических представлениях народов Африки я начал, как уже было сказано, лишь в 2006 г., и уже через год основные особенности, характерные для африканских мифологий и фольклора, стали ясны. С тех пор намеченные тенденции лишь подтверждались. Я сразу же назову их, хотя к обобщениям мы, разумеется, еще вернемся.

По сравнению с другими региональными мифологиями африканские содержат мало космологических и этиологических повествований. Среди имеющихся львиную долю составляют рассказы, объясняющие появление смерти. Объяснения физических особенностей животных и особенно растений очень редки, причем рассказы о происхождении культурных растений, а не земледельческой технологии, практически отсутствуют. Не развиты и представления о ночном небе и астральная мифология. Большинство записанных в Африке повествований — это трикстерские истории с зооморфными протагонистами, в которых рассказывается, как один персонаж обманывает другого. Достаточно многочисленны и приключенческие сюжеты с антропоморфными протагонистами, причем значительная часть соответствующих сюжетов совпадает с характерными для Евразии.

Африканистам эти особенности, конечно, знакомы, однако они не являлись предметом исследования. Это случилось потому, что в изучении африканского фольклора господствовали и господствуют те направления, которые не рассматривают данный материал в качестве исторического источника. Исключением был Джеймс Фрэзер, благодаря которому такие мотивы африканской мифологии, как «смена кожи как условие бессмертия», «запретный плод», «Вавилонская башня», стали известны тем антропологам, которые сами в Африке не работали. Однако Фрэзер являлся стадалистом. Замеченные им параллели между фольклором и мифологией Африки и других регионов (Передней Азии, Меланезии, Южной Америки) Фрэзер воспринимал в качестве пережитков раннего состояния мифологии вообще, а не как возможные свидетельства конкретных древних миграций или контактов. С середины XX в. господствующее положение в фольклористике заняли школы, представители которых интерпретировали тексты как порождение народного духа (М. Гриоль), как конструкции, свойственные нашему интеллекту (структуралисты), а чаще всего как материал для изучения этнической идентичности в функциональном ключе. Последнее направление никаких возражений не вызывает, просто его сторонников интересуют иные проблемы, нежели автора этой книги. Что же касается исторической проблематики, то после Фрэзера Африка осталась в стороне от нее. Отдельные работы, посвященные сравнению вариантов текстов и прослеживанию путей их распространения, время от времени появляются [например, d'Нуу 2012; Sicard 1965], однако они остаются в незначительном меньшинстве.

Если предметом нашего исследования является распределение фольклорных мотивов, то целью — реконструкция исторических процессов, которые на подобное распределение повлияли. Для этого, как уже было сказано, Африку необходимо рассматривать на фоне других континентов. Соответственно возникает необходимость привлечь почти все публикации, использованные в нашем электронном каталоге. Таковых почти пять с половиной тысяч, и объем монографии процитировать их все просто не позволяет. Поэтому в ней *оставлены только ссылки на наиболее существенные для аргументации или редкие тексты, а большинство ссылок на источники, равно как и русские резюме текстов, читатель найдет на сайте* <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

Поиск легче всего вести по номерам мотивов, под которыми они фигурируют в базе данных, поэтому эти номера приведены по ходу изложения. Они обозначены латинскими буквами от А до М, после которых следует цифра и иногда снова буквы и цифры (Е5аа, F9А, Н4, М16А и т.п.). В первом приближении разделы от А до I включают мотивы космологические и этиологические, а от J до М — приключенческие и трикстерские. Эта классификация не всегда последовательна, но улучшать ее нет особой необходимости, поскольку обозначение мотивов и их размещение по разделам при компьютерном поиске не имеют значения. Перед номерами сюжетов по международной классификации (Uther 2004) поставлено сокращение АТУ (Aarne–Thompson–Uther). Для восточнославянской сказки используется сокращение СУС (см. список литературы). Карты мирового распространения большинства рассматриваемых мотивов включены в книгу, а в ином формате доступны на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>

Всякий раз я старался по возможности пользоваться оригинальными публикациями или хотя бы достаточно полными пересказами, но иногда без материалов указателей обойтись было невозможно. Указатель АТУ неплохо отражает содержание европейского фольклора, но грешит ошибками в отношении сюжетной классификации и этнической атрибуции среднеазиатских и сибирских текстов, которые к тому же представлены в нем крайне неполно. Указатель для Южной Азии [Thompson, Roberts 1960] хотя и содержит информацию о районах записи и отчасти этнической принадлежности текстов, однако существенно устарел. Из двух указателей фольклора Китая один [Ting 1978] практически бесполезен, по-

скольку он такой информации не содержит. Другой [Eberhard 1937] также не дает сведений об этнической принадлежности записей, но хотя бы указывает, в каких провинциях они сделаны. В указателе арабского фольклора [El-Shami 2004] дается лишь перечень стран, в которых встречаются те или иные сюжеты АТУ; пересказов содержания текстов, пусть самых кратких, в нем нет. Среди использованных указателей наиболее подробную информацию о вариантах сюжетов и местах записи содержат описывающие фольклор Болгарии и Японии [Даскалова-Перковска и др. 1994; Ikeda 1971].

# Глава 1

## МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ СМЕРТИ

### Почему люди смертны — африканский комплекс мотивов

Мотивы, имеющие отношение к представлениям о смертной природе людей, являются важнейшим свидетельством в пользу зарождения первичной мифологии в Африке и ее дальнейшего проникновения оттуда на другие континенты. В основном эти мотивы связывают Африку с индо-тихоокеанским миром, но есть и параллели в континентальной Евразии. Датировка части мотивов эпохой ранних сапиенсов крайне вероятна, о времени и обстоятельствах распространения некоторых других пока можно сделать лишь самые общие предположения.

Только что было сказано о необычайно высокой доле в африканском фольклоре рассказов о появлении смерти. Однако число таких текстов тоже измеряется скорее многими десятками, нежели немногими сотнями, и записаны они главным образом в конце XIX — начале XX в. Большинство соответствующих африканских материалов было учтено Х. Абрахамсоном [Abrahamsson 1951], и лишь единичные записи были сделаны после выхода его монографии.

Ограниченность данных обусловлена ограниченностью полевых исследований. Из как минимум двух тысяч этнических групп континента фольклорными материалами обеспечена едва ли десятая часть, причем лишь несколько десятков традиций отражены полно. То же, хотя и в меньшей степени, касается Меланезии и Австралии. Это значит, что когда для тропической Африки или для Новой Гвинеи мы располагаем лишь несколькими точками на картах распространения мотивов, соответствующие мотивы в действительности могли быть не столь редки. Там же, где точек много, можно предполагать, что мотив был распространен более или менее

повсеместно. Полнота изученности традиций Нового Света, особенно локализованных в Гвиане, Чако, северо-западной Амазонии, на юге Мексики или на западе США и Канады, на порядок выше. Использовать африканские (равно как и австралийские и меланезийские) данные для обобщений позволительно лишь потому, что фольклор этих регионов гораздо однообразней и однородней, нежели фольклор американских или сибирских аборигенов. В Африке никаких четко и резко обозначенных фольклорных границ, кроме тех, которые отделяют ее северные районы от районов южнее Сахары, не просматривается. Этот факт отражает уже упомянутое общее культурное однообразие континента, объяснимое отсутствием в Африке южнее Сахары значимых ландшафтно-климатических рубежей.

Другая вероятная причина того, почему этиологические сюжеты встречаются в публикациях по фольклору и мифологии Африки сравнительно редко, — это влияние ислама и христианства. Вместе с тем далеко не все группы на континенте подверглись столь сильному воздействию мировых религий, чтобы считать деятельность проповедников решающим фактором обеднения мифологии. Африка не единственный континент, где работали миссионеры. В Южной Америке обращение местных жителей в христианство началось еще в XVI в., но это лишь в редких случаях приводило к катастрофическому обеднению фольклорной традиции. Создается впечатление, что в африканском фольклоре повествования с использованием «смертных» мотивов уже давно занимали особое и вряд ли центральное место. В отличие от Южной Америки, где эти мотивы довольно часто используются в длинных текстах со сложным сюжетом, в Африке они, как правило, коротки и сюжетно изолированы.

При этом в Африке представлены все основные «смертные» мотивы, которые встречаются и на других континентах. Эти мотивы особенно характерны для территории от Либерии и верховьев Нигера до юга Судана и для народов банту. К западу от Либерии и Буркина-Фасо, т.е. у большинства носителей языков атлантической семьи и семьи манде, а также у койсанских народов обилие и разнообразие объяснений происхождения смерти не столь велико.

За пределами континента совпадения с африканскими «смертными» мотивами можно чаще всего обнаружить в Индии (у дравидов, мунда и тибето-бирманцев, но не у индо-ариев), в Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании, вдоль тихоокеанского фронта



Азии и в Новом Свете. Однако ни в одном из этих регионов, в том числе и в Южной Америке к востоку от Анд, где тема смертности человека тоже исключительно популярна, подобные мотивы не занимают в космологии того доминирующего положения, которое они занимают в Африке.

Обзор мотивов, связанных с темой смертности человека и представленных в Африке, мы начнем с одного из самых распространенных и, главное, легко и надежно выделяемых — мотива смены кожи как условия бессмертия (Н4). Суть его в том, что, поменяв кожу, живое существо каждый раз снова становится молодым (рис. 2). Почти всегда речь идет о том, что люди утратили способность омолаживаться или упустили возможность ее получить.

Помимо встречающегося в большинстве текстов противопоставления смертных людей вечным змеям или (реже) беспозвоночным либо сбрасывающим кору деревьям, африканские, индонезийские, меланезийские и южноамериканские версии связывает дополнительная подробность: люди больше не меняют кожу из-за того, что близкие человека не узнали его в новом обличье или потревожили в момент обновления (мотив Н4А). Вот несколько примеров.

**Чагга** (Кения и Танзания). Мать отослала ребенка за водой, стала менять кожу. Вернувшийся раньше срока ребенок увидел, как она вылезает из старой кожи. Мать умерла, люди больше не омолаживаются.

**Эве** (юг Ганы и Бенина). Внук подошел к старику, менявшему кожу. Тот велел ему молчать об увиденном, мальчик не послушался, рассказал другим, старик умер, люди сделались смертными.

**Лур** (север Уганды). Старуха пошла за дом сменить кожу, велела внуку не тревожить ее. Она еще не успела снять кожу, когда внук закричал, что каша закипела. С этих пор люди не меняют кожу и умирают.

**Западные тораджа** (Сулавеси). Люди меняли кожу и молодели. Мать с детьми пошла к воде сменить кожу. Дети не узнали ее, испугались, она надела прежнюю кожу, сказала, что теперь люди станут умирать.

**О-ва Адмиралтейства** (архипелаг Бисмарка). Старуха пошла купаться, сменила кожу, вернулась молодой. Когда ее увидели сыновья, один назвал ее матерью, второй — женой.

В ответ мать натянула старую кожу и сказала, что люди станут умирать.

*Малекула* (Новые Гебриды). Старики снимали кожу и омолаживались. Одна старуха присматривала за ребенком, у реки сняла кожу, стала молодой. Ребенок не узнал ее,

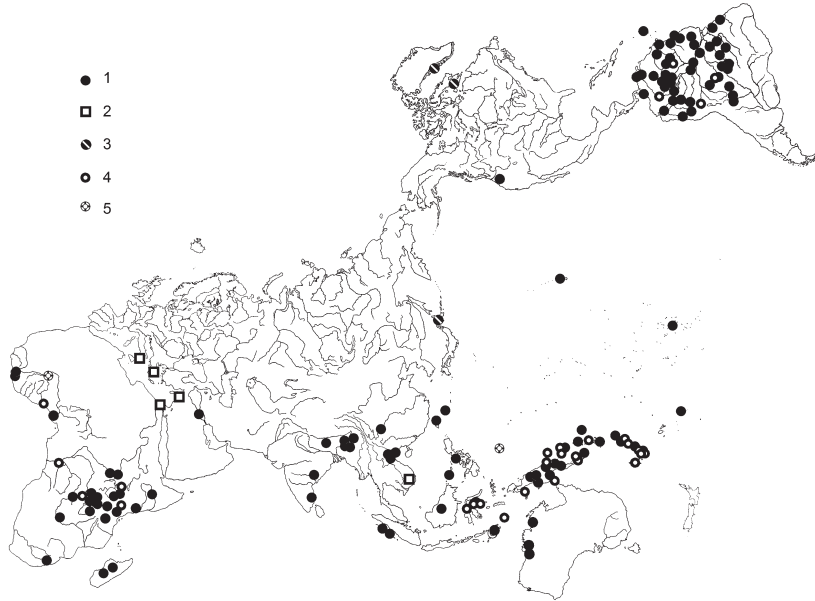


Рис. 2. «Смена кожи как условие бессмертия», мотив Н4. 1. Люди смертны, потому что не могут менять кожу и омолаживаться. 2. Змеи бессмертны, потому что меняют кожу и омолаживаются (объяснение происхождения смерти отсутствует). 3. Конкретный персонаж, а не люди вообще, меняет кожу и становится молодым. 4. Старика побеспокоили в тот момент, когда он менял кожу, поэтому люди перестали омолаживаться и стали смертны (мотив Н4А). 5. То же, что (4), но омоложение не связано со сменой кожи.

Fig. 2. «The shed skin», motif H4. Those who change their skin become young again. 1. People are mortal because they cannot shed skin. 2. Snakes (lizards, crabs, etc.) are immortal because they shed their skin (the origin of death is not explained). 3. A particular person (and not all people) sheds skin and becomes young. 4. An old person had been disturbed at the moment when he or she was changing his or her skin. Because of this people do not shed skin anymore and die forever (motif H4A). 5. As in (4) but the rejuvenation is not related to the shedding of skin.

испугался, она надела старую кожу опять. С тех пор люди стареют и не возрождаются.

**Секоя** (колумбийская Амазония). Старуха сменила кожу, вернулась молодой, вышла замуж за внучатого племянника. Тот заметил, что жена разводит огонь так, как это делала его бабушка, нашел сброшенную ею кожу и заболел. Женщина надела старую кожу, сразу же постарела.

**Намбиквара** (Мату-Гросу, Бразилия). Сын мечтает, чтобы мать снова была молодой, ибо та уже не в состоянии готовить еду. Мать подумала о том же, пошла к ручью, стала купаться, сняла с себя кожу, как это делают змеи и ящерицы, сделалась молодой, кожу положила на дерево, велел внукам ее не трогать. Но внуки стали стрелять в кожу из луков, женщина заплакала, надела старую кожу, постарела и умерла, поэтому все люди теперь умирают.

Африканские версии сосредоточены в центральных и восточных областях континента. На Западе Африки мифов о смене кожи мало. Мне известны версии коно (две одноименные группы манде в Гвинее и Сьерра-Леоне), эве (юг Ганы и Бенина), иско (дельта Нигера). Кроме того, у догонов Мали записан текст, объясняющий появление смерти тем, что внук потревожил деда в момент обновления, хотя о смене кожи речи нет. Поскольку именно в фольклоре Западной Африки обнаруживается много элементов евразийского происхождения (о чем ниже), не исключено, что древнейший набор мотивов здесь в значительной мере вытеснен более поздним. Что касается южной Африки, то в этом регионе мифы о неудавшейся смене кожи встречаются у банту, но отсутствуют у койсанских народов. Это едва ли не самая показательная из разграничительных линий между фольклорными комплексами, связанными с соответствующими языковыми семьями. Влиянию евразийского фольклора фольклор бушменов не подвергался, так что отсутствие мотива смены кожи на юге Африки, скорее всего, отражает древние культурные отличия койсанов от банту.

За пределами Африки мотив смены кожи как условия бессмертия популярен в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии, Меланезии и Южной Америки. При этом на континенте Восточной Азии он исчез, сохранившись лишь на Тайване и о-вах Рюкю. Есть еще айнский текст, в котором заметен лишь отголосок мотива (змея сделала так, что некий человек каждые сто лет сбрасывал кожу

и вновь становился ребенком; он умер лишь через тысячу лет). В Северной Америке мотив смены кожи зафиксирован один раз у кламат Орегона и в остаточном виде у восточных инуит (конкретная женщина омолаживается, сменив кожу). В Австралии мотив изредка встречается лишь в ближайших к азиатскому островному миру районах северо-западного побережья.

Такое ареальное распределение позволяет связывать «смену кожи» скорее с поздней, чем с ранней волной африканских мигрантов.

Мотив «Смена кожи» совершенно отсутствует в континентальной Евразии. Что касается Восточного Средиземноморья и Передней Азии, то в древности этот мотив здесь был известен. «Смена кожи» представлена в «Эпосе о Гильгамеше» и — без этиологии смертности человека (змеи бессмертны, поскольку меняют кожу) — зафиксирована в источниках античной эпохи для Финикии, Аттики и Великой Греции. Последний отголосок мотива можно найти в записанной в XIX в. сицилийской сказке: когда феи омолодили одну старуху, она сказала другой, что сделалась юной, сняв старую кожу. Та велела цирюльнику содрать с нее кожу и в результате умерла [Gonzenbach 2004, № 39: 263–265]. В Северной Африке мотива смены кожи обнаружить не удалось, хотя его наличие в Восточном Средиземноморье позволяет допустить былое знакомство с ним предков местных носителей афразийских языков.

В мифе луйя западной Кении рассказывается о том, как хамелеон забрался в кружку с пивом и велел человеку выпить содержимое. Тот отказался, ибо в Восточной Африке хамелеон считается ядовитым и отвратительным. Тогда хамелеон велел людям быть смертными, а змея выпила пиво и теперь, состарившись, возрождается, меняя кожу. В данном случае мотив смены кожи сочетается с мотивом «не прошедшие испытания» (Н8; не решившись соприкоснуться с чем-то нечистым, отвратительным, ядовитым, опасным или горячим, люди лишились бессмертия). В Африке других аналогичных текстов найти не удалось, но очень сходные варианты зафиксированы у полутора десятков этнических групп на востоке Южной Америки от Льяносов до верховьев Шингу и у мексиканских лакандонов (у последних меняющие кожу змеи заменены на европейцев). Есть также тайваньский текст, записанный у ата-ял: бог покрыл себя нечистотами и попросил его вымыть; люди отказались, а иначе сбрасывали бы кожу, как мирт, и были бы

бессмертны. То, что мотив «не прошедшие испытания» систематически связан с мотивом смены кожи, делает вероятным его древнее происхождение, несмотря на уникальность версии луйя в Африке. Я знаю лишь еще один записанный на этом континенте текст с использованием мотива Н8, причем в деталях он от варианта луйя существенно отличается.

*Удук* (язык ветви комуз нило-сахарской макросемьи на границе Эфиопии и Южного Судана). Месяц плюнул, Яще-рица отказалась проглотить плевков. За это Месяц проклял ее — ни она, ни люди не будут возрождаться после смерти.

Другой часто встречающийся мотив, лежащий в основе мифов о происхождении смерти и связывающий традиции Африки, Юго-Восточной Азии, Австралии и Нового Света — «бессмертный месяц» (А36). Речь идет о представлениях и рассказах, согласно которым обитатели луны бессмертны, либо луна противопоставлена обитателям земли как бессмертная смертным, либо она выносит решение, должны ли умершие возрождаться (рис. 3). Мотив этот прост, и отдельные включающие его тексты связаны лишь общей идеей «луны и бессмертия». Тем не менее полное отсутствие мотива на большей части Евразии и его редкость в Северной Америке позволяют предполагать его историческую связь с Африкой и глубокую древность. В Северной Евразии мотива луны и бессмертия нет. Характерен пример долган, которые сопоставляли регулярное исчезновение луны на ночном небосводе со старением и смертью, но осмысляли этот факт противоположным образом, нежели африканцы или индейцы: после того как Месяц приютил у себя голодного мальчика, он осквернился и сам стал смертным, подобно людям [Третьяков 1871: 209].

В отличие от «смены кожи», «бессмертный месяц» популярен не только у банту и в Западной Африке, но и у койсанских народов африканского юга, а за пределами Африки характерен как для Юго-Восточной Азии, так и для Австралии, отсутствуя в мифологиях Индии. В Южной Америке этот мотив встречается существенно реже, чем «смена кожи». Именно он мог быть типичен для самых ранних покинувших Африку групп сапиенсов.

В большей или в меньшей степени «смена кожи» и «бессмертный месяц» характерны почти для всех тропических областей планеты. Остальные «смертные» мотивы (кроме «ложной вести», о чем

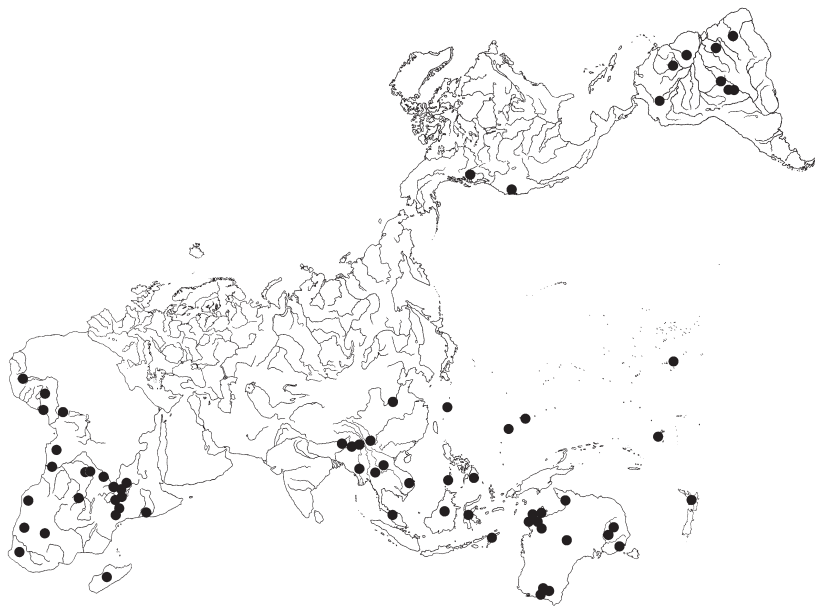


Рис. 3. «Бессмертный месяц», мотив А36. Луна (месяц) противопоставлена людям как бессмертная смертным; выносит решение, быть ли людям смертными или жить вечно; обитатели луны бессмертны.

Fig. 3. «The immortal Moon», motif A36. 1) The Moon, unlike people, rejuvenates every month. 2) Those who live on the Moon are immortal. 3) The Moon makes the decision if people should regularly revive or die forever.

особо) встречаются в мировой мифологии реже. Так, мотив «зов бога» (Н11) обычен только в Южной Америке, а в Африке, Юго-Восточной Азии и Меланезии представлен немногими версиями. Тем не менее его ареал хорошо вписывается в ареал мотива смены кожи, с которым он часто бывает сюжетно сцеплен (рис. 4). Приведем несколько примеров.

**Фина** (юго-запад Танзании). Леза спустил первых мужчину и женщину с неба на землю. После спросил, хотят ли они умирать. Люди и животные в это время спали, теперь умирают. Вопрос Лезы услышала только змея, поэтому она меняет кожу и обновляется.



Рис. 4. «Зов бога», мотив H11. Люди смертны или дефектны из-за того, что отвечают на зов (либо произносят имя) существа, несущего смерть; либо не слышат зова (не отвечают на зов, не произносят имени, не замечают) существа, обещающего бессмертие.

Fig. 4. «The call of God», motif H11. People become mortal because they do not hear or answer a call of a being who promises them immortality (or do not pronounce his name), or answer a call (pronounce the name) of a being who brings death.

**Чокве** (северо-восток Анголы). Калунга крикнул людям: «Жизнь!», они не ответили, крикнул: «Умирать!», они ответили: «Да!».

**Дусун** (Борнео). Создатель спросил человека, змею и ящерицу, кто из них станет в старости сбрасывать кожу. Ящерица и змея тут же ответили, а человек промолчал, ибо рот его был забит рисовой мукой. Теперь люди смертны.

**Байнинг** (Новая Британия). Бог-солнце позвал тех, кто хочет жить вечно, пришли камни и змеи. Люди не слушали, а если бы пришли, меняли бы кожу, как змеи, и не умирали.

**Юна** (граница Колумбии и Венесуэлы). Первый умерший принес из другого мира калебасу с живой водой, стал звать жену, чтобы она омыла его мертвое тело. Жена не услышала, но услышали и пришли змея, сверчок, рак. Теперь они меняют кожу и бессмертны. Увидев, что людей нет, принесший калебасу ушел навсегда в другой мир.

**Хишкарьяна** (Бразильская Гвиана). Девушка мажет краской лицо проходящего к ней ночью любовника, а утром видит, что это ее брат. Любовник делает цепочку из стрел, лезет на небо, превращается в месяц и объявляет, что умершие станут возвращаться через короткое время. Люди его не услышали, а сверчки услышали, меняют покров и бессмертны.

**Урубун-каапор** (тупи Бразилии, штат Мараньян). Маира велел людям бодрствовать, объявил, что они будут омолаживаться, как дерево, сбрасывающее кору. Однако люди проспали и не ответили Маире, а ответили деревья, змеи и пауки. С тех пор люди смертны.

**Камаюра** (верховья Шингу, Бразилия). Кват (солнце) велел людям ответить на зов камня, но те промолчали. Он велел не отвечать на зов дерева, но люди ответили и поэтому смертны.

Мотив «прочное и хрупкое» (Н9) в Африке встречается примерно с той же частотой, что и «зов бога», т.е. относительно редко, однако случаи его использования в большей мере сконцентрированы на востоке континента (рис. 5). За пределами Африки этот мотив наиболее характерен для Юго-Восточной Азии. Оттуда он почти наверняка проник на Мадагаскар, поскольку только в австронезийских и мальгашских текстах камень как материал, с которым могли бы ассоциироваться люди, противопоставлен банану. Кроме того, мотив «прочное и хрупкое» популярен на северо-западе Северной Америки, где представлены и некоторые другие мотивы, характерные для Юго-Восточной Азии, а также для Южной Америки [Березкин 2010а: 31–36, 43].

Объяснения смертности человека, основанные на мотиве «прочное и хрупкое», есть, однако, и в Сибири, у манси и западных эвенков. Это отклонение от общей тенденции вряд ли случайно. В Сибири встречается целый ряд мотивов, имеющих параллели на юге и юго-востоке Азии, что может свидетельствовать об участии южных популяций в заселении сибирского региона как до, так и после лед-





Рис. 5. «Прочное и хрупкое», мотив Н9. Люди смертны или дефектны, так как сопоставлены с чем-то слабым, хрупким, подверженным тлению

Fig. 5. «Strong and weak», motif H9. People are mortal because they have been likened to something subject to decay and easy destruction (e.g. to soft wood and not to stone).

никового максимума. Сибирские тексты похожи именно на характерные для Индонезии (и для Мадагаскара), в них сравниваются материалы, из которых созданы или могли быть созданы тела или от которых взяты души людей. В континентальной же Африке речь идет только об уподоблении людей определенным предметам и материалам, например, разбитому керамическому сосуду, который не склеить, и корзине, которую легко починить, либо о противопоставлении смертного человека бессмертным и прочным камням. Вот примеры.

**Исанзу** (Кения). Солнце и его жена Луна решили узнать, кто на земле мудрее. Солнце предложило на выбор кувшин, а Луна — корзину. Выбранный женщиной кувшин упал и разбился, а выбранная змеей корзина осталась целой. Поэтому люди смертны, а змеи меняют кожу и молодеют.

**Нуне** (Нигерия). Состарившись, люди и черепахи вновь делались молодыми. Черепаха попросила бога дать ей способность к деторождению. Тот ответил, что тогда люди и черепахи станут умирать. Люди (и, очевидно, черепахи) на это согласились, а камни предпочли не рожать и не умирать.

**Мори** (Сулавеси). Старухе пришло время сменить кожу. Ее дочь заплакала, будто мать уже умерла. Старуха стала повторять: «Живи, как камень», а дочь — «Живи, как банан, дети придут на смену». Последнее слово осталось за ней.

**Манси** (верхняя Сосьва). Старик Тапел вырезал семь фигур из лиственницы, Шул-Атыр сделал свои из глины, предложил поменяться. Тапел согласился; деревянные люди Шул-Атыра стали злыми духами, а глиняных сумела оживить только Мать-Земля. Теперь у людей легко ломаются конечности, а деревянные были бы прочны, не тонули.

**Япоицы** («Кодзики»). Богиня Аматерасу послала с небес на землю бога Амацухико-хикохо-но ниниги-но. Тот встретил Деву Цветения Цветов на Деревьях, ее отец с радостью согласился на брак, дав жениху и ее старшую сестру Деву Долговечности Скал. Та была уродлива, и жених отослал ее назад. Отец сказал, что из-за этого жизнь потомка небесных богов будет недолгой, как цветы на деревьях, а не вечной, подобно скале.

**Талтан** (атапаски Юкона). Женщина-Дерево и женщина-Камень рожают. Ворон опаздывает, не успевает помочь женам, и в результате сын Камня умирает. Люди происходят от сына Дерева, а если бы выжил ребенок Камня, они жили бы вечно.

**Боро** (Мату-Гросу, Бразилия). Камень и бамбук спорят, на кого из них должна быть похожа жизнь человека. Бамбук одерживает верх, говорит, что люди будут смертны, но станут иметь столько детей, сколько у него почек.

В целом принадлежность мотива «прочное и хрупкое» к древнейшему африканскому комплексу не очевидна: он мог попасть в Африку в недавнее время (на мотивах соответствующей группы мы еще не раз остановимся) либо возникнуть здесь самостоятельно.

Мотив «желавший смерти другому сам в трауре» (Н1А) отличается от предыдущих в двух отношениях. Во-первых, он есть не только южнее Сахары, но и в Магрибе (рис. 6). Сохранились две версии, записанные в Алжире и в Марокко — одна у кабиллов, вторая, скорее



Рис. 6. «Желавший смерти другому сам в трауре», мотив H1A. Персонаж решает, что люди должны умирать. Существо, чья жизнь ему дорога (обычно ребенок), умирает. Теперь персонаж готов согласиться с тем, что люди должны жить вечно, но изменить принятое решение невозможно.

Fig. 6. «The originator of death is the first sufferer», motif H1A. One person wants man to live forever, another wants man to be mortal. When somebody dear to the latter one dies, he or she is eager to accept the suggestion of his or her opponent but the original decision cannot be changed.

всего, тоже у какой-то берберской группы. Учитывая скудость данных по несказочному фольклору Северной Африки, можно предполагать, что до включения региона в культурное пространство исламского мира данный мотив был у берберов обычен. Во-вторых, мотив «желавший смерти другому сам в трауре» отсутствует в индо-тихоокеанских областях Азии, Океании и Австралии, но очень популярен в Северной Америке. Его приуроченность к районам западнее Скалистых гор позволяет включать его в обширный комплекс мотивов, скорее всего, связанных с Западной археологической традицией финального плейстоцена и раннего голоцена, но не с более ранними эпизодами заселения Нового Света [Березкин 2010а; 2010б: 64,

79–80; Berezkin 2010d]. Мотивы данного комплекса довольно часто обнаруживают отдельные аналогии в Чако, Патагонии, Южных Андах, но не в Амазонии, не в Восточной Бразилии и не на Огненной Земле. В данном случае такая аналогия есть у кадувео (граница Бразилии и Парагвая), и связывать ее появление в регионе Чако с самыми первыми людьми, достигшими Южной Америки, неоправданно. Так или иначе, но сходство американских и африканских версий достаточно велико, что видно на следующих примерах.

**Масаи** (Кения). Создатель Найтерукоп сказал патриарху Ле-эйо, что если умрет ребенок, надо произнести: «Человек — умри и вернись, луна — умри и останься мертвой». Умер ребенок, но не Ле-эйо, а другого человека. Поэтому Ле-эйо произнес: «Человек — умри и останься мертвым, луна — умри и возродись». В следующий раз умер ребенок самого Ле-эйо, и тот сказал, как вначале велел Найтерукоп, однако менять решение было поздно.

**Марокканцы**. Сначала люди на время теряли сознание и возвращались к жизни. Когда умер ребенок ее соперницы, дочь Пророка сказала отцу, что умершие не должны возрождаться, и Пророк передал эту просьбу Богу. Когда же были убиты ее собственные сыновья Хасан и Хусейн, дочь Пророка спросила отца, нельзя ли поменять принятое решение, но он отказался.

**Такелма** (пенути Орегона). Когда сын жука умер, койот отказался одолжить жуку одеяло, которое было способно оживить его сына, и объяснил, что если умершие станут возвращаться, для людей не останется места. Затем умер сын койота. Теперь койот попросил у жука одеяло, но тот напомнил ему его слова и не дал одеяла. Из-за этого люди умирают окончательно.

**Кадувео** (граница Бразилии и Парагвая). Но-иакаилбадио-деге хотел, чтобы умершие оживали. А-ли-гиниго сказал, что в таком случае земля переполнится. Когда умерла мать А-ли-гиниго, тот попросил поменять решение, но Но-иакаилбадио-деге отказался это сделать.

В отношении распределения записей некоторое сходство с предыдущим имеет мотив «эгоистичное животное» (Н2). В Северной Америке он тоже встречается главным образом на западе основ-

ной территории США, а в Южной существует лишь единственная параллель у патагонских теуэльче (рис. 7). Однако если мотив «желавший смерти другому сам в трауре» вообще не представлен в Евразии, то тексты с мотивом «эгоистичное животное» записаны как на севере, так и на юго-востоке этого континента. Варианты делятся на две группы, обе встречаются как в Старом, так и в Новом Свете. В одних животные боятся, что люди их затопчут и т.п., в других надеются воспользоваться плотью покойников. Вот некоторые резюме.



Рис. 7. «Эгоистичное животное», мотив H2. Животные просят Бога сделать людей смертными или иным образом сократить их число, поскольку боятся, что люди затопчут их, лишат пищи или мест обитания, либо животные надеются поживиться человеческой плотью.

Fig. 7. «The selfish animal», motif H2. Animals ask God to make people mortal because people would be too numerous and step on the animals, deprive them of their food and habitat, or because the animals want to feast on the human corpses.

**Гого** (Танзания). Человек говорит, что хочет жить вечно. Гиена возражает: если люди станут умирать, она сможет есть трупы. Так появилась смерть.

**Банар** (горные кхмеры). Умерших закапывали под корнями дерева *лонг бло*, они возрождались. Хамелеон боялся высунуть свой хвост, чтобы его не отдавили, предложил закапывать умерших под деревом *лонг кхунг*. После этого люди больше не воскресали.

**Тораджа** (западные, Сулавеси). Жаба просит творца уменьшить число людей, ибо иначе они затопчут жаб. Творец велит людям, подобно луне, умирать, а затем возрождаться, жаба велит умирать навсегда, последнее слово остается за ней.

**Неицы** (группа не уточняется). Бог хочет, чтобы люди не умирали, хозяин земли Чжя-Муэрэм нехотя соглашается. Паучок просит изменить решение, иначе он не сможет тереть волосы покойников, из которых плетет паутину. Бог и Чжя-Муэрэм признают его правоту.

**Эвенки** (Подкаменная Тунгуска). Мышь просит пищуху помочь сделать так, чтобы все люди пропали, т.к. те топчут ее мышат. Пищуха говорит, что места хватит, чем больше людей, тем веселее. Мышь побеждает пищуху.

**Кутенэ** (Британская Колумбия). Вождь предлагает, чтобы у людей было две жизни. Ворон не соглашается, ибо хочет выклеивать мертвым глаза. Люди убивают сына и дочь Ворона, теперь тот готов дать людям две жизни, но вождь отказывается поменять решение.

**Чироки** (Теннеси). Люди желают, чтобы мертвые возвращались через семь дней, но лягушки боятся, что люди их перетопчут, пусть умирают навечно.

**Ваио** (Калифорния, Невада). Волк и койот обсуждают, что делать с людьми, когда те появятся. Волк предлагает вырыть колодец, старики будут в нем омываться и омолаживаться. Койот не согласен: он питается падалью и, если не будет трупов, погибнет.

**Мохаве** (Калифорния, Аризона). Люди умирают потому, что этого захотела ящерица — иначе не хватит места, придется испражняться друг другу на ноги.

**Тепеуа** (Веракрус). Ящерица не хочет, чтобы люди воскресали, ей некуда будет поместить хвост.

**Теуэльче** (южные). Элаль запрещает секс до следующего утра, когда он закончит мироустройство. Морской лев со-

шелся с женой и умер. Таракан вытащил из его горла маленькую косточку, чтобы Элаль не смог оживить умершего. Это была первая смерть, и с тех пор все живые существа умирают. Таракан хотел, чтобы люди умирали и их стало меньше, иначе они затопчут всех тараканов.

В Африке мотив эгоистичного животного имеется только у банту Кении и Танзании. Он вроде бы мог попасть туда из Южной Азии в ходе поздних контактов через Индийский океан, однако африканские версии на азиатские не похожи, да и записаны азиатские версии в районах, население которых к торговым контактам в бассейне Индийского океана отношения не имело: у ванчо в Нагаленде, у банар в горном Вьетнаме и у западных и восточных тораджа в горных районах Сулавеси. В Восточной Африке животное (конкретно — гиена) не боится, что люди размножатся, а надеется пожирать мертвых. Мотив в подобной форме встречается в Сибири и Северной Америке, но не в Юго-Восточной Азии. В целом историческая связь между всеми азиатскими и американскими версиями весьма вероятна, но отношение к ним африканских не ясно.

Особое положение мотивов «желавший смерти другому сам в трауре» и «эгоистичное животное» хорошо заметно, если сравнить их с мотивом «утонувший камень» (Н10). Люди смертны, так как уподоблены брошенному в воду камню и упустили возможность походить на органику, которая всплывает в воде (рис. 8). Этот мотив тоже лучше всего представлен в Северной Америке, но его корреляция там с предыдущими двумя мотивами отрицательная. «Утонувший камень» отсутствует в притихоокеанских районах североамериканского континента и связан с атапасками, которые в ходе недавней миграции принесли его на американский Юго-Запад. В Южной Америке «утонувший камень» зафиксирован в Чако и Восточной Бразилии, он известен также в Австралии. В Африке «утонувший камень» характерен для нилотов Судана (динка, нуэры, ануак) и западноафриканских эве и фон, а также есть у квири — одной из бантуязычных групп Камеруна. В целом планетарное распределение данного мотива типично для «смертных» мотивов предположительно африканского происхождения и прежде всего для мотива бессмертного месяца. Мотивы «желавший смерти другому сам в трауре» и «эгоистичное животное» из этой серии выпадают, и их африканское происхождение далеко не очевидно.



Рис. 8. «Утонувший камень», мотив H10. Люди смертны, так как уподоблены брошенному в воду камню и упустили возможность походить на органику, которая всплывает в воде.

Fig. 8. «Stone sinks, stick floats», motif H10. People are mortal because the stone thrown into the water sank. They have missed their chance to be like wood or other organic matter that floats.

Что касается мотива «утонувший камень», то его африканские, австралийская и американские версии явно сходны, что видно из нижеследующих резюме.

**Фон** (Дагомея). Маву положил пустую калебасу на воду, сказав: «Как калебаса останется на воде, так и люди будут жить вечно». Паук бросил камень: «Как камень пошел на дно, так и люди будут умирать навсегда». Мать паука умерла, он стал просить Маву ее оживить и сделать людей бессмертными. Маву отказался. Если бы Паук не рассердил до этого Маву, люди бы оживали после смерти, как месяц, который умирает каждое утро и возвращается вечером.



**Нуэры** (Судан). Бог послал Стрекозу бросить в воду кусок легкого дерева — как оно на мгновение погрузится и всплывет, так и люди будут умирать и немедленно возрождаться. Стрекоза же бросила в воду камень, он утонул, поэтому люди смертны.

**Нунгабуррах** (Австралия). Месяц попросил людей перенести через реку его «собак» (это змеи). Если люди сделают это, то будут возрождаться после смерти подобно тому, как кора всплывает в воде, а если откажутся, то станут умирать как брошенный в воду камень. Месяцу пришлось перенести собак самому. Теперь люди не возрождаются и убивают змей, но Месяц посылает других.

**Таиши** (Британская Колумбия). Лис хочет, чтобы умершие возрождались, бросает в озеро стебель ревеня, он всплывает. Медведь хочет, чтобы смерть была окончательной, бросает камень, он тонет.

**Сарси** (Альберта). Старик хотел, чтобы как щепки всплывают в воде, так и люди возрождались после смерти. Его жена ответила, что тогда земля переполнится, пусть умирают насовсем. Старик стал солнцем, его жена — луной.

**Рамкокамекра** (Восточная Бразилия). Солнце предлагает, чтобы мертвые возрождались подобно всплывающему дереву. Месяц решает, что они будут умирать подобно идущему ко дну камню.

**Чамакоко** (Парагвай). Месяц предлагает сделать людей смертными, чтобы земля не переполнилась. Его старший брат Солнце бросает на землю плод. Месяц говорит, что так не годится: плод оставит семена, жизнь вернется. Тогда Солнце бросает камень, тот падает в пруд и тонет, поэтому люди смертны.

Мотив «неудачный прыжок», он же «лягушка и смерть» (НЗ6Н) связывает Африку с Меланезией и Индонезией, в Новом Свете этого мотива нет (рис. 9.1). За пределами Африки удалось отыскать лишь две версии, между тем эти тексты достаточно специфичны, их случайное сходство маловероятно. Во всех вариантах некие животные, среди них лягушка или жаба (у занде — черепаха, которая лягушку и жабу в фольклорных текстах легко замещает), должны перебраться через преграду. Это происходит не так, как задумано, и приводит к тому, что люди становятся смертными. Все записи, сделанные в Центральной Африке (занде, манжа, мангбету, пигмеи

эфе) несомненно восходят к одному прототипу, однако и вариант коно, территориально изолированный от других, тоже сохраняет основные характерные для подобных текстов особенности. Можно поэтому полагать, что в прошлом «неудачный прыжок» был распространён в пределах примерно той же территории тропической Африки, что и «смена кожи». В некоторых случаях оба мотива сочетаются в одном тексте. Вот примеры.

**Коно** (Гвинея). Человек и змея подошли к реке. Лягушка и жаба обе хотели перенести человека на другой берег. Жаба уговорила человека сесть на нее, упала в реку, человек утонул. Лягушка благополучно перепрыгнула со змеей через реку. Поэтому люди умирают, а змеи меняют кожу и возрождаются.

**Мангбету** (ДР Конго). Бог предложил лягушке и жабе посадить его себе на спину и перепрыгнуть вырытую могилу. Те заспорили, кому прыгать, Лягушка уступила. Жаба прыгнула и упала в могилу, поэтому люди смертны и их хоронят, а если бы прыгнула лягушка, мы бы не попадали в могилу.

**Восточный Тимор** (тетум?). Лягушка хотела, чтобы люди умирали, как она, змея — чтобы были бессмертны и сбрасывали кожу, подобно змеям. Осуществится желание того, кто первым доберется до противоположного берега ручья. Лягушка перепрыгнула ручей первой. Если бы первой была змея, люди не умирали бы.

**Остров Гудинаф** (Меланезия). Креветка предложила лягушке прыгать первой через ручей, та отказалась, креветка перепрыгнула. Лягушка прыгнула, зацепилась ногой за куст, упала, стала тонуть. Креветка сказала, что из-за лягушки теперь все станут смертными.

Мотив «игры в похороны кончаются смертью» (НЗ) представлен в Западной (серер, эве) и Северо-Восточной (нубийцы) Африке, а в Азии на индийском северо-востоке у качин и мидзи (рис. 9.2). Говорится о том, что смерть послана людям в наказание за имитацию похорон, во время которых те обычно хоронят животное. Текстов немного, но азиатские и африканские версии явно похожи и в Азии записаны там, где есть и другие африканские параллели. Вот примеры.

**Эве.** Пожилые супруги услышали, какмышь оплакивает мышонка, отдали мышонка старейшине, тот велел сделать



Рис. 9. 1. «Неудачный прыжок», мотив Н36Н. Существа, среди них лягушка или жаба, должны перебраться через преграду. Это происходит не так, как задумано, и приводит к тому, что люди становятся смертны. 2. «Игры в похороны кончаются смертью», мотив Н3. Смерть появляется после того, как люди имитируют соответствующие обряды, обычно хоронят животное.

Fig. 9. 1. «The unhappy jump» («death and the frog»), motif Н36Н. Some beings, frog and toad among them, have to overcome an obstacle. This is realized not the way it was planned, and as a consequence, people become mortal. 2. «Sham funerals bring death», motif Н3. People become mortal because they imitated real funerals (usually, burying an animal).

гроб, устроить похороны, оплакивать умершего. Маву велел, чтобы и люди теперь умирали, раз смерть развлекла их.

**Нубийцы.** Люди устроили фальшивые похороны, неся ствол дерева и похоронив его со всеми церемониями. В наказание Бог послал болезни и смерть.

**Качин.** Человек подобрал убитую коршуном белку, завернул в саван, позвал Месяц и Звезды оплакивать, сказав им, что умер человек. Те рассердились, когда увидели, что это животное. Человек ответил, что люди тоже хотели бы

умирать. Месяц и Звезды разделили белку на кусочки, велели всем людям отведать этого мяса, люди сделались смертными.

В Новом Свете мотив есть на Бразильском нагорье у шавантов, где другие тексты о происхождении смерти не зафиксированы. Сходство с африканскими и азиатскими вариантами не слишком близкое и, возможно, случайное.

**Шаванты.** Человек поймал маленькую сову, она умерла, он стал скорбеть о ней, будто об умершем родственнике. До этого люди не болели и не умирали, все началось с совы, когда впервые были организованы поминальные обряды.

Среди популярных в Африке «смертных» мотивов за пределами континента не удалось обнаружить лишь один — «человек и светила» (Н31). Бог вызывает к себе нескольких персонажей, включая человека и небесные светила, и делает человека смертным, а светила — бессмертными. Почти все африканские варианты записаны у бантуязычных групп Центральной Африки. Исключение составляют ачолы Уганды, но эти нилоты могли легко заимствовать мотив у банту. Можно поэтому полагать, что данный мотив возник позже рассмотренных выше — уже после выделения языков банту из общности нигер-конго и, конечно, гораздо позже эпохи выхода из Африки. Вот два примера.

**Ачолы.** Бог позвал к себе Солнце, Месяц, Звезды и человека вкусить от растения жизни и обрести бессмертие. Когда все пришли, Богу сказали, что человек еще на половине пути и не торопится. Бог в гневе все отдал светилам, человека же сделал смертным.

**Луба.** Фиди Мукуллу призвал Солнце, Месяц, Плеяды и человека, каждому велел принести пальмового вина, запретив пить его по дороге. Каждого из пришедших Фиди Мукулла зарыл: если не пил, оживет. Солнце восходит на следующий день, месяц — через месяц, Плеяды — через год, человек выпил вина и поэтому теперь умирает навсегда.

Характерно включение в перечень Плеяд. Это единственное созвездие, которое знакомо всем африканским народам, а для многих из них — единственное, выделяемое на ночном небе. Поэтому Плеяды часто попадают в один семантический ряд не с другими со-

звездиями, а с солнцем и луной. Гелиактический заход Плеяд в мае-июне соответствует ежемесячному исчезновению луны с небосклона и ежесуточному заходу солнца.

В приведенном тексте луба мотив «человек и светила» сочетается с мотивом съеденного «запретного плода» как причины появления смерти (Н56). То же касается вариантов, записанных среди кете, денгезе, луба-касаи, бена-лулуа, бена-коши, бена-матембо и сонге. Что библейский «запретный плод» имеет аналогии в тропической Африке, заметил еще Фрэзер. Параллели мотиву есть и в Евразии, прежде всего в Сибири (алтайцы, ханты, манси, северные якуты-оленоводы, алгоминско-учурские и амурские эвенки), а также у аляскинских эскимосов-кадьякцев, нынешних аляутии. Однако в этих случаях подчеркивается обретение людьми сексуальной зрелости либо утрата ими волосяного или кожистого покрова на теле (мотив F97), тогда как этиология смерти не выражена. В Африке «запретный плод», как и мотив «человек и светила», представлен почти исключительно у банту. В Западной Африке нашлась лишь одна параллель у бамбара, а в Центральной и Восточной есть аналогии у пигмеев эфе и у шиллук. В варианте ачолы (Уганда) запрет вкушать небесные плоды нарушили европейцы. Сделать убедительный выбор в пользу появления мотива в Африке под влиянием европейских миссионеров или же в более раннее время невозможно, но какая-то связь с древнееврейской традицией несомненна, и к древнейшему африканскому комплексу «смертных» мотивов «запретный плод» вряд ли принадлежит.

Прежде чем обратиться к мотиву «ложной вести», требующему отдельного и подробного анализа, упомянем два других, которые с темой смертности человека связаны лишь косвенно.

Один из них — представление о связи землетрясений с находящимися в нижнем мире мертвецами (I119; рис. 10). Этот мотив известен луба, шамбала, баквена, маконде, чагга, мангбету, масаи, консо и эве. Вариант кушитов консо несколько отличается от прочих: Бог посылает землетрясения, чтобы помочь обитателям нижнего мира выбраться на землю и занять место нынешних людей. Кто эти нижние люди, не вполне ясно. Мотив сотрясения земли находящимися в нижнем мире умершими (а не существом, которое поддерживает землю или заключено в ее глубинах; ср. мотивы I48, I51A, I52) связывает Африку с Меланезией (кай залива Хуон, острова Д'Антракто, остров Эдистоун) и с азиатским островным миром



Рис. 10. «Умершие сотрясают землю», мотив I119. Землетрясения вызывают обитатели нижнего мира (обычно — духи мертвых), либо обитатели нижнего мира во время землетрясений пытаются выбраться на поверхность земли.  
 Fig. 10. «The dead shake the earth», motif I119. Earthquakes are produced by the dead who are in the underworld, or the inhabitants of the lower world try to come out during earthquakes.

(Алор, Тимор, Андаманские острова, негрито юго-западного Лусона). В других регионах этот мотив не известен, поэтому его датировка эпохой распространения второй волны ранних сапиенсов достаточно вероятна. Показательно, что у австронезийцев Индонезии и Филиппин мотив либо вовсе отсутствует, либо представлен в районе, где до сих пор сохранились папуасские языки, т.е. на Алоре и Тиморе (к каким в точности местным этносам относятся данные, в источнике не указано).

Особое положение среди африканских «смертных» мотивов занимает образ Смерти как особого антропоморфного персонажа, не идентичного хозяину загробного мира (рис. 11). Его ареальное распределение радикально отлично от распределения мотивов, рассмо-

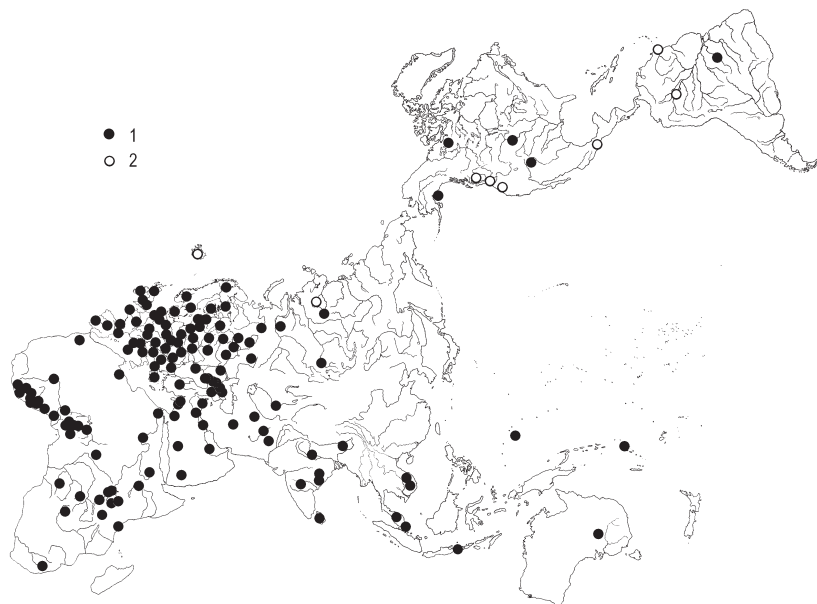


Рис. 11. «Персонификация смерти», мотив Н7. 1. Смерть (одна или вместе со Старостью и т.п.) — особый персонаж, отличный от хозяина мира мертвых. Он уносит душу человека или иным образом передает его смерти. 2. Болезнь, Голод, Старость — особые персонажи, но Смерть как персонаж не упоминается.

Fig. 11. 1. «The personified Death», motif H7. Death (alone or with Old Age, Disease, etc.) is a particular personage not identical with the Master of the Dead. 2. Disease, Hunger, Old Age are particular personages but the personification of Death is unknown.

тренных выше и связывающих Африку с индо-тихоокеанским миром. Этот мотив (Н7) не известен на востоке и северо-востоке Азии, а в большинстве областей индо-тихоокеанского мира встречается от случая к случаю. Он, однако, исключительно популярен в Африке (особенно Западной), на Ближнем Востоке и в Европе, а также достаточно широко распространен в Индии. Образ ангела смерти Азраила вошел в исламский канон, поэтому в некоторые районы, например в Среднюю Азию, он, возможно, проник только вместе с исламом. В большинстве европейских и ближневосточных версий, начиная с древнегреческой (миф о Сизифе), Смерть упоминается

в контексте нескольких приключенческо-трикстерских сюжетов, а с этиологией смертности человека этот образ здесь обычно не связан. В Африке трикстерские сюжеты с участием Смерти не только широко распространены, но и в большинстве своем имеют этиологическую концовку, объясняющую появление смерти как таковой. Вот типичные примеры.

**Яка** (Конго). Бог послал Смерть забрать Цоонги. Тот предложил Смерти пива, уговорил отпустить его, в следующий раз накормил мясом. Тогда Бог сделал Смерть беспелесной, послал снова, на этот раз она забрала Цоонги и с той поры невидима.

**Эве** (Гана и Бенин). Во время голода Паук встретил Смерть, та растирала муку. Паук взял муки и унес. Волосы закрывали Смерти глаза, она не видела, что кто-то берет ее варево. Паук и Смерть брали по очереди, их руки встретились. Пока Смерть убирала с лица волосы, Паук убежал в город. Смерть пошла за ним и увидела, что в городе много еды, с тех пор начала убивать людей.

**Древняя Греция.** Зевс послал за Сизифом Танатос («смерть»), но тому удалось обманом заковать ее в цепи и продержать в плену несколько лет, в течение которых люди не умирали. Когда Арес освободил Танатос, она первой жертвой избрала Сизифа. Уходя с ней в Аид, Сизиф запретил жене совершать после его смерти погребальные обряды и приносить богам жертвы. В Аиде он умолил Персефону отпустить его наказать жену, нарушившую обычаи. Оказавшись на земле, Сизиф не вернулся, за ним пришлось посылать Гермеса.

**Абхазы.** Старик клялся именем Смерти — та пришла, притворившись попутчиком. Старик говорит, что все во власти Смерти, ей нравятся его слова, она дает ему способность видеть ее воочию, стать лекарем. Если она будет у ног больного, тот выздоровеет, если у изголовья — умрет. Когда старик сам заболел, Смерть встала у его изголовья, но он взял с нее клятву не убивать его, пока он не купит поминальные свечи. Выздоровев, старик отказался их покупать и продолжал жить дальше.

Историческая связь африканских и европейско-ближневосточных вариантов весьма вероятна. Поскольку образ Смерти как



особого персонажа был известен в Угарите и Древней Греции, но в «Эдде» упоминается только Старость, вероятнее кажется его ближневосточно-средиземноморское происхождение. Европейские варианты друг на друга очень похожи и явно распространились недавно. К раннему африканскому комплексу мотивов «человек-Смерть» вряд ли принадлежит. У койсанских народов этот образ отсутствует, а распространен прежде всего в Западной Африке. Для бантуязычных групп Южной Африки мне известна лишь версия коса. В ней персонаж по имени Смерть с этиологией смерти не связан, а является сказочным демоном, которого герой убивает.

Независимо от того, распространялся ли мотив из Африки или из Западной Евразии, его палеолитический возраст маловероятен, скорее речь идет о последних тысячелетиях.

В заключение отметим, что в отличие от темы смертности человека тема загробного мира и пути туда в Африке не разработана. Точнее, здесь отсутствуют устойчивые, легко опознаваемые и широко распространенные варианты соответствующих описаний. Характерный для Евразии, Америки и Меланезии образ пса страны мертвых (мотив I27) очень редок. Помимо Древнего Египта (Анубис как покровитель умерших), представление о собаке, которую надо задобрить подарком на пути в иной мир, отмечено лишь у догонов Мали, т.е. близ южной границы Сахары.

### **«Ложная весть»**

Обратимся теперь к наиболее популярному в Африке «смертному» мотиву — «ложной вести». На него приходится около трети зафиксированных южнее Сахары и в бассейне Нила текстов, объясняющих, почему достичь бессмертия невозможно (рис. 12). Определение, охватывающее все варианты (мотив H36), таково: персонаж послан передать указания или некоторые предметы. Посланник искажает сообщение, приносит не то, что надо, теряет несомое.

В Африке южнее Сахары речь всегда идет о дилемме, станут ли люди умирать навсегда или же умершие должны возродиться (H36A), других вариантов нет. Мотив популярен у койсанских народов Южной Африки, где остальные «смертные» мотивы, кроме противопоставления людям луны, не встречаются. В большинстве африканских текстов два зооморфных персонажа противопоставлены один другому или какое-то животное противопоставлено чело-

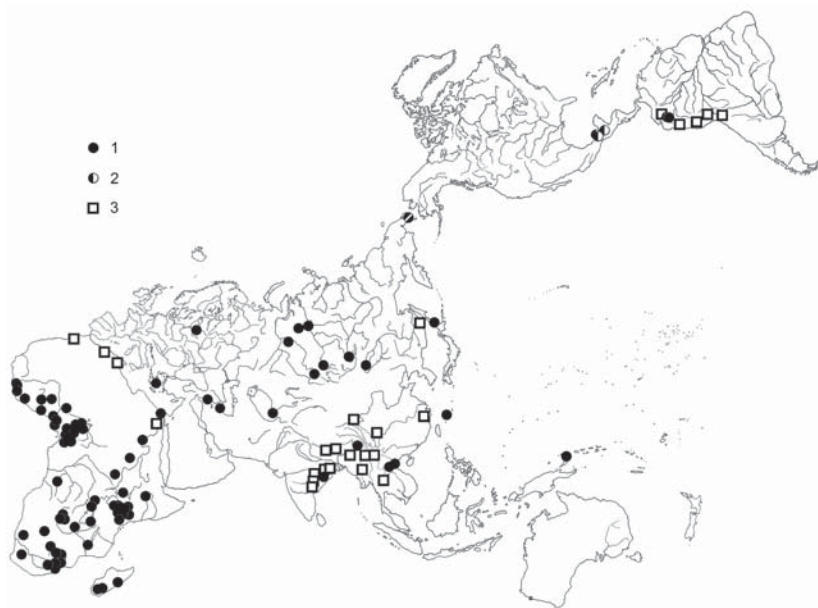


Рис. 12. «Ложная весть», мотив H36. Персонаж послан передать указания или некоторые предметы. Посланник искажает сообщение, приносит не то, что надо, теряет несомое, медлит, и это имеет важные последствия для него самого и для людей. 1. Происхождение смерти, мотив H36A. 2. Причина смерти конкретного персонажа, а не смертной природы человека вообще. 3. Другие этиологии.

Fig. 12. «The muddled message», motif H36. A person is sent by God to bring instructions or certain objects but distorts, forgets or replaces them. This has fatal consequences for humans or for a certain species of animals. 1. The origin of death, motif H36A. 2. The reason why a certain person had died (no explanation of the mortal nature of man). 3. Other etiologies.

веку. Быстрота и сообразительность одного персонажа и отсутствие соответствующих качеств у второго приводят к тому, что люди не получают способности возродиться.

За пределами Африки мотив ложной вести с этиологией смерти связан довольно редко, причем такая связь характерна скорее для североазиатских, чем для индо-тихоокеанских версий. То, что «ложной вести» почти нет в Америке, для аргументации несущественно, поскольку люди проникли туда значительно позже, чем

в Евразию, утрачивая по пути те или иные элементы африканского наследия. Однако «ложная весть» для объяснения смертности человека не используется и в мифах островной части Юго-Восточной Азии и Австралии, а в Меланезии зафиксирован лишь один случай такого рода, причем нестандартный: протагонистами являются не животные, как обычно, а отрицательный персонаж близнецной пары — трикстер и «антигерой».

Варианты, не связанные с этиологией смерти, сконцентрированы на востоке и северо-востоке Индии и в сопредельных районах Бирмы, Китая и Индокитая. Здесь в частности представлен мотив Н36G («сколько раз трапезовать»), характерный также для Южной Америки, точнее для области Анд. Бог отправляет посланца к людям сказать, чтобы те ели редко (раз в день, раз в три дня и т.п.). Посланец говорит, что есть надо часто — не меньше двух или трех раз в день. В Азии этот мотив есть у тибето-бирманцев Аруначал-прадеша (шердукпен), южных мунда (бондо, паренга, сора), центральных дравидов (гонды), китайцев провинции Чжецзян, а севернее — у орочей и азиатских эскимосов. В Америке он знаком почти всем кечуа и аймара, включая напо восточного Эквадора. Учитывая множественные фольклорно-мифологические параллели, связывающие индо-тихоокеанскую окраину Азии с Южной Америкой, мотив Н36G вполне мог возникнуть в Азии и в таком случае должен иметь возраст порядка 15 тыс. лет, если не более.

Варианты, объясняющие появление смерти, изредка представлены и в индо-тихоокеанских областях Азии, а в Южной Америке они есть у хиваро (шуар и агуаруна). Однако почти все версии, обнаруженные за пределами Африки, систематически отличаются от африканских. В африканских мифах персонаж послан сказать людям, что они будут бессмертны, но искажает сообщение либо медлит, в то время как другой персонаж сообщает людям, что они должны умирать (рис. 13.1). В других регионах по этой модели построены только тексты армян, апатани (Аруначал-прадеш), черных таи Лаоса и вьетов, причем лишь у армян и апатани искажение сообщения происходит по инициативе самих посланцев, как это наиболее типично для Африки (у армян виноваты змея либо ворон, у апатани — обезьяна и панголин). У черных таи и вьетов змея угрозой заставляет посланца сказать, что бессмертие предназначено не людям, а змеям, причем у вьетов посланец за это наказан превращением в жука. Все остальные версии от африканских значительно отличаются. Напри-



Рис. 13. «Ложная весть» — варианты основной темы. 1. Персонаж послан сказать людям, что они будут бессмертны, но искажает сообщение; либо посланец медлит, в то время как другой персонаж передает людям, что они должны умирать. 2. То же, но речь идет не о бессмертии человека, а о других обстоятельствах, определяющих жизнь людей. 3. «Потерянные предметы», мотив H6bb. Персонаж послан передать людям эликсир или амулет жизни, но теряет его. 4. Примерно то же, но предмет сам по себе не обладает способностью оживлять умерших, а лишь указывает, будут ли люди возрождаться или умирать. 5. Примерно то же, но речь идет не о бессмертии, а о других обстоятельствах, определяющих жизнь людей. 6. «Неправильные инструкции», мотив H36aa. Посланник должен рассказать людям, что им следует делать, если они хотят избежать смерти, но искажает инструкции, люди становятся смертными. 7. То же, но речь идет о бессмертии конкретного персонажа, а не всех людей.

Fig. 13. «The muddled message», variants of the theme. 1. A certain animal (New Britain: a particular person) is sent to tell people that they should be immortal. He distorts the message or is slow while a quick animal tells people that they should not revive after dying. 2. As in (1) but the message is not about the mortal or immortal nature of man but about certain conditions of human life. 3. «The lost objects», motif H6bb. An animal person is sent to pass to the people certain substance or objects but loses or replaces them. Because of this people miss their chance to become immortal. 4. As in (3) but the lost or replaced object cannot revive the people and is only a token that should demonstrate whether people would be able to revive or not. 5. As in (3, 4) but other conditions of human life (not questions of life and death) are discussed. 6. «The distorted instruction», motif H36aa. A messenger has to tell people what they should do in order to escape death but distorts the instructions and people become mortal. The Mesoamerican versions are about the fate of a particular person and not people in general.

мер, речь идет не о решении Бога, быть ли людям смертными или бессмертными, а об инструкции, объясняющей, что надо сделать для оживления умершего (рис. 13.6). Или же говорится об утрате некой субстанции, эликсира, которые приносят бессмертие (рис. 13.3, 4).

Логично предположить, что варианты, которые не типичны для Африки, возникли позднее в Азии на основе принесенного из Африки классического образца, лучше всего сохранившегося у апатани. Те же немногие случаи соединения мотива ложной вести с мотивом эликсира бессмертия, которые в Африке зафиксированы, есть результат более поздней обратной диффузии элементов фольклора из Азии в Африку.

Мотив пролитого эликсира бессмертия (Н6В) сцеплен с мотивом ложной вести главным образом в Западной Африке и в сибирско-центральноазиатском регионе (рис. 14). Предназначенный людям эликсир бессмертия случайно попадает на растения, которые делаются вечнозелеными, способными к регенерации или плодоносящими. В Либерии и Гане протагонистами в таких историях являются коза, собака и даже кошка [Abrahamsson 1951: 6; Vundy 1919, № 3: 408], а в алтайском, бурятском и монгольских вариантах — стервятник-ворон, устойчиво связанный с темой смерти в континентальной Евразии, но не в Африке и не в индо-тихоокеанском мире [Березкин 2009в; 2010а: 41–42].

Вот примеры.

**Крачи** (Гана). Вулбари послал собаку отнести людям эликсир жизни. Та нашла кость, стала грызть, эликсир отложила в сторону. Коза проходила мимо, вылила его на «своих людей», т.е. на траву. Теперь люди умирают навсегда, а трава каждый год возрождается.

**Либерия** (этнос не указан). Люди посылают кота к колдуну за эликсиром бессмертия. На обратном пути тот кладет полученное на пень, купается в реке, забывает о поручении. Его посылают найти пропажу, но эликсир уже успел впитаться в пень, поэтому срубленное дерево вновь вырастает из пня, люди же умирают и не возрождаются.

**Таджики**. Худованд дал ворону воды из колодца Зумзум (Замзам) в районе Мекки, чтобы тот доставил ее человеку и человек стал бы жить тысячу лет. Ворон каркнул, выронил изо рта воду, капли упали на можжевельник, с тех пор он вечнозеленый, растет тысячу лет.

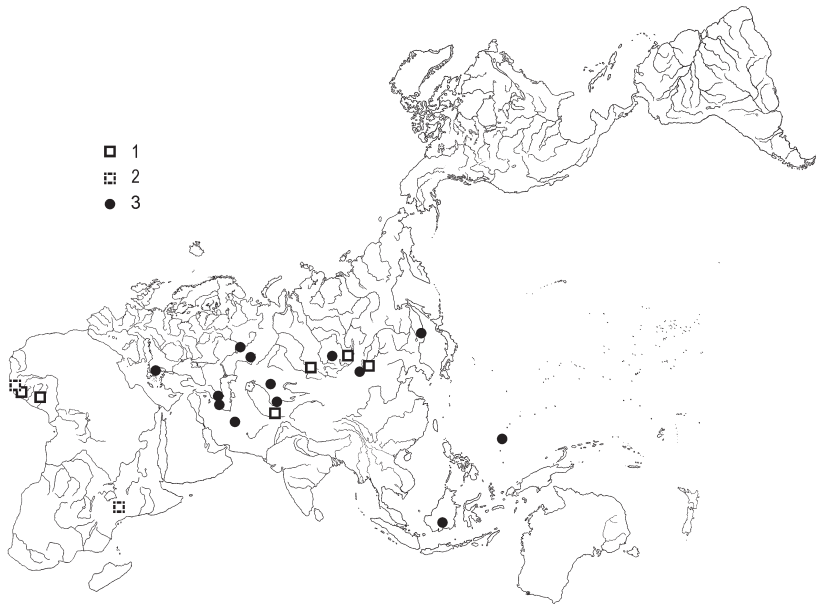


Рис. 14. «Пролитый эликсир бессмертия». 1. Средство, которое дарует бессмертие и предназначено людям, не доставлено по назначению, а пролито и попадает на растения, которые делаются вечнозелеными, способными к регенерации или плодоносящими, мотив Н6В. Мотив сцеплен с мотивом ложной вести. 2. То же, но об обретении растениями жизненных сил вследствие утраты эликсира бессмертия не говорится. 3. Как в (1), но без мотива «ложной вести».

Fig. 14. «The life-medicine spilled (on plants)». 1. The life-medicine is accidentally spilled not on men but on plants which become evergreen, capable of regeneration or producing fruits, motif Н6В. The story is based on the «muddled message» motif. 2. As in (1) but no etiological motifs are related to the qualities of plants. 3. As in (1) but no «muddled message».

**Монголы.** Бурхын-букши (или некий лама) дал ворону (или вороне) живой воды капнуть на голову каждому человеку. Ворон пролил воду на хвойные деревья, теперь они вечнозеленые. Отправитель наказал ворона, велел питаться глазами умерших.

Помимо крачи и точнее не определенной группы в Либерии, мотив пролитого эликсира бессмертия, хотя и без упоминания веч-

нозеленых растений, известен лимба Сьерра-Леоне: жаба вместо змеи понесла людям эликсир бессмертия и пролила его по дороге. У эмбу и соседних бантуязычных групп на юго-восточных склонах горы Кения гиена заставляет крота отнести людям эликсир смерти вместо эликсира жизни.

Гиена считается ответственной за смертную природу людей лишь в пределах небольшого ареала на границе Кении и Танзании. Что же касается домашних животных, которые представлены в повествованиях о потерянном эликсире бессмертия, то в мифах, основанных на мотиве ложной вести, собака, коза (а также овца) встречаются не только в Западной Африке, а во всей экваториальной зоне от Либерии до Индийского океана. В большинстве этих вариантов использована типичная для Африки схема: Бог отправляет двух посланцев, один из которых медлит, а другой искажает указания Бога. Анализ идентификации протагонистов «ложной вести» с определенными животными позволяет отделить исконно африканские элементы повествований от проникших на континент позже (рис. 15).

К числу исконно африканских персонажей, ответственных за появление смерти, безусловно, принадлежат заяц, жаба или лягушка, хамелеон и ящерица. Хамелеон — тоже ящерица, но в народных классификациях стоит особняком.

Заяц как виновник появления смерти (мотив H36D) специфичен только для Африки (бушмены, хойхой, ила, луи, хауса, ньиманг, нубийцы), причем в мифах как южноафриканских койсанов, так и северонигерийских хауса он одинаковым образом противопоставлен луне. Последнее обстоятельство, скорее всего, отражает ту картину распространения элементов культуры, которая существовала не только до расселения банту, но и вообще до распространения известных нам африканских языковых макросемей. В бассейне Нила заяц (или кролик) считается виновником смертности человека у нило-сахарских народов — ньиманг Кордофана и нубийцев. В обоих случаях он, вопреки пожеланию Бога, велит похоронить первого умершего. Языки ньиманг и нубийский относятся к восточно-суданским, но далеким друг от друга ветвям, причем ареально эти языки не контактируют. Соответственно древность мотива в регионе центрального и северного Судана должна быть значительной. Еще раз отмечу, что по большинству других этносов Дарфура и Кордофана фольклорных материалов в моем распоряжении нет.

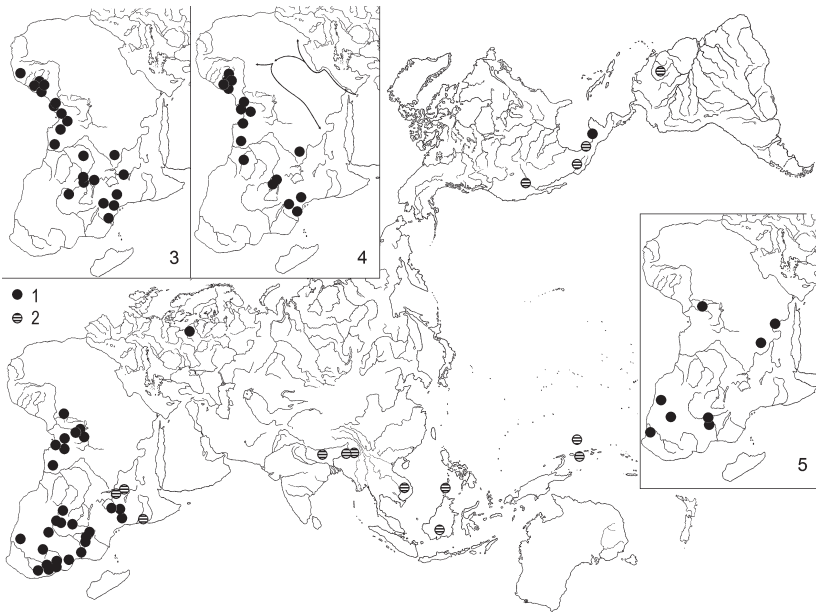


Рис. 15. Объяснения смертной природы людей на основе мотива ложной вести (1) и на основе других мотивов (2) с участием некоторых зооморфных протагонистов. Основная карта: в том, что люди смертны, виноваты ящерица (мотив Н36С) и / или хамелеон (мотив Н36В). 3. Виновата собака (мотив Н41), только африканский ареал распространения мотива. 4. Виноваты овца или коза (мотив Н36I). 5. Виноват заяц или кролик (мотив Н36D).

Fig. 15. Explanations of the mortal nature of man are based on the muddled message motif (1) and on other motifs (2) with different zoomorphic participants. The main map (pattern?): the lizard (motif Н36С) and/or the chameleon (motif Н36В) are responsible for the mortal nature of man. 3. The responsible animal is the dog (motif Н41, only the African part of the areal is included). 4. The responsible animals are the sheep and/or the goat (motif Н36I). The arrow shows the probable way of the introduction of sheep and goat ca. 5500-4500 B.C., after (Smith 1984, fig. 2). 5. The responsible animals are the hare or the rabbit (motif Н36D).

Жаба (или лягушка) (мотив Н36hh), хамелеон (Н36В) и ящерица (Н36С) в роли ответственных за появление смерти встречаются не только в Африке, но и в индо-тихоокеанском регионе. Подобных текстов там не так много, они не связаны с мотивом ложной вести (см. выше резюме текстов с мотивом «эгоистичное животное»), но их



африканские истоки возможны. Что касается Африки, то ящерица и хамелеон в роли протагонистов мифов, основанных на мотиве ложной вести, для нее наиболее типичны. Вместе с тем, и в Западной Африке, и у банту Центральной и Восточной (но не Южной) Африки «смертными» животными часто — примерно в одной трети случаев — являются также собака (мотив Н41), овца и коза (Н361).

В качестве героев африканских повествований собака, овца и коза могли появиться лишь после того, как они были одомашнены. На Ближнем Востоке собака известна с натуфа [Russell, Düring 2006: 79], коза и овца — с докерамического неолита Б, точнее с конца VIII тыс. до н.э. [Byrd 2005: 240; Ducos 1993; Garcea 2004: 111–113]. На юг Леванта скотоводство проникло почти на два тысячелетия позже, так что в Африку азиатские виды могли попасть не раньше VI тыс. до н.э. [Garcea 2004: 141]. Археология подтверждает, что в Магрибе, Киренаике и ливийской Сахаре мелкий рогатый скот появился в V тыс. до н.э., возможно, в VI тыс. до н.э., в центральной и западной Сахаре — в середине IV тыс. до н.э. [Garcea 2004: 117–125]. К югу от Сахары производящая экономика распространилась, как уже говорилось, в IV–II тыс. до н.э. Разводить скот в районах южнее Сахары люди стали с началом аридной эпохи, приведшей к опустыниванию более северных территорий и образованию коридоров, свободных от мухи цеце [Robbins 2006: 82]. Таким образом, даже в Северной Африке соответствующие мотивы в мифах могли появиться никак не ранее VI тыс. до н.э., а южнее Сахары — еще позже.

Точности ради следует упомянуть исключительно ранние палеолитические находки костей собаки в разных районах Евразии [Germonpré et al. 2009; Ovodov et al. 2011]. Маловероятно, но все же не исключено, что в палеолите обитатели Северной Африки тоже пробовали одомашнить собаку [Viegas 2009]. Однако эти ранние эпизоды приручения собаки не привели к ее широкому распространению и могли вообще не оставить следа ни в генофонде современных собак, ни в мифологии. Так это или нет, но крайне важно, что конфигурация ареалов распространения вариантов африканских версий «ложной вести» с козой и овцой, с одной стороны, и с собакой, с другой, одинакова. Отсюда можно заключить, что все три вида животных, скорее всего, попали в африканские мифы в результате одних и тех же исторических процессов, а, значит, не в палеолите, а значительно позже — время и место (Ближний Восток) одомашнивания мелкого рогатого скота сомнений не вызывают.

Коза и овца в роли протагонистов мифов о происхождении смерти, основанных на мотиве ложной вести, за пределами тропической Африки не зафиксированы. Собака, однако, известна в сибирских мифах — у хантов, северных селькупов и кетов (мотив НЗБА). При этом как в Сибири, так и в Африке, но не в других регионах мира, мотив ложной вести сцеплен с мотивом утоптанной могилы (Н1С): люди перестают возрождаться после того, как кто-то велит зарывать умерших в землю либо утаптывает землю на свежей могиле.

*Северные селькупы.* Бог послал собаку сказать людям, что, когда человек умирает, его надо положить на помост. Собака велела зарывать покойников в землю. Бог сбросил собаку на землю и велел питаться костями.

*Нъиманг* (Кордофан). Когда человек умер, Бог велел оставить тело на ночь, но кролик явился к людям раньше Бога и велел зарыть умершего. Бог сказал людям, что пусть умирают, раз послушались кролика.

*Игбо* (низовья Нигера). Бог послал собаку сказать, что умершего надо посыпать золой, он возродится. Собака уголяла голод и задержалась. Тогда Бог послал овцу, она тоже пришла не сразу, все перепутала и сказала, что мертвых надо закапывать.

Получается, что многие африканские версии «ложной вести», зафиксированные в полосе от Сьерра-Леоне и Кот-д'Ивуара до Кении и Танзании, обрели известную нам форму относительно поздно в результате евразийско-африканских контактов. Замена традиционных протагонистов (заяц, ящерица, хамелеон, реже жаба или лягушка) на новых могла произойти непосредственно в Африке, но могла и раньше — еще на Ближнем Востоке, через который африканско-азиатские контакты в основном и осуществлялись.

Предположительная схема такова. «Ложная весть» вместе с другими «смертными» мотивами африканского происхождения 30 тыс. л.н. или около того попала в Южную — Юго-Восточную Азию. Более ранним мигрантам данный мотив не был известен: как указывалось, его нет в Австралии, а также в Индонезии и Океании, кроме одной нетипичной версии с Новой Британией. В Южной — Юго-Восточной Азии на основе принесенных из Африки повествований возникли новые, как имеющие прямое отношение к объяснению смертной природы людей, так и другие. Эти новые

повествования распространились затем почти по всей Азии (следов связей сибирских мифологий с мифологиями Южной и Юго-Восточной Азии вообще очень много, но это тема отдельного исследования). Позже, уже в голоцене, новые варианты «ложной вести» вернулись в Африку, где смешались с традиционными.

Мотив ложной вести использован для объяснения смертной природы людей и у армян, причем как в одном из двух армянских вариантов, так и у вьетов и черных таи в искажении сообщения виновата змея. Учитывая географическое положение Армении, не исключено, что «ложная весть» проникла в Азию не по побережью Индийского океана, а через Синай и Переднюю Азию. Это предположение, сделанное на основании одних лишь фольклорных данных, конечно, гипотетично. Здесь следует ожидать результатов генетических исследований, которые пока тоже не настолько точны, чтобы определить маршруты миграций детально.

Полного подтверждения предлагаемым реконструкциям мы никогда не получим. От древнейшей мифологии Ближнего Востока, Средней Азии и Ирана сохранились лишь отрывочные сообщения в ранних письменных текстах. Отсутствие в них мотива «ложной вести» ничего не доказывает и не опровергает, тем более что диффузия азиатских мотивов в Африку через переднеазиатский регион могла происходить как одновременно с диффузией азиатских видов домашних животных, так и позже. Но в пользу того, что диффузия имела место и шла с севера на юг, а не с юга на север, можно привести доводы, основанные на сравнении некоторых вариантов древних и более поздних текстов.

Согласно одной из армянских версий, записанной в Карабахе, Бог послал крылатую змею сказать людям, что умерший должен износить саван и вернуться домой, т.е. возродиться, а змея велела человеку износить камень (надгробье), что практически невозможно. Бог наказал змею, лишив крыльев [Арутюнян 2007: 37]. По другой версии, послание сходным образом искажил ворон, за что Бог велел ему отныне питаться падалью [Назарянц 1878: 10]. Понятно, что ворон и змея выступают как персонажи, которые способны друг друга заменять при сохранении основного смысла текстов на соответствующий сюжет. Именно эта связь образов (как змеи, так и ворона) с темой смертности человека позволяет реконструировать эпохальные процессы изменения сюжетно-мотивного состава евразийских мифологий. Образ ворона как существа, ассоциируемого со смер-

тью, столь привычный для европейских культур, в некоторые южные районы, видимо, проник относительно недавно. Картографирование показывает, что ареал «ворона смерти» на протяжении тысячелетий расширялся.

Мотив ворона, пролившего эликсир бессмертия на деревья вместо того, чтобы принести его человеку, и другие мотивы, противопоставляющие воронов людям как бессмертных смертным или характеризующие их как виновников смертности человека, в Евразии распространены от Приморья и Монголии до Ирландии и Египта, но в южных областях Старого Света почти не известны (рис. 16). В Новом Свете «ворон смерти» знаком главным образом атапаскам (кучин, каска, тагиш, хикарилья), у которых данный мотив сцеплен с мотивом Н19: «ворон мешает охотиться» (ворон прячет промысловых животных, поскольку хочет, чтобы люди погибли от голода, и он тогда будет клевать глаза мертвецов). Кутенэ и береговые сэлиши (скагит), вполне вероятно, заимствовали подобные повествования от своих атапаскских соседей. В Южной Америке «ворон смерти» зафиксирован лишь в одной гвианской версии у карибов арекуна. Мотив «измена на небе» (F94), лежащий в основе текста арекуна, распространен от Гвианы до границы Канады и США, но лишь у арекуна персонажи, связанные со смертью, названы стервятниками. Вариант арекуна выглядит поэтому как случайное новообразование. В целом же в Африке южнее Сахары, в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии и в Южной Америке «смертными» животными являются рептилии и беспозвоночные.

В природе как врановые или другие крупные стервятники, так и змеи и беспозвоночные обитают почти повсеместно, поэтому связь темы смерти в северных традициях с образом ворона (стервятника), а в южных — с образом змеи нельзя объяснить одними лишь природно-климатическими факторами. Разные наборы фольклорно-мифологических мотивов на севере и юге Евразии скорее должны свидетельствовать о разном происхождении населявших эти регионы людей. Поскольку «ворон смерти» отсутствует на большей части Нового Света, этот мотив вряд ли был известен в начале эпохи заселения Америки, он был принесен туда более поздними группами континентально-евразийского происхождения — возможно, на-дене. Что касается юго-западной Азии, то и сюда, начиная со II тыс. до н.э., проникало население из более

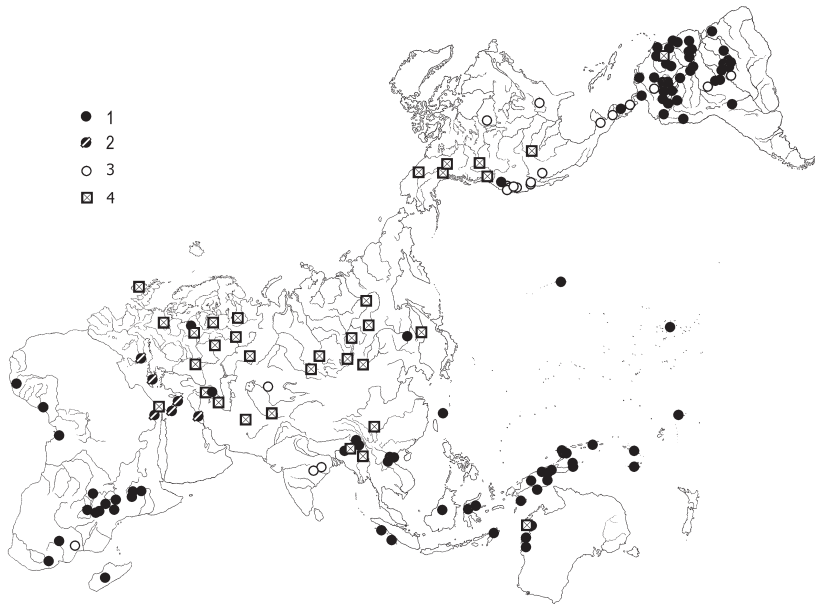


Рис. 16. Ворон и змей. 1. Ответственными за появление смерти или бессмертными являются рептилии или беспозвоночные, мотив Н5, фольклорные записи. 2. То же, древние тексты. 3. Укус змеи считается причиной первой смерти, но змеи не считаются ответственными за появление смерти (этот вариант также включен в мотив Н5). 4. Ответственным за появление смерти считается ворон; ворон пытается погубить людей; ворон бессмертен, приносит воду бессмертия (мотивы Н6С и Н36ff).

Fig. 16. The raven vs. the serpent. 1. The reptiles or invertebrates are responsible for the mortal nature of man, motif Н5, folklore records. 2. The same, ancient texts. 3. The snake's bite is the reason of the first death but the snakes are not considered directly responsible for the origin of death. 4. The raven (crow) is responsible for the mortal nature of man, or attempts to annihilate the humans, or is considered to be immortal, or brings water of immortality (motifs Н6С and Н36ff).

северных областей — сперва индоевропейцы (по крайней мере, индоарии и иранцы), а затем тюрки и монголы. Поскольку для Передней Азии мы располагаем относительно ранними письменными памятниками, сравнивая древние и поздние тексты, можно оценить направленность изменений.

В записанных в XX в. ближневосточных фольклорных повествованиях, восходящих в конечном итоге к позднеантичному «Роману об Александре», Искандер Двурогий отправляется в страну тьмы искать источник бессмертия. Для этого он вступает в дружеские отношения с властителем этой страны. Александр либо достает воду, но затем теряет ее, либо один из его спутников тайком купается в источнике, но скрывает это от остальных и убеждает Александра вернуться [El-Shamy 1980, № 23: 137–138, 271]. Нет ни малейших сомнений в том, что общая схема рассказа перекликается с заключительными эпизодами «Гильгамеша». Это особенно очевидно в персидском повествовании. В нем рассказывается, что на западе в покрытой вечной тьмой местности Зуомат близ горы Каф есть источник с живой водой, но почва вокруг горячая, пройти туда можно лишь с согласия Хави Хизра. Тот дал разрешение Александру и его сорока всадникам, объяснив, как не обжечь по пути ноги. Александр наполнил сосуд, а выйдя в светлый мир, повесил сосуд на ветку. Прилетел ворон, напился воды, опрокинул сосуд, жидкость пролилась на деревья, в результате чего кипарис и сосна стали вечнозелеными, а ворон — бессмертным [Donaldson 1938: 92].

Эта история, записанная сто лет назад в Хорасане, очень похожа на другую, всем известную, которая много раньше была записана в Месопотамии. Они различаются главным образом видовой принадлежностью похитителей бессмертия: в тексте из Хорасана речь идет о вороне, а в «Гильгамеше» — о змее. Поскольку ворон (или ворона) как виновник смертности людей зафиксирован и в египетском фольклоре недавнего времени (мотив H36ff), разница между «Гильгамешем» и текстом из Хорасана не ареальная, а временная. За прошедшие тысячелетия в регионе Передней Азии ворон почти совершенно вытеснил змею в качестве образа, преимущественно связанного с представлениями о смерти и бессмертии. Два варианта, зафиксированные армянским фольклором, похожи, но вместе с тем соответствуют разным эпохам в эволюции сюжетно-мотивного состава фольклора Юго-Западной Азии. Замена змеи вороном отражает глубокие изменения в культуре региона, произошедшие за последние три-четыре тысячи лет. Их содержанием было распространение из глубин континентальной Евразии таких мотивов, которые ранее на Ближнем и Среднем Востоке известны не были.

В обзоре текстов, содержащих мотив ложной вести, мы до сих пор не упомянули один уникальный и ареально изолированный от

других. Речь идет о литовском варианте, который был бы более уместен в тропической Африке. Его близость к африканским очевидна из сравнения двух резюме.

*Литовцы.* Бог послал улитку сказать людям, что они не будут умирать, а ящерицу — сказать, что будут умирать. Ящерица принесла весть первой, поэтому люди смертны.

*Суточвана* (банту Южной Африки). Боги посылают черепаху сказать людям, что те будут оживать после смерти, затем посылают ящерицу сказать, что тела умерших должны разлагаться. Ящерица прибегает первой. Черепаха от страха перед людьми втягивает голову и конечности, покрывается панцирем.

Литовский вариант кратко пересказан в аналитической работе [Кербелите 2001: 102]. Ее автор любезно сообщила, что текст был записан в 1940 г. при не выясненных в точности обстоятельствах и аналогий в литовском фольклоре не имеет. Соответственно мы не можем исключать какую-то ошибку или даже мистификацию. Но если принимать литовский вариант, что называется, *at the face value*, то перед нами может быть реликт древнейшего наследия ранних сапиенсов, расселившихся по Европе из Африки через Переднюю или Среднюю Азию.

## Глава 2

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРОЗДАНИИ, СВЕТИЛАХ И АТМОСФЕРНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

### Солнце и его дети

Представления о солнце и луне, а также о радуге составляют вторую после объяснений смертной природы человека группу этиологических мотивов, общих для Африки и для индо-тихоокеанского региона, прежде всего для Южной и Юго-Восточной Азии. Поскольку речь идет о заметных и значимых явлениях окружающего мира, нет ничего удивительного в том, если именно эти образы могли оказаться использованы в повествовательных текстах ранних сапиенсов.

Один из соответствующих мотивов, «человек и светила», имеющий отношение и к теме смертности человека, уже упоминался. Мотив этот не обнаруживает, однако, аналогий за пределами Африки и представлен практически лишь у банту. Зато ареальное распределение другого мотива или, точнее, кластера связанных друг с другом мотивов (A41: «Солнце съедает своих детей», M104: «якобы убитые родственники», M105: «якобы убитая мать», M105A: «якобы убитые дети»), является одним из важнейших свидетельств древнейших связей мифологий Южной и Юго-Восточной Азии и Австралии с африканскими.

Начнем обзор с азиатской стороны.

Более полувека назад работавший на Филиппинах немецкий католический миссионер и антрополог Рудольф Раман обратил внимание на сходство одного местного текста с записанными у неарийских народов Индии и у народов Малаккского полуострова. В филиппинском варианте рассказывается о том, как Луна уговаривала Солнце уничтожить его детей, поскольку они излучали сильный жар, а Луна опасалась за жизнь собственных детей-звезд. Оба светила договорились избавиться от детей, но своих Луна спрятала за облаками, а Солнце собственных детей действительно истребило.



С тех пор Солнце преследует Луну, но нанесенные им раны залечиваются, а Луна соответственно то старится, то растет. О том, что Солнце находится далеко от Луны и ей нет необходимости прятаться, Луну предупреждает ее старшая дочь — Утренняя и Вечерняя звезда [Rahmann 1955]. Мифы народов Индии и Малаккского полуострова, которые Раман привлек для сравнения, в основном аналогичны филиппинскому.

Никаких исторических выводов Раман из своих наблюдений не сделал, да и не мог сделать, учитывая как степень его осведомленности в области фольклора и мифологии, так и уровень тогдашних знаний о прошлом региона.

Филиппинский миф, поразивший Рамана параллелями с Индией и Малаккой, был опубликован в популярном издании без указания на происхождение текста. Имена персонажей (Агао — Солнце и Вуан — Луна) не оставляют сомнений в том, что язык оригинала — филиппинский, но какой именно, сказать трудно. Есть еще один текст аналогичного содержания, переведенный с тагальского, но также заимствованный из популярного издания [Рыбкин 1975, № 109: 261]. Оба текста похожи во всех главных деталях и, скорее всего, восходят к одному оригиналу. Видимо, этот оригинал был записан именно у тагалов, хотя исключать возможность перевода с какого-то другого языка сначала на тагальский, а уже потом — на русский или английский, тоже нельзя.

Если бы территориально ближайшими к филиппинскому варианту были записи, сделанные на Малаккском полуострове, возможность ошибки или мистификации нельзя было бы сбрасывать со счетов: на самих Филиппинах миф о съеденных детях Солнца более ни разу не был отмечен. Однако существуют надежно зафиксированные версии с Сулавеси, которые обнаруживают явные параллели у Рыбкина и Рамана. Раз сюжет был знаком австронезийцам Сулавеси, оснований сомневаться в аутентичности филиппинского варианта нет. На Сулавеси миф о съеденных детях Солнца отмечен у разных групп тораджа.

**Западные тораджа.** Солнце и Луна договорились убить своих детей. Луна своих спрятала, а затем выпустила — это звезды. Солнце своих детей на самом деле изжарило.

**Восточные тораджа.** Солнце и луну обычно считают супругами, но есть и представление о том, что оба светила —

женщины. Когда Солнце выходило со своими детьми, люди умирали от жара. Луна обещала помочь людям, спрятала своих детей-звезд в бамбуковый сосуд, сказала Солнцу, что дети (как лишняя ноша) только мешают. Солнце поместило своих детей в сосуд, они там погибли от жара, а Луна выпустила своих на небо. С тех пор Солнце гонится за Луной. Один ребенок Солнца спасся, это Утренняя Звезда.

У западных тораджа есть еще два текста, объясняющих отсутствие у Солнца детей. В первом рассказывается, что Солнце — муж, а Луна — жена, у них много детей-звезд. Дети ходят по небу с матерью, а пойдя они с отцом, жар стал бы невыносим. Согласно другому тексту, Солнце и Месяц — мужчины, у каждого свои дети. Один человек истребил детей Солнца (не указано, как именно), поскольку на земле от них было слишком жарко. Солнце из зависти пытается убить и детей Месяца (т.е. звезды), но тот велит им выходить, лишь когда Солнца на небе не видно.

С другими подробностями миф о детях Солнца и Луны представлен у австронезийских народов западной Индонезии — батаков Суматры и обитателей острова Ментавай.

**Батаки.** У Солнца было семеро сыновей, и когда они стали светить все вместе, земля загорелась. Люди послали к Луне ласточку с просьбой о помощи. Луна спрятала своих сыновей, люди дали ей извьезь, бетель, табак — все, что нужно для жвачки «сири», от которой слюна краснеет. Луна сказала Солнцу, что съела собственных детей, показала семь мисок с их кровью, но на самом деле в них была жвачка. Когда Солнце тоже съело своих сыновей, Луна своих выпустила на небо. Солнце напустило на Луну духов, которые с тех пор вызывают лунные затмения. Другие духи, соратники Луны, вызывают затмения Солнца.

**Ментавай.** Солнце и Луна — женщины, у обеих было много детей, от детей Солнца исходил чрезмерный жар. Чтобы спасти людей, Луна спрятала своих детей и, вымазав рот красным соком, сказала Солнцу, что съела их. Солнце съело своих детей, а вечером показались дети Луны — звезды. Солнце ударило Луну ножом, теперь та видна по частям (фазы луны). Луна ударила Солнце, теперь край Солнца зазубрен, а Солнце с Луной не встречаются.

А. Кюн упоминает, подробно не пересказывая, еще один текст, записанный в XIX в. А. Бастианом на Яве [Kühn 1936: 74].

На полуострове Малакка варианты рассматриваемого сюжета были известны всем обитателям внутренних районов — малайцам-аборигенам, сеноям и семангам.

**Мантра** (малайцы-аборигены). 1. Солнце и Луна — женщины, Звезды — дети Луны. Луна договорилась с Солнцем съесть своих детей, спрятала своих, а Солнце своих действительно съело. Если бы Солнц было столь же много, как звезд, стояла бы нестерпимая жара. Солнце до сих пор гонится за Луной, а когда нагоняет, происходит затмение. Днем Луна продолжает прятать своих детей. 2. Было три Солнца — жена, муж и ребенок, кто-нибудь из них всегда находился на небе. То Энтах попросил Луну спрятать у себя во рту своего мужа Вечернюю Звезду и детей-звезд, предложить Солнцу проглотить своих мужа и детей. Солнце так и сделало, а узнав правду, сказало, что проглотит Луну, если та окажется на ее тропе. В этом причина затмений.

**Джехаи** (семанги). Солнце — женщина, Месяц — мужчина, у каждого много детей, таких же, как их родители, из-за детей Солнца на земле страшно жарко. Месяц решает помочь людям, прячет своих детей под мышкой, говорит Солнцу, что съел их, советует поступить так же. Когда Солнце съедает своих детей, Месяц вновь выпускает своих — звезды.

**Кинтак** (семанги). Луна и Солнце — старшая и младшая сестры. Луна прячет своих детей в узле волос (hair-knot) на голове, говорит Солнцу, что проглотила их. Солнце пожирает своих детей. Если бы этого не случилось, люди не смогли бы пережить жар многих солнц. С тех пор Солнце пытается схватить Луну и спрятать у себя под мышкой, но отпускает, услышав с земли шум, производимый людьми во время затмений.

**Сакаи** (сенои). Луна сказала Солнцу, что люди не в силах вынести жар его детей. Пусть оно их съест, а она съест своих детей. Но Луна лишь спрятала своих детей-звезд. С тех пор Солнце при встрече нападает на Луну, вызывая затмения. В записи Шебесты, на которую ссылается Раман, есть уточнение: Луна спрятала детей у себя под мышкой.

В Индии много текстов зафиксировано среди как южных, так и северных мунда (бондо, сора, хо, бирхор, санталы, тури), а также у бхуйя и байга, сейчас перешедших на языки индоарийской и частично дравидской семьи, но в прошлом, вероятно, мундаязычных. Текст байга существенно отличается от прочих, но мотив съеденных небесным светилом младших родственников в нем тоже присутствует.

**Хо.** У Солнца было столько же детей, сколько и у Луны, чьи дети — звезды. Чтобы умерить жар, Луна с Солнцем договорились съесть своих детей, но Луна своих спрятала, а Солнце своих действительно съело (пол Солнца в пересказе текста не уточняется). Солнце расколело Луну надвое, и с тех пор она раскалывается и снова срастается, а ее дочери-звезды сопровождают ее.

**Тури.** Луна боялась, что жар ее сестры Солнца погубит ее детей, поэтому она спрятала их в глиняный горшок. Когда сестра поинтересовалась, где ее дети, Луна ответила, что съела их. Тогда сестра-Солнце тоже съела своих детей. Ночью Луна выпустила своих детей на небо, они стали звездами. Теперь с Солнцем больше нет ее детей, и она не встречается с Луной.

**Санталы.** Солнце и Луна — муж и жена, звезды — их дети, которых они поделили. Сначала днем звезд было столько же, сколько ночью, от них исходил ужасный жар. Луна спрятала своих детей под корзиной, сказав, что съела их. Солнце своих детей тоже съело, так что из дневных звезд остались лишь две — Утренняя и Вечерняя. Увидев, что его обманули, Солнце расколо Луну пополам, поэтому она теперь светит слабее Солнца и ее фазы меняются.

**Бирхор.** Солнце и Луна — брат и сестра, у обоих много детей. Из-за детей Солнца на земле страшно жарко. Луна решает помочь людям, прячет своих детей, говорит Солнцу, что съела их, советует поступить так же. Солнце съедает своих детей, тогда Луна вновь выпускает своих — это звезды. Дети Солнца — самые яркие звезды, среди них выжившая Утренняя Звезда.

**Бондо.** 1. Сначала Солнце постоянно совокуплялось с Луной, почти не выходило освещать землю, каждый день рождался ребенок. Солнце любило только сыновей, а Луна — дочерей. Чтобы заставить Солнце светить, Махабраху дал

Луне жевать бетель. Когда Солнце вернулось голодным, Луна показала свои красные губы и сказала, что съела своих дочерей, хотя сама спрятала их в прическе. После этого Солнце съело сыновей, а Луна выпустила дочерей, и Солнце разбило ей голову. Махабрабху велел обоим никогда не встречаться, освещать землю. 2. Сестры Солнце и Луна жили вместе, у Солнца детей было больше. Луне стало жалко делиться едой с детьми сестры. Она спрятала своих детей в волосах, сказав, что ее лицо распухло от ожога, а детей она съела. Сестра-солнце поверила и тоже съела своих, Луна же со своими детьми убежала. Солнце от гнева стало горячим.

**Сора.** Солнце и Месяц — братья, у обоих было много детей. Из-за множества маленьких Солнц на земле стоял нестерпимый жар. Месяц спрятал своих детей (это звезды) в сундук, вымазал рот красным древесным соком, сказал, что съел детей. Когда брат-Солнце съел собственных детей, Месяц своих выпустил. Брат-Солнце наслал на Месяц змея, который глотает его раз в год. Это не всегда видно, но если видно, то люди бьют в барабаны и палят из ружей.

**Бхуйя.** Луна ела плод, сказала Солнцу, что ест своих детей. Солнце съело своих, лишь один убежал в виде молнии. Солнце прокляло Луну, велел ей умирать и оживать. Луна велела одному глазу Солнца лопнуть. Восемь месяцев Солнце не моет свой глаз, а когда промывает, делается очень жарко.

**Байга.** У Солнца было одиннадцать братьев, у Луны одиннадцать сестер. Братья Солнца и сестры Луны не смогли пожениться, тогда Солнце предложило их съесть. Луна съела сестер, а Солнце спрятало братьев за щеками. Луна не смогла отрыгнуть сестер, лишь сплюнула, капли ее слюны превратились в звезды. Теперь Луна трудится постоянно, лишь один день каждый месяц у нее месячные, но каждый из братьев-Солнц трудится лишь один месяц в году. Если бы они вышли все вместе, мир бы сгорел.

Из резюме ясно, что пол светил (мужской или женский) и их взаимный статус (супруги или сиблинги) легко меняется от текста к тексту, так что для межрегиональных сопоставлений эти мотивы несущественны. Есть, однако, более специфические мотивы, которые в индийских повествованиях идентичны представленным в малаккских и индонезийских вариантах. Речь идет, во-первых, о раскраске, с помощью которой Луне удается убедить Солнце,

что ее рот в крови; во-вторых, о Венере как о последней из «дневных звезд» — детей Солнца; в-третьих, о том, что Луна прячет звезды в своей прическе. Тексты на данный сюжет встречаются и у дравидов центральной Индии — ораонов, муриа, кондов, бинджваров, бхаттра. Большинство вариантов совпадает с характерными для мунда.

**Ораоны.** Семеро братьев-Солнц плавил землю своим жаром. Луна притворилась, будто съела своих детей-звезд, убедила Солнце сварить своих братьев и съест.

**Конды.** 1. После потопа появилось семь солнц, вода быстро высохла, но теперь страшный жар грозил все уничтожить. Луна притворилась, что съела своих детей, вымазала рот красным. После этого Солнце съело своих братьев-солнц, а ночью Луна вывела своих детей-звезд на небо. 2. Капанатали бросил в небо зеркало, превратив его в семь солнц и семь лун. Мир загорелся от жара. Нирантали поймала шесть лун, спрятала их у себя в волосах, а солнцам сказала, что съела их. Тогда солнца разрешили ей съест шестерых из них. Шесть лун Нирантали зарыла, остались одно Солнце и одна Луна. 3. Жар Солнца и его детей делал жизнь невозможной. Луна спрятала своих детей в волосах, сказала, что съела их. Тогда Солнце действительно съело своих детей. Иногда Солнце настигает Луну и сажает на время в тюрьму, наступает затмение. Иногда Луна со своими детьми заключают в тюрьму Солнце.

**Муриа.** Махапуруб сделал по зеркалу для себя и для жены, превратил свое в Солнце-мужчину, ее — в Луну-женщину. Дети Луны и Солнца были подобны своим родителям, на земле царил нестерпимый жар. Махапуруб спрятал Луну в яме, Солнце пришло искать жену, Махапуруб заговорил ее голосом и предложил съест детей. Солнце так и поступило, а Луна спрятала своих детей за щеку. Чтобы больше у Солнца с Луной дети не рождались, Махапуруб велел им ходить отдельно. Раз в месяц Солнце встречает Луну, но у той в это время месячные.

**Бинджвары.** Когда у Солнца родились дети, боги испугались, что мир сгорит. Они попросили его сестру Луну позвать брата в гости, накормить бататом и сказать, что это плоть ее детей. Затем будет достаточно sprysнуть водой их кости, и дети якобы оживут. Солнце так и сделало, и его дети стали духами, которые время от времени нападают на Луну, вызывая затмения.

**Бхаттра.** Солнце — брат, Луна — сестра, у обоих дети. Луна отдала свою дочь за сына Солнца, а тот не отдал свою за сына Луны. Оскорбленная Луна спрятала своих детей, сказала, что убила их. Солнце убило своих детей, а дети Луны вернулись, но появляются только вместе с матерью, чтобы Солнце их не убило.

Рассказ о съеденных детях Солнца должен был быть известен предкам мунда, поскольку хорошо представлен у представителей как южной (сора и бондо), так и северной ветвей этой языковой семьи, хотя территориально эти ветви разобщены. У дравидов Средней Индии данный сюжет распространен не менее широко. В то же время его нет ни у южных дравидов, ни у большинства австроазиатов. Помимо мунда, миф о гибели детей Солнца зафиксирован у аслийцев (семангов и сеноев), но не у носителей других ветвей монкхмерских языков, к которым аслийские относятся. Различные материалы, в том числе данные топонимики, указывают на то, что до австронезийцев на Суматре и, возможно, других островах западной Индонезии, включая Калимантан, были распространены языки австроазиатской семьи, близкие аслийским [Donohue, Denham 2010: 233; Urban 2010: 575]. Однако в пользу проникновения этих языков на Сулавеси и тем более на Филиппины нет никаких свидетельств.

Таким образом, отдельные очаги распространения в Азии мифа о съеденных детях Солнца с ареалами известных языковых семей не совпадают. Зато они локализованы в точности вдоль маршрута миграции в регион ранних сапиенсов, который реконструируется по данным генетики (рис. 17).

В Австралии историй о Луне, обманом заставившей Солнце уничтожить своих детей, нет. Однако на юго-востоке в районах, наиболее удаленных от Индонезии, записаны тексты, которые на индонезийские и южноазиатские похожи частично. У вонгхибон (Новый Южный Уэльс) птица типа индюшки или дрофы уговорила эму отрезать себе крылья и съесть своих птенцов, оставив лишь одного. Когда обман раскрылся, эму швырнула в обидчицу оставшееся яйцо, оно долетело до неба и стало Солнцем. У юалараи и других групп этого региона яйцо бросает не эму, а ее противница, на небе оно воспламеняет кучу хвороста, от которой с тех пор и исходит солнечный свет. Превращение брошенного яйца в Солнце в австралий-

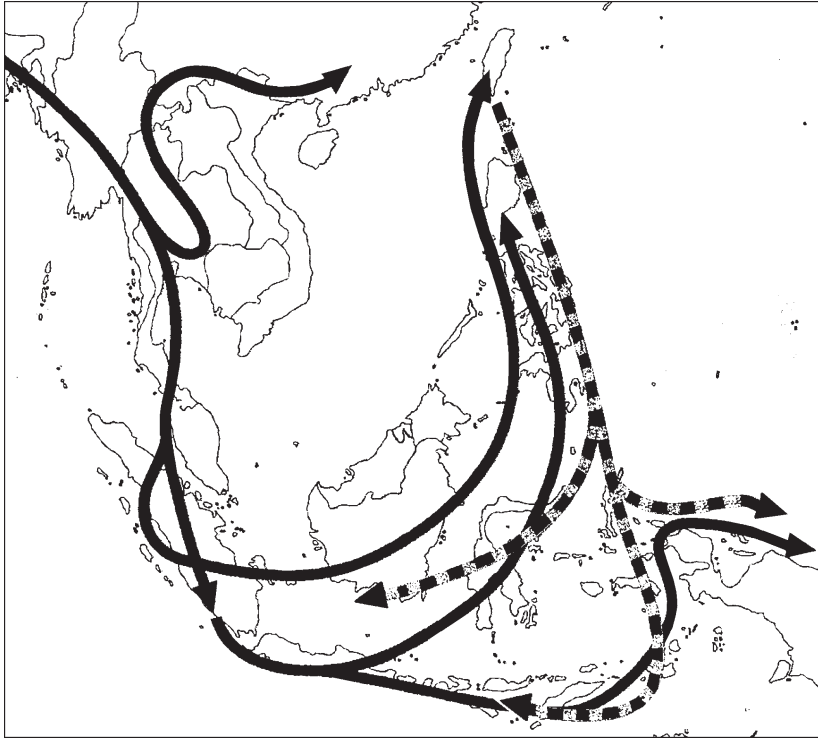


Рис. 17. Древние миграции в Юго-Восточной Азии. Сплошной линией показан генетический след заселявших регион ранних сапиенсов, пунктиром — распространение австронезийских языков [Donohue, Denham 2012, fig. 1].

Fig. 17. Prehistoric migrations in the Southeast Asia. Solid line: the genetic trace of the early Sapiences; dotted line: the spread of the Austronesian languages. After (Donohue, Denham 2012, fig. 1).

ских вариантах ничем не мотивировано, так что в этом эпизоде можно видеть отголосок истории о ссоре Солнца с Луной. Но даже если этиология появления Солнца попала в данный сюжет совершенно случайно, его основа (одна птица делает вид, что убила своих птенцов, а другая верит ей и действительно убивает своих) представлена в Австралии как на юго-востоке, так и на севере и западе континента и имеет параллели в Африке южнее Сахары (рис. 18).



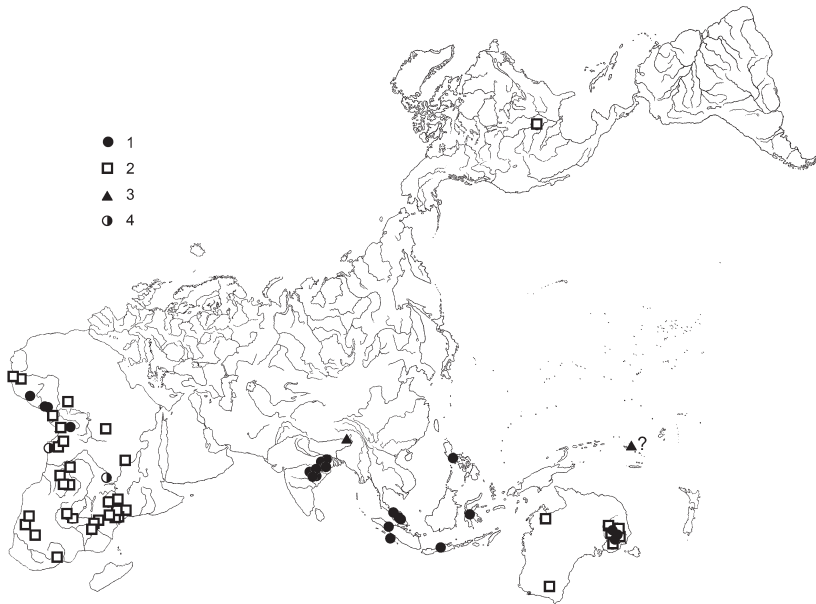


Рис. 18. «Солнце съедает своих детей». 1. Двое персонажей договариваются убить своих близких родственников. Один из них прячет своих, а другой действительно убивает (мотив M104). Один из персонажей или единственный оставшийся не убитым ребенок — солнце (мотив A41). 2. То же, но протагонисты повествований не светила, а животные или птицы. 3. То же, но персонажи антропоморфны. 4. Дети Солнца были столь же многочисленны, как дети Луны, т.е. звезды, но погибли по ее вине (без других подробностей).

Fig. 18. «Sun swallows her children». 1. Two persons agree to kill their close kin. One tells another that he or she has killed them. Another believes and agrees to kill his or her own children, mother, etc. (motif M104). One of the persons or the only surviving child is the Sun (motif A41). 2. As in (1) but the protagonists are not celestial bodies but birds or animals. 3. As in (1) but the protagonists are anthropomorphic. 4. The Sun's children were as numerous as the Moon's children were as numerous as the Moon's children were but perished because of the Moon (no other details).

Бушменские тексты повествуют о конфликте страуса и дрофы и ничем существенным от австралийских не отличаются. О возникновении солнца из брошенного яйца речь в них не идет, но и в Австралии эта подробность, как было сказано, характерна только для

Виктории и Нового Южного Уэльса. Вот два примера (мотивы M104, M105A).

*Бушмены кунг.* У страуса много детей. Птичка *хейше* отослала своих детей, сказала, что съела их, предложила убить детей страуса. После того как они вместе зажарили и съели всех страусят, хейше объявила, что обманула страуса. Тот подкараулил хейше, схватил за ногу, хейше упала, разбилась горшки с водой и стала бить страуса по ногам палкой. Оба превратились в птиц.

*Юаларай* (Новый Южный Уэльс). Эму была признана вождем птиц. Дрофа позавидовала, спрятала свои крылья, посоветовала эму тоже от них избавиться, ибо негоже вождю иметь то, что есть у всех. Когда эму отрезала себе крылья, дрофа показала свои. Тогда эму спрятала своих детей, оставив лишь двух. Она сказала дрофе, что остальных детей убила, и посоветовала дрофе сделать то же — будет легче вырастить оставшихся. Когда дрофа убила птенцов, эму показала своих. С тех пор эму выводит много птенцов, а дрофа только двух.

У части народов Африки героями аналогичных рассказов являются не птицы, а животные (коза и леопард, хамелеон и ящерица, заяц и гиена, заяц и лев, и т.п.), причем в большинстве африканских текстов одно животное предлагает другому убить не детей, а матерей (рис. 19). Такие повествования записаны преимущественно у банту (овимбунду, исанзу, саката, квири и др.), но есть также в Западной Африке (манканья, фон, коно, хауса) и у некоторых нило-сахарских народов (маба, ланко, шиллшук).

В Южной Азии вариант с убийством матери зафиксирован у мишми (тараон) — тибето-бирманцев Аруначал-прадеша. У родственных им апатани персонажи договариваются убить своих жен. Кроме того, на острове Аоба в центральной части Новых Гебрид записан рассказ о том, как персонаж по имени Тагарпо кормит пришедшего в гости Мера-мбуто свиной, а говорит, что испек свою мать. Когда Мера-мбуто испек свою, Тагарпо предложил ему сжечь его в яме, заранее выкопал подземный ход и спасся. Мера-мбуто тоже попросил себя сжечь и сгорел. Этот текст связан, скорее, не с мотивом «якобы убитые родственники», а с другим — «неумелое подражание» (M38). В нем нет важнейшего начального эпизода, ха-



Рис. 19. «Якобы убитые родственники», мотив M104. Два персонажа договариваются убить своих близких родственников. Один своих прячет, а другой действительно убивает. 1. Персонажи договариваются убить своих детей, мотив M105A. 2. Договариваются убить матерей (тсонга и апатани: жен), мотив M105.

Fig. 19. «Make believe killing of kinsfolk», motif M104. A person conceals his or her close relatives (children, mother, brothers) and tells that he or she has killed them. Another person believes and agrees to kill his or her own children, mother, etc. 1. Children killed, motif M105A. 2. Mother (Tsonga and Apatani: wife) killed, motif M105.

рактерного для мотива M104, когда персонажи договариваются убить своих детей или матерей. В то же время протагонисты мифа с Аоба, как и герои некоторых других меланезийских традиций, по своим характеристикам близки протагонистам повествований у тибето-бирманцев Аруначал-прадеша: все они антропоморфны и противопоставлены друг другу как «герой / трикстер» и «неудачник / противник». Мифы же апатани и мишми, в которых персонажи договариваются убить жен и детей либо матерей, вполне соответствуют африканским стандартам.

За пределами Африки, индо-тихоокеанской окраины Азии и Австралии вариант повествования, согласно которому персонажи договариваются убить собственных детей, зафиксирован только один раз — у оседл Великих Равнин Северной Америки (самка скусна обманывает самку опоссума). Случайное это совпадение или остаток традиции, принесенной из Азии, сказать невозможно.

Если австралийские варианты с зооморфными протагонистами больше всего похожи на бушменские, то мифы о съеденных детях Солнца, характерные для Южной и Юго-Восточной Азии, имеют наиболее близкие параллели в Западной Африке от Кот-д'Ивуара до севера Камеруна.

*Бауле.* Солнце предложило Месяцу для начала убить и съесть его, Солнца, мать, а вечером — мать Месяца. Они убили и съели мать Солнца, но когда настал вечер, Месяц отказался убивать свою мать. Теперь Солнце должно ежедневно трудиться, а Месяц то и дело гостит у своей матери и не виден на небе.

*Фон.* Луна предлагает Солнцу сбросить детей с неба на землю, прячет своих, набирает в мешок камней, вываливает их в реку. Солнце действительно топил своих детей. Когда Солнце узнает правду, Луна объясняет, что сила Солнца чрезмерна и лучше, если его дети станут рыбами, которых люди будут ловить. С тех пор светила враждуют.

*Эве.* Луна предложила Солнцу сначала съесть его детей, а потом — ее. Солнце согласилось, его детей съели. Своих же детей Луна спрятала в большом сосуде, а потом извлекла их оттуда — это звезды. У Солнца теперь детей нет. Поэтому Бог любит Солнце и не любит злую Луну.

*Вуте.* Луна и Солнце оба имели много детей (или много каких-то точнее не определенных сопровождающих их персонажей). Обидевшись на Солнце (*victime d'un mauvais tour*), Луна уговорила его убить своих детей.

Других подробностей в тексте вуте нет. Не исключено, что похожие варианты существовали у банту Габона (нкоми и кута) и у пигмеев Конго. В имеющихся текстах нкоми и пигмеев Солнце жалуется, что у него было бы столь же много детей, как у Луны (чьи дети — звезды), но Луна их погубила. У куте лишь говорится, что дети Солнца умирают от жары и голода, а у Месяца, женатого на Вечерней Звезде, много детей-звезд.

То, что африканские мифы о детях Солнца и детях Луны похожи на азиатские, было замечено еще до Второй мировой войны [Kühn 1936: 74], однако исследователей это наблюдение не заинтересовало. При сходстве основного мотива между азиатскими и африканскими мифами есть и существенное различие. В Азии Луна чаще всего подговаривает Солнце убить детей, чтобы спасти обитателей земли от невыносимого жара, тогда как в Африке и в Австралии поведение персонажей высокими помыслами не определяется. Намек на подобный мотив есть лишь в тексте эве, но развития он в Африке не получил.

Самый простой из возможных сценариев, объясняющих рассмотренные параллели, состоит, на наш взгляд, в следующем. Бушмено-австралийские аналогии (одна птица провоцирует другую убить своих птенцов) связаны с более ранней миграцией из Африки. Азиатско-африканские параллели, которые в Австралии не представлены или для которых там есть лишь отдаленная аналогия на юго-востоке, связаны с более поздней миграцией.

Однако на этом анализ данных материалов завершать рано, поскольку есть еще европейские тексты, содержащие некоторые элементы, сходные с азиатскими, хотя и не с африканскими.

Согласно записям, сделанным на Балканах в XIX–XX веках, мужчине-Солнцу пришлось отменить свадьбу, ибо выяснилось, что если он женится и его жена родит новые солнца, то жар на земле станет невыносимым (мотив А2С, «лишние солнца — дети главного»). Вот несколько вариантов.

**Болгары.** 1. Солнце решил жениться. Приехавший ёж положил своему ослу в кормушку камни вместо сена. Все удивились. Ёж объяснил, что когда у Солнца родятся дети, жар от многих солнц испепелит все живое, так что пусть осел привыкает есть камни. Солнце отказался от намерения жениться. 2. Солнце объявил о свадьбе с Луной, пригласил зверей. Другие спрашивают ежа, почему он сидит грустный, грызет камень. Ёж ответил, что угощение ему нравится, но он хочет заранее научиться питаться камнями, ибо, когда у Солнца появятся дети, на земле все сгорит. Солнце отказался от свадьбы. Звери рассердились на ежа, Солнце дал тому для защиты иголки. 3. Солнце собирается жениться на своей сестре Луне. Приехали сваты — все звери. Ёж бросил коню еду в кормушку, сидел молча, ответил собравшимся,

что свадьба состоится, если его конь съест свой корм. Ибо, когда народятся маленькие солнышки, на земле все сгорит — пусть конь учится питаться камнями. Испуганные звери решили сделать так, чтобы Солнце с Луной никогда не встречались. Существуют также болгарские варианты, согласно которым Солнце собирался жениться не на Луне, а на Денице (Утренняя Венера) или на девушке Грозданке.

**Македонцы.** 1. Солнце собрался жениться, но ёж сказал, что, когда родятся новые Солнца, жить станет невозможно. Животные решили, что свадьбы не будет, после чего Солнце погрузился в море. Петух стал петь, Солнце вынырнул и стал укорять: он, Солнце, топится, а тот поёт. Теперь Солнце выходит, когда поёт петух, а ежа Солнце проклял, и он днем прячется. 2. Когда Бог запретил Солнцу жениться, тот погрузился в море. Петух стал петь, Солнце вышел посмотреть, почему он поёт, и остался. 3. Когда Солнце решил жениться, мул сказал, что, если будет два солнца, все сгорит. Свадьбу отменили, а Солнце проклял мула, сделав его бесплодным.

**Сербы.** Солнце задумал жениться, всех пригласил на свадьбу. Ёж дал своему ослу камни — пусть учится ими питаться, ибо, когда у Солнца родятся дети, все сгорит. Солнце отказался от свадьбы.

В некоторых болгарских текстах свадьба Солнца оказывается отменена благодаря не ежу, а черту. Мотив катастрофы, грозящей земным обитателям в случае рождения у Солнца детей, в них тот же, что и в вариантах с ежом. Солнце просит у Бога разрешения жениться. Бог советуется с чертом, тот отвечает, что он — Бог, ему и решать. Бог посылает к черту пчелу. Она подслушивает, как черт велит своему ослу напиться из реки, ибо, когда Солнце родит детей, реки высохнут. Бог запрещает свадьбу.

В румынском тексте сохраняется мотив возможного появления множества солнц, но история переосмыслена в христианском духе. Бог посылает пчелу узнать у дьявола, следует создать одно солнце или несколько. Сидя у дьявола в волосах, пчела подслушала, как тот размышляет вслух. «Надо создать одно солнце, ибо несколько станут жечь жарче адского пламени и дьявол не сможет мучить (грешников)». Если бы солнца светили ночью и днем, люди бы не впадали во власть дьявола. Есть также повествования о несостоявшейся свадьбе Солнца, отмененной, однако, не из-за угрозы сожжения

мира, а из-за нежелательности incesta Солнца с его сестрой Луной. Бог разводит Луну и Солнце на небосводе, не велит им встречаться.

Сюжет несостоявшейся свадьбы Солнца в близком к балканским вариантам представлен и у литовцев. Узнав, что Солнце женится, лягушки решили, что дети от этого брака сожгут все живое, высушат водоемы. Они пошли к Богу жаловаться, но не застали его дома. Солнце наказало лягушек, лишив их своего тепла. Теперь лягушки боятся солнца и квакают только после заката. О прямых последствиях лягушачьей жалобы не говорится, но очевидно, что свадьба Солнца не состоялась.

Мотив «добрый советчик наказан» (С35А) связывает пересказанные выше тексты с тюркскими, записанными у казанских татар и у азербайджанцев Ленкорани. О свадьбе Солнца в этих случаях не говорится, но мотив предупрежденного космического бедствия имеется. Параллель с наказанием ежа в македонском и лягушек в литовском вариантах в этих случаях несомненна.

***Казанские татары.*** Луна и Солнце хотели стоять вдвоем на одном месте, созвали птиц и зверей, никто не возражал. Летучая мышь не согласилась, т.к. ветер будет дуть в одну сторону и деревья вырастут кривыми, хлеб не родится в тени. Солнце обозлилось, не разрешило летучей мыши летать днем [Замалетдинов 1992: 57].

***Азербайджанцы.*** Змея, Ветер, Вода и Солнце приходят к пророку Иисусу Христу. Змея хочет иметь ноги, Ветер — перестать дуть [т.к. он устал], Вода и Солнце — вечно оставаться в покое на одном месте. Иисус обещал выполнить просьбы, если красивая птица, которая должна пролететь мимо, сочтет их разумными. Птица советует просьбы отвергнуть, ибо, получив ноги, Змея истребит все живое, Ветер перестанет освежать воздух, веять хлеб и надувать паруса, стоячая Вода не будет орошать поля и вращать мельницы, Солнце, оставаясь на одном месте, лишит мир чередования ночи и дня (в одном месте будет вечная ночь, а в другом — вечный день). Отвергнутые просители собираются уничтожить птицу, она просит Иисуса ее защитить, тот превращает ее в летучую мышь, которая утоляет жажду собственным молоком, делает гнездо там, куда змеи не заползают, вылетает лишь с наступлением темноты, когда нет солнца и ветра [Багрий 1930.1: 236–239].

Мотивы «подслушанный секрет» (С29) и «мудрый еж» (С31) также связывают балканские тексты с характерными для степной зоны Евразии и сопредельных районов, к Индии они отношения не имеют (рис. 20).

Что же касается космического брака, который в случае осуществления грозит катастрофой (мотив С35), то в мировой мифо-

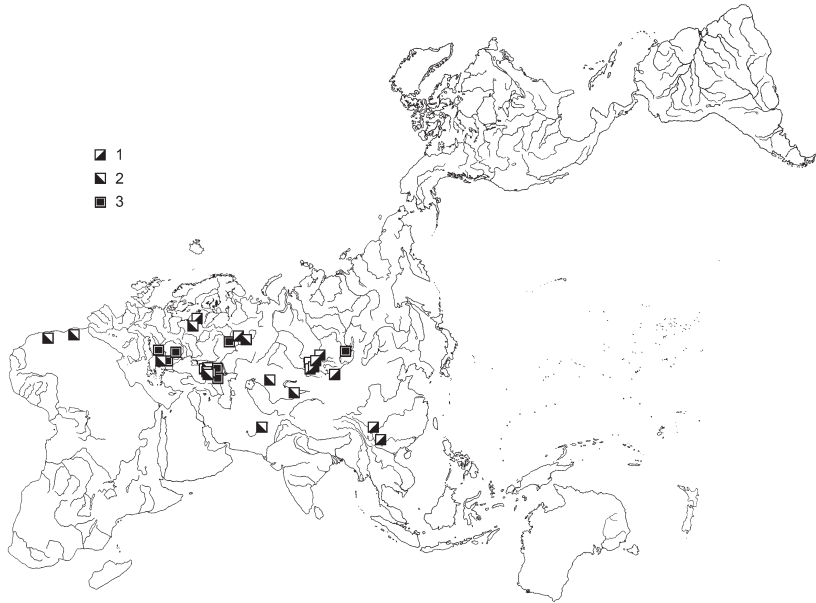


Рис. 20. 1. «Подслушанный секрет», мотив С29. Люди (Бог) узнают секрет, подслушав, как некий персонаж разговаривает сам с собой или с родственниками. Обычно до этого люди просят обладателя знаний поделиться ими, но когда тот приходит, он обижается и поворачивает обратно. 2. «Мудрый ёж», мотив С31. Ёж оказывается мудрее или умнее всех: он обладает знаниями, жизненно важными для существования людей, или обманывает опасного трикстера. 3. Присутствуют оба мотива.

Fig. 20. 1. «The offended possessor of knowledge» («listened in secret»), motif C29. People or God get to know a secret thanks to listening in on its possessor when he speaks aloud with himself or with his relatives. Usually before this the wise person had been asked to come and share his knowledge but was offended and went away. 2. «The smart hedgehog», motif C31. The hedgehog proves to be smarter than other animals (life on earth is saved thanks to him, he deceives a dangerous person, etc.). 3. Both motifs present.



логии он встречается значительно реже, чем остальные рассмотренные мотивы. Древнегреческий вариант [Apollo., III, 13, 4] приурочен к истории свадьбы Пелея и Тетис (Фетиды). Зевс не решился вступать в брак с морской богиней, узнав, что ее сын станет сильнее отца. Соответственно Тетис отдала смертному — Пелею. Помимо Литвы и Балкан, мотив отмененного космического брака представлен еще только в Южной Азии. Совпадение это вряд ли случайно, поскольку южноазиатские варианты также повествуют о судьбах богов и в этом смысле с древнегреческим сходны. Записи сделаны среди «племенных» народов Средней Индии — гондов, байга, пардхан. Языки гондов и пардхан относятся к дравидской семье, нынешний язык байга, как уже говорилось, относится к индоарийской семье, но раньше байга, вероятно, говорили на мунда.

**Гонды.** Небо-мужчина позвал богов на свадьбу с Землей-женщиной. Бхимсен решил, что если Земля и Небо поженятся, то они всех раздавят. Поэтому он создал петуха, объявившего о начале Кали-юги. Боги решили, что в эту эпоху тьмы брак состояться не должен. От упавшего на землю семени Неба родились птицы и насекомые.

**Пардхан.** Небо и Земля должны были пожениться, боги боялись оказаться раздавленными. Гуру Бахадео «шепнул на ухо» богине Дешири Мата, та родила Ветер, который отправился искать отца. Бог Бхимсен назвался отцом, Ветер на него в гневе бросился, Бхимсен выбил ему глаза, ослепший Ветер ищет отца до сих пор.

**Байга.** Земля должна была выйти замуж за Облако, боги испугались быть раздавленными. Поэтому Махадео создал Медведя и женил его на Земле. Медведь ласкает груди Земли — муравейники.

Вариант байга особенно интересен, ибо в нем, как и у древних греков, представлена фигура смертного «жениха-заместителя», которому отдали богиню, чтобы избежать ее брака с верховным небесным божеством. Отголосок мотива отмененного брака земли и неба сохранился также у тибето-бирманцев Арунучал-прадаша (группа миньонг), в мифе которых боги тоже боятся оказаться раздавленными, но решают проблему, оттолкнув небо подальше от земли.

Частичная аналогия мотиву опасного для богов и поэтому отмененного брака (мотив С35) есть в Западной Африке у моси (семья

гур). Ньяка (маленькая антилопа, наделенная в фольклоре мочи умом и сообразительностью) обещает дочь тому, кто принесет молоко буйволицы, шкуру леопарда и бивень слона. Заяц все это достает, но Ньяка отказывается дать ему дочь, чтобы потомок двух столь смысленных существ, как он сам и Заяц, не стал бы умнее самого Бога. Однако сходство этой истории с индийскими и балканскими вариантами случайное, ибо, хотя текст мочи имеет многочисленные параллели в своем регионе (мотив M56B), мотив брака, отмененного потому, что его последствия могут оказаться опасны, более нигде в Африке не зафиксирован.

Таким образом, в мифологии Балкан и Южной Азии — и больше нигде — обнаруживается сочетание двух редких и хорошо опознаваемых мотивов: «лишние солнца есть дети главного» и «космический брак не состоится».

Македонские варианты включают мотив, существенный для определения направления заимствований и их времени. В этом варианте спрятавшееся Солнце выманивает петух. Приведем для сравнения текст бирманских качин, который сочетает особенности, характерные для восточноазиатских мифов, о множестве уничтоженных стрелами солнц (мотивы A37, A37A; Yamada 2009a) с мотивом «горячих детей Солнца».

*Качин.* Брат-Солнце — отец девяти девочек-Солнц, у сестры-Луны много детей-звезд. Когда люди стали воровать рис, Солнце выпустил в наказание всех дочерей, дал собакам по девять хвостов, а полевым мышам по девять нор. Люди сделали лук, чтобы выстрелить в солнце живыми змеями, после чего вся семья Солнца спряталась. Петух договорился, чтобы Солнце разбросал своих дочерей, разбив их на части, которые тоже стали звездами [Gilhodes 1908, № 24: 691–693].

Петух как «выманиватель» спрятавшегося Солнца встречается и в фольклоре других народов, говорящих на тибето-бирманских языках и языках мяо-яо, а сам мотив «выманивания» могущественного персонажа (не обязательно петухом) в Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии распространен едва ли не повсеместно. Примерами служат описанное в «Кодзики» выманивание скрывшейся солнечной богини Аматерасу и текст бондо Средней Индии, резюме которого приведено ниже в разделе, посвященном мотиву «солнце в капкане».

Известно, что в Месопотамию домашние куры попали с востока через Иран в III тыс. до н.э. [Ehrenberg 2002: 53–54], после чего они, вероятно, достаточно быстро проникли в Европу. Настаивать именно на такой датировке распространения всего рассмотренного комплекса мотивов вряд ли стоит, но направление движения с востока на запад, учитывая азиатское происхождение домашних кур, крайне вероятно. На это же указывает и гораздо более широкое распространение и большее разнообразие мифов о множестве солнц в Азии, чем в Европе. Тюркские параллели (татары и азербайджанцы) пока не помогают решить проблему, но если удастся найти новые тексты с мотивом «добрый советчик наказан», именно они могут сыграть здесь ключевую роль.

Мотив С35 («добрый советчик наказан») есть и в Африке, а именно у нилотов западной Кении.

*Джолуо.* Солнце было таким горячим, что люди прятались от его лучей. Солнце стало драться с Месяцем, на лице Месяца остались следы. Создатель пожалел Солнце, решил дать ему сестру или брата, но паук сказал, что если будет два солнца, то люди погибнут; Солнце прокляло паука, велел выходить лишь в темное время суток.

Этот миф явно похож на евразийские варианты, но совершенно не похож на западноафриканские, в которых Луна подговаривает Солнце убить своих детей.

На основании приведенных материалов можно предложить следующую реконструкцию. Мотив персонажа, провоцирующего другого убить собственных детей (или других близких родственников), возник в Африке и оттуда был принесен ранними сапиенсами на территории, расположенные от Индийского океана к северу и к востоку. С учетом бушмено-австралийских параллелей понятно, что первоначально речь шла о двух крупных птицах. Затем, также еще в Африке, протагонистами повествования стали не только птицы или животные, но и светила. Этот вариант проник в Южную и Юго-Восточную Азию, но не в Австралию: на юго-востоке Австралии обнаруживаются лишь его отголоски. На основе принесенных из Африки элементов в Азии возник миф, в котором конфликт персонажей оказался наделен новым смыслом: дети Солнца должны быть уничтожены ради сохранения жизни на земле.

Как будет показано ниже, есть немало мотивов, которые, вероятно, возникли в Южной — Юго-Восточной Азии и оттуда попали в Африку. Однако история о Солнце, убившем своих детей, к их числу не относится. Утверждать так мы можем не потому, что в азиатских вариантах есть тема космической угрозы, а в африканских нет. В принципе допустимы обе гипотезы: и развитие сюжета при его переносе из Африки в Азию, и его упрощение при переносе из Азии в Африку. Однако австралийско-африканские параллели однозначно предполагают африканский центр формирования кластера мотивов, связанных с темой спровоцированного убийства детей. Соответственно гипотеза первоначального появления мотива «Солнце убивает своих детей» в Южной Азии гораздо менее вероятна, чем гипотеза первичности африканского центра.

Из Южной Азии мотив (потенциальной) опасности множества солнц попал в Европу, прежде всего на Балканы. Эти же регионы связывает мотив отмененного космического брака. Поскольку мотив отмененного брака есть в древнегреческой мифологии, соответствующие связи должны относиться ко времени не позже II тыс. до н.э. В пользу того же свидетельствует и наличие интересующих нас мотивов только у «племенных» народов Средней и Северо-Восточной Индии при отсутствии их у индо-арийских народов. Соответственно миграции индоевропейцев здесь вряд ли сыграли свою роль. Значительно вероятнее, что перед нами следы древней культурной диффузии с востока на запад, существо которой пока плохо понятно.

Связанные с этим процессом фольклорно-мифологические мотивы, имеющие отношение к интерпретации дневного светила, проникли из Азии не только в Европу, но и на северо-восток Африки (но не далее вглубь континента). Помимо упомянутого мифа джолуо, есть и другие факты в пользу подобного утверждения. В частности, ареал распространения мотива «обожженные солнцем» (I21) также включает, с одной стороны, нилотов (шиллук), а с другой — тибето-бирманцев северо-восточной Индии (лакхер, шан нага) и население островной Юго-Восточной Азии (рис. 21). Для Африки мотив I21 необычен, поэтому параллели с тибето-бирманскими и австронезийскими текстами заслуживают внимания.

**Шиллук.** Ночью солнце проходит с запада на восток по дну Нила. Тот, кому посчастливится утром быть там, где оно выныривает из вод, увидит маленьких красных людей.

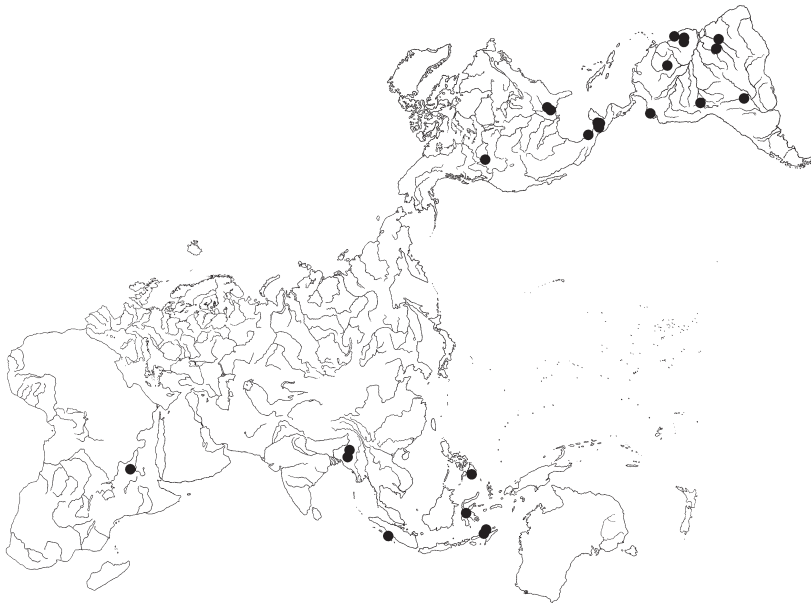


Рис. 21. «Обожженные солнцем», мотив I21. Обитатели подземного мира или страны на восходе (на закате) имеют рыжие (желтые) волосы и/или красную либо черную кожу и/или страдают от жара солнца, которое близко проходит мимо них.

Fig. 21. «Red-haired people scorched by the Sun», motif I21. People who live in the underworld, (often dwarfs) are scorched at the sunrise or sunset by the Sun who moves by at a short distance from them. They are red-haired, dark-skinned, etc.

**Лакхер.** Солнце — женщина, живет на востоке; маленькие черные карлики перед рассветом открывают ей ворота.

**Шан нага.** Черные карлики, которые не имеют анальных отверстий и питаются запахом пищи, по утрам открывают для солнца медные двери.

**Ментавай.** Когда солнце и луна спускаются на запад по небосводу, морской крокодил их проглатывает, но вскоре они появляются снова. Тогда живущие на западном краю мира красные люди бросают в раскрытую пасть крокодила клецки из муки таро.

**Западные тораджа.** Люди, живущие на востоке, до черноты обожжены жаром солнца, когда оно вступает в земной

мир через восточную дверь. Они используют солнечный жар, чтобы печь бананы. Если солнце медлит с восходом, то эти люди задерживают его, поскольку хотят успеть со стряпней. Чтобы солнце не проглотили рыбы, эти люди кормят их кузнечиками.

*Багобо.* Люди, живущие «у дверей солнца», очень черные. Чтобы спастись от солнечного жара, до полудня они прячутся в яме, оставив сосуды с подготовленным к варке рисом. К полудню рис сварен, люди вылезают, едят его и приступают к работе.

Из Азии мотив «обожженные солнцем», вероятно, был принесен в Новый Свет, но этой темы мы сейчас не касаемся.

### Солнце в капкане и пятна на Луне

Продолжим обзор африканских представлений о небесных светилах и аналогий этим представлениям на других континентах. Сразу же предупредим, что историческая связь между африканскими и неафриканскими образами и повествованиями, которые рассматриваются в этом разделе, менее вероятна, чем в случае с историей о погубленных детях Солнца. Соответственно для реконструкции древних миграций и контактов эти материалы менее существенны, нежели рассмотренные выше.

В Африке, в неарийской Индии и далее в Океании и Северной Америке (но не в Австралии) зафиксирован мотив поимки дневного светила в петлю или капкан (A38, Luomala 1940; 1965). Многочисленные океанийские и американские тексты очень похожи и явно восходят к одному первоисточнику [Березкин 2010б: 18–21]. Солнце в них всегда представлено антропоморфно, в виде мужчины. Обычно этот эпизод объясняет, почему солнце движется по небосводу с привычной для нас скоростью. В океанийских мифах до попадания в капкан солнце двигалось слишком быстро, а в американских — скорее нерегулярно или вообще не сходило с небосвода. Как в Океании, так и в Северной Америке мотив встречается не только в повествовательном фольклоре, но и в магической практике, когда нацеленная на солнце веревочная петля призвана замедлить его движение. Правда, в Океании этот связанный с магией вариант популярен, тогда как в Америке зафиксирован только на окраине своего ареала, у канадских эскимосов-иглулик.

Все африканские версии записаны в бассейне Конго у бантуязычных групп либо на границе Нигерии и Камеруна у «бантоидов» (джукун, чамба и др.) — народов, чьи языки в пределах макросемьи нигер-конго ближе других родственны языкам банту (рис. 22). Как и в Океании, мотив отражен в магической практике или по крайней мере в представлениях о действиях колдунов. У конго колдун ловит солнце или луну, мелом и красной краской что-то рисуя на земле в момент восхода светила. Достигнув зенита, светило оказывается пойманным, и если вокруг луны есть гало, значит, колдуны поставили в небе ловушку. В повествовательных текстах мотив нитяного капкана, силка также встречается. Так, в варианте *нкунду* герой Иянья желает продлить день, плетет силок, и солнце в него попадает. В то же время для Африки характерно отождествление солнца с копытным животным (мотив А33; ср. древнеегипетские представления о солнце-теленке), и оно тоже отражено в рассказах о поимке

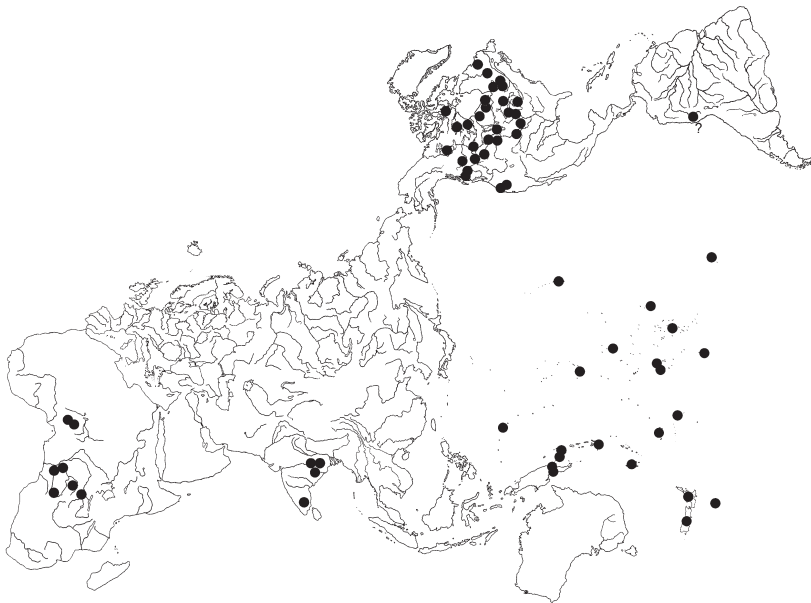


Рис. 22. «Солнце в капкане», мотив А38. Солнце попадает в силок, капкан, оказывается привязанным за веревку.

Fig. 22. «Sun caught in snare», motif A38. A person prepares a snare, loop, noose, etc. to catch the Sun and/or the Sun is caught in a snare, tied by a rope, etc.

светила. Например, согласно мифу *джукун* (бассейн Бенуа), на веявших зерно женщин упало солнце, одна схватила его, в руках у нее оказался барашек. Женщина привязала барашка у себя в доме, дом наполнился светом. Утром солнце не взошло. Царь приказал узнать, не прячет ли кто-нибудь что-либо странное. Женщина призналась, отпустила барашка, он поднялся в небо, солнце вновь засияло.

Поимка солнца, выступающего в облике животного, за пределами Африки встречается только в фольклоре дравидов и мунда Индии.

*Бондо.* Солнце странствовало в облике черного быка, люди поймали и привязали его. На ночь юноши пошли к девушкам, рассвет не наступал. Девушка дала юноше гриб. По дороге домой юноши увидели быка. Гриб упал, из него выскочил петух и запел. Бык сразу же оборвал веревку, рассвело, повсюду из грибов как из яиц вылупились птицы, запели. Теперь солнце встает при голосе петуха.

*Буйволорogie мариа.* Солнце посещало землю в облике черного быка. Человек его поймал и привязал. С тех пор половину суток темно.

В мифе южноиндийских *тода* солнце не воплощено в буйволе, а сидит на нем, но похоже, что это все тот же образ. Люди не верили, что мальчик Квото — бог. Тогда он зацепил каменной цепью солнце, привязал к дереву, на земле и в мире мертвых стало темно (точнее, Квото привязал буйвола, на котором солнце сидело). По просьбе богов Квото отпустил солнце, но после этого другие признали его могущество.

Поскольку мотив «солнце в капкане» приурочен к ограниченному числу ареалов, общее происхождение соответствующих индийских и африканских повествований достаточно вероятно. Направление диффузии, однако, неясно. Поскольку в текстах фигурируют домашние животные, палеолитическая древность не кажется вероятной. В то же время отсутствие мотива в Восточной Африке, через которую осуществлялись связи континента с другими регионами в бассейне Индийского океана, не позволяет построить конкретный исторический сценарий.

Подобный сценарий невозможно предложить и для мотива «жена Месяца» (рис. 23).





Рис. 23. «Жена Месяца», мотив I82C. Венера либо точно не идентифицированная звезда на восточном и / или на западном небосклоне считается женой Месяца.

Fig. 23. «Venus is the Moon's wife», motif I82C. Venus or another bright star seen near the eastern or western horizon is female and wife of the Moon.

Уже говорилось, что пол светил, особенно пол Луны / Месяца, в представлениях варьирует и определять дальние межконтинентальные связи на основе одного лишь этого признака невозможно. Региональные тенденции заметны, однако, и здесь. Так в северной Евразии и Австралии Солнце обычно выступает в облике женщины, а в Южной и Центральной Америке это почти всегда мужчина. В Африке Солнце чаще мыслится мужчиной, и тогда его женой бывает Луна. Если же Месяц — мужского пола, то он почти всегда женат на Венере или какой-то другой яркой звезде (мотив I82C).

Этот последний мотив прост и вряд ли во всех традициях восходит к одному источнику. В то же время картографирование показало его значительную стабильность. Образ Венеры как жены

Месяца представлен только в нескольких регионах мира, а именно в бантуязычной и Западной Африке, в Океании и северной Австралии (западная Меланезия, Маршалловы острова, Квинсленд, Арнемленд), на Балканах и в Восточной Европе и, наконец, в Южной Америке. Наиболее вероятно независимое появление данного мотива в основных ареалах его распространения.

Других ареально специфичных солярно-лунарных мотивов, которые бы связывали Африку с определенными областями за пределами континента, обнаружить не удалось. Значимо, однако, отсутствие некоторых мотивов, характерных для почти всего остального мира. В частности, мотив нападения на светила вызывающего затмения существа (A12) в Африке, как и в Австралии, крайне редок. У гур северной Ганы (вероятно, речь идет о касена) затмения луны вызывает кот (вряд ли древний образ), у пигмеев Габона — крокодилообразное чудовище, у суахили — змея. Мотив чудовища, вызывающего затмения не луны, а солнца, удалось обнаружить лишь на Коморах и у ливийских арабов. Наверняка какие-то материалы остались мне не известны, но ясно, что мотив нападающего на светила существа для континента не характерен, так что в эпоху ранних сапиенсов он вряд ли существовал.

Изредка в Африке встречается представление о существах, нападающих на солнце в то время, когда оно скрывается с небосвода. По представлениям бушменов нхаро, великаны-людоеды поджидают солнце на закате, а у чвана солнце ночью пожирает крокодил — примерно как змей Апоп в древнеегипетской мифологии. Чагга (банту на границе Кении и Танзании) рассказывали, что солнце на востоке защищают вечно бодрствующие люди, иначе его склевали бы птицы. Этот последний вариант может быть связан с мифом джолуо о людях, прятавшихся от солнечных лучей.

Несколько чаще в Африке для объяснения затмения светил встречается мотив борьбы Солнца с Луной (A14: бушмены, нгала, кута, бауле, фон, крачи, гур северной Ганы, джукун, бамбара, пигмеи мбути, теда). Этот мотив, однако, ареально неспецифичен и с примерно одинаковой частотой встречается по всему миру (чаще всего — в Мезоамерике). Характерный для Северной Евразии и Америки образ небесного хищника (волка, собаки, медведя, ягуара) в Африке совсем не известен. Также здесь совершенно отсутствуют тексты, в которых солнце или луна / месяц описывались бы как дети, подростки, молодые герои, чьи приключения на земле

заканчиваются их вознесением к небу (мотив А20). Такого рода повествования особенно характерны для эскимосов и американских индейцев, но, вероятно, возникли еще в Азии, поскольку у бирманских качин и у корейцев мотив зафиксирован примерно в том же контексте, что у индейцев Мексики и Перу.

Пятна на луне в Африке истолковываются не в качестве фигуративных образов (мотив А32), а осмысляются именно как пятна (мотив А35), т.е. как след удара, ожога, грязь, краска и т.п. (рис. 24).

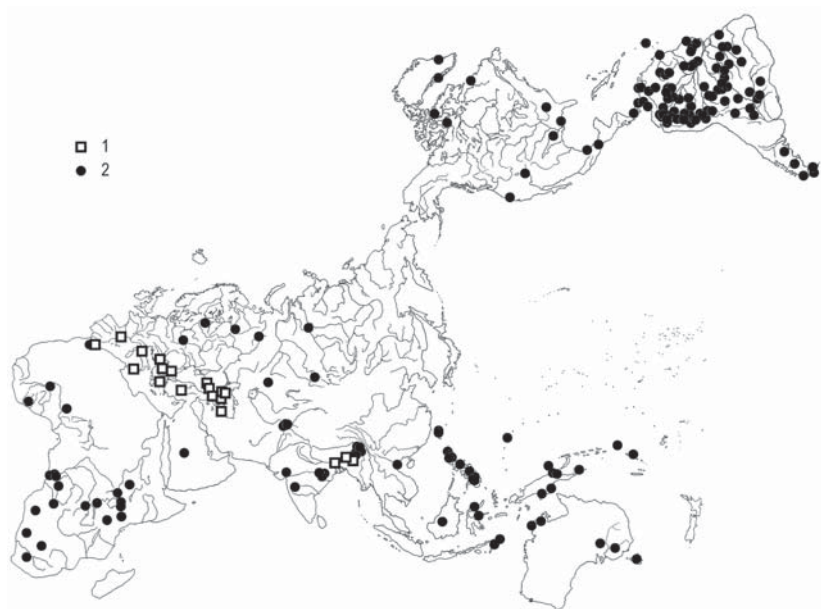


Рис. 24. «Пятна на лунном диске», мотив А35. Темные пятна на лунном диске — след крови, краски, удара, ожога на теле или лице персонажа, они не складываются в определенный образ. 1. Лунные пятна — грязь (навоз, глина, зола, тесто, грязная тряпка), брошенная в лицо Луне / Месяца в результате семейного или любовного конфликта — часто братом / сестрой или матерью (мотив А35А). 2. Прочие варианты.

Fig. 24. «Spots on the Moon», motif A35. Dark spots on the lunar disc are traces of blood, paint, dirt, beating, burning, scratching, etc. of the Moon person's body or face. They do not form any particular figure. 1. A variant: spots on the lunar disc are dirt thrown into the Moon's face by his/her sister/brother or mother, motif A35A. 2. Other cases of motif A35.

Случаи фигуративной интерпретации лунных пятен можно пересчитать по пальцам одной руки. Это обезьяна (тенда), заяц (теда, ила и, видимо, сафва), старуха или старик (дагомба). Образ женщины, пошедшей в воскресенье рубить дрова и обреченной за это Богом стоять на луне до Судного дня [Keller 1903: 60–61], имеет очевидное европейское происхождение.

Нефигуративный характер истолкования пятен на лунном диске объединяет Африку южнее Сахары с Австралией, Меланезией и Южной Америкой. Однако надо заметить, что обитатели Африки вообще обращали мало внимания на облик ночного светила. Фольклор, связанный с истолкованием деталей небесных объектов, в период выхода сапиенсов из Африки находился, скорее всего, на начальной стадии формирования, если не вовсе отсутствовал. Не случайно то или иное истолкование пятен на Луне есть практически у всех индейцев Южной Америки, по которым собраны данные, тогда как в Африке оно встречается лишь время от времени. Что касается континентальной Евразии, то нефигуративное истолкование лунных пятен известно в Восточной Европе и у енисейских кетов. Однако по сравнению с вариантами фигуративного истолкования лунных пятен таких случаев в Европе и Сибири ничтожно мало. Напротив: в Африке, на северо-востоке Индии, на востоке Индонезии, на Филиппинах, в Меланезии и в Южной Америке нефигуративная интерпретация господствует.

Особо следует отметить юг Балкан и Кавказ, где нефигуративная интерпретация лунных пятен также обычна и связана с темой любовных отношений Солнца и Луны (мотив А35А). Сюда же примыкает каталонский вариант (по-видимому, реликт почти утраченной западно-средиземноморской традиции). В средиземноморском регионе мотив А35А выглядит таким же остатком раннего состояния мифологии, как и мотив смены кожи, объясняющий утрату бессмертия.

За пределами Средиземноморья и Кавказа мотив А35А встречается еще только на востоке и северо-востоке Индии (буна, гаро, кхаси). Предложить обоснованную историческую интерпретацию этой параллели пока сложно, но ареально она довольно близко совпадает с балкано-южноазиатскими соответствиями касательно мифов о множестве детей-солнц и об отмененном браке богов.

Характерный для Южной и Восточной Азии, а также для Мезоамерики образ лунного зайца или кролика в Африке имеет параллели в районе оз. Ньяса у ила и, может быть, у сафва, а также в Чаде

у сахарцев теда (рис. 25). Для доказательства древних африканско-азиатских связей этого, разумеется, недостаточно. Тем не менее данный образ трудно не сопоставить с упомянутой выше аналогией между койсанами и хауса, касающейся зайца и Луны как протагонистов мифа о ложной вести и происхождении смерти. Поэтому, хотя отнесение образа зайца, силуэт которого просматривается в лунных пятнах, к эпохе второй миграции сапиенсов крайне гипотетично, та или иная ассоциация зайца с Луной все же может быть очень древней.

Чтобы подчеркнуть отсутствие в Африке типичных для мировой мифологии вариантов фигуративной интерпретации лунных пятен, привожу для сравнения карту распространения одного из са-



Рис. 25. «Лунный кролик», мотив A32A. На лунном диске видны фигура или отпечаток тела кролика или зайца. Стрелками показано распространение мотива в контексте буддийских представлений.

Fig. 25. «The Moon rabbit», motif A32A. Rabbit or hare are seen on the moon. Pointers show the spread of the motif in the context of the dissemination of Buddhism.

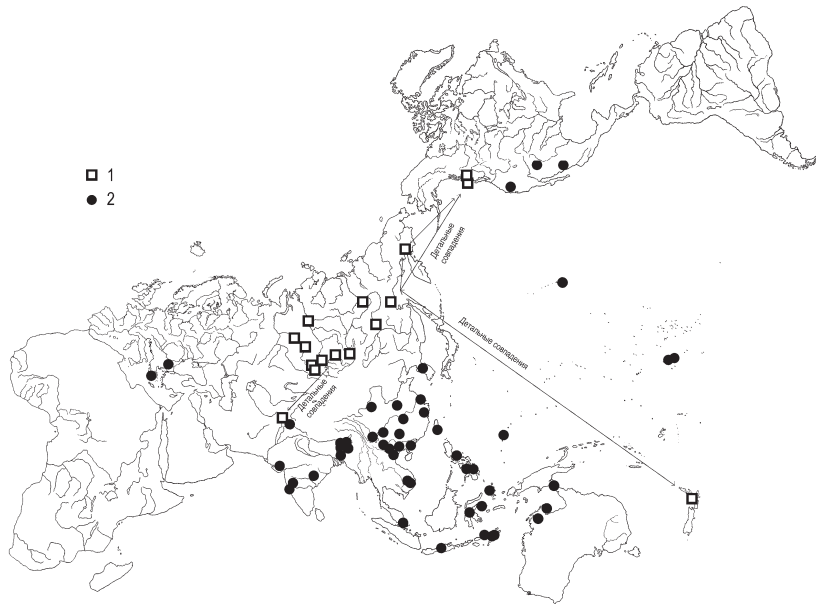


Рис. 26. «Лунное дерево», мотив А32Н. На лунном диске видны дерево, куст, ветка, коряга и т.п. 1. Персонаж, который схватился рукою за деревце или куст, перенесен на луну вместе с этим кустом, мотив А32G. 2. Прочие варианты.

Fig. 26. «The Moon plant», motif А32Н. A tree (bush, branch, snag, etc.) is seen on the moon. 1. A person who had been carried up to the moon took hold of a bush or a small tree and is seen now on the lunar disc together with this bush, motif А32G. 2. Other cases of motif А32Н.

мых популярных вариантов — на луне видны дерево или куст (мотив А32Н). В Западной Евразии этот мотив крайне редок, а в Африке его нет совсем (рис. 26).

### Астральная мифология

Обратимся к астральной мифологии. Бедность африканских представлений о звездах отмечали все этнографы и миссионеры, которые интересовались подобной темой. Звезды в целом как класс объектов и в Африке, и за ее пределами часто считаются некими существами (души умерших, народ Луны / Месяца и т.п.; мотив I72),

но эти представления слишком неспецифичны, чтобы строить на их основе предположения о древних культурных связях. Более своеобразен встречающийся в Африке образ звезд как отверстий в небосводе (мотив I55). На весь континент удалось обнаружить лишь шесть случаев (фьоти, комо, чвана, коса, джо, сомалийцы), между тем во многих регионах мира ничего подобного нет вообще. Однако проецировать этот образ в глубокую древность тоже рискованно, его ареальное распределение достаточно бессистемно. Кроме Африки, представление о звездах-отверстиях характерно для Малайзии — Индонезии (малайцы, ментавай, клемантан, каян и, может быть, тетум) и особенно для севера Восточной Европы, Сибири и эскимосов [Berezkin 2010e]. Изредка мотив встречается у американских индейцев.

Известное в индо-тихоокеанском мире и иногда также в Европе представление о метеорах как об эксcrementах звезд (мотив I69) для Африки не характерно.

Млечный Путь во всей тропической Африке считается разделителем сезонов года (мотив II 16). Этот мотив зафиксирован у многих народов банту (луба-шаба, луба-касаи, мпонгве, вили, дума, ндumu, нгала, Банги), у ланго северной Уганды, у кукуруку Нигерии и у мандеязычных групп Либерии. Он находит соответствия в Меланезии (букавак) и на северо-востоке Индии (мири, абор, ао нага, шан нага, лушей), но параллели есть также в Северной Евразии и в Америке — «разделитель мира живых и мира мертвых» у большеземельских ненцев или «разделитель ветров» у эскимосов иглулик. Мотив плохо изучен, и по большинству этнических групп необходимые сведения отсутствуют. В данном случае следует обратить внимание не на внеафриканские параллели, а на практическую, календарную интерпретацию Млечного Пути, которая типична для территорий южнее Сахары. Различные мифопоэтические образы Млечного Пути, такие как река или космический змей (они наиболее характерны для индо-тихоокеанского мира), в Африке зафиксированы лишь единично. Образ небесной реки (мотив I62) есть только в Кении и Танзании (нанди, ираку, ньямвези, гого) и, видимо, был известен в Древнем Египте. Образ змея (мотив I43B) отмечен единожды у малави. Предполагать на этом основании древнейшее африканское происхождение данных космонимов трудно.

Весьма вероятно, что у ранних сапиенсов вообще не существовало представлений об объектах ночного неба, не считая луны. Во мно-

гих африканских традициях таких представлений нет и сейчас, а там, где они зафиксированы, речь идет лишь о Плеядах и Поясе Ориона. Попробуем разобраться, возникли образы созвездий в Африке независимо или же идеи подобного рода проникли туда из Евразии.

Мифопоэтическое истолкование небесных объектов и практическое знание звездного неба (с целью отсчета времени или для навигации) друг с другом напрямую не связаны. Так, микронезийцы и полинезийцы обладали исчерпывающими знаниями о местоположении и движении звезд, но их звездная мифология неразвита. И наоборот, для североамериканских индейцев и народов Сибири наблюдение за звездами не имело большого практического значения, но астральные объекты упоминаются во множестве мифологических текстов.

Плеяды известны большинству населения Африки. Уже говорилось, что порой они воспринимаются не как созвездие или часть созвездия в нашем понимании, а как особый объект, сопоставимый, скорее, с луною и солнцем. Это вполне естественно, поскольку при отсутствии электрического освещения, которое затмевает объекты ночного неба, Плеяды невозможно не заметить. Наличие же в этом шаровом скоплении отдельных звезд не очевидно: все зависит от внимательности наблюдателя и от остроты зрения.

В большинстве случаев Плеяды, как и Млечный Путь, связаны в Африке с отсчетом времени в пределах годового цикла. В прошлом гелиактический заход или восход Плеяд не только в Африке, но едва ли не по всему миру служил календарным маркером. Другого столь же легко заметного, не требующего профессиональных наблюдений и пригодного в пределах всей ойкумены астрономического маркера для годового цикла просто не существует. Соответственно невозможно сказать, существовала ли практика отсчета годового цикла, основанная на наблюдении Плеяд, еще в эпоху выхода с африканской прародины или многократно возникала самостоятельно. Что же касается мифопоэтической интерпретации Плеяд, то в Африке она менее распространена, нежели в большинстве других регионов мира.

Наиболее часто встречающееся мифопоэтическое обозначение Плеяд в Африке — это «курица», «наседка с цыплятами» и т.п. (мотив I98A). Сейчас оно широко (скорее всего — почти повсеместно) распространено в Западной Африке (рис. 27). В нашем каталоге есть соответствующие данные по манджак, темне, малинке, бамбара, до-





Рис. 27. Обозначение Плеяд как «курицы с цыплятами», мотив I98A.

Fig. 27. The Pleiades are a brooding hen (hen with its chickens, small chickens alone), motif I98A.

гонам, гбунде, лома, бассари, манно, джо, ашанти, йоруба, игбо, эве, джукун, бауле, хауса, ибибио, но наверняка это не полный перечень. В Северной Африке, как и повсюду в арабском мире, древние обозначения Плеяд в основном теперь вытеснены словом Сурайя — «несколько светильников вместе», «люстра», но в прошлом берберы и туареги, как и древние греки, ассоциировали Плеяды с группой девушек. Соответствующие названия местами еще сохранились или сохранялись до XX в. от Марокко до севера Нигера [Basset 1910: 16; Vernus, *ag-Sidiyene* 1989: 145; Nagar 1906: 360; Nicolas 1957: 54]. В Африке южнее Сахары и западнее границы Нигерии и Камеруна космоним «девушки» для обозначения Плеяд не отмечен. У туарегов Нигера наряду с обозначением Плеяд как «дочерей ночи» есть и название «цыплята» [Rodd 1926: 226]. Обозначение Плеяд в качестве «курицы с цыплятами» зафиксировано также в Судане у нилотов шиллук. Если учесть, что сведениями по космонимии большинства

нило-сахарских народов мы не располагаем, весьма вероятно, что шиллук для своего региона не уникальны и что соответствующее обозначение Плеяд встречается (или встречалось в доисламский период) и у некоторых других этнических групп, обитающих между Нилом и озером Чад.

Весьма вероятно, что в Африку, а также в Центральную и Южную Европу обозначение Плеяд как курицы с цыплятами проникло в конечном итоге из региона Юго-Восточной Азии — северо-западной Индии, где данный космоним тоже известен и где обитают дикие предки домашней птицы. В частности «курица с цыплятами» зафиксирована у кхаси, у тибето-бирманцев северо-востока Индии (в источнике более точная этническая идентификация не приведена), у различных групп тайцев, у банар, даяков, обитателей о-вов Лети, вероятно, также у кхмеров. В Месопотамию домашние куры, как уже отмечалось, попали с востока через Иран в III тыс. до н.э. В Египте куры стали известны лишь в эллинистическое время, хотя в качестве экзотических птиц могли попадать туда уже со второй половины II тыс. до н.э. Южнее Сахары куры стали распространяться лишь с середины или даже с конца I тыс. н.э. [MacDonald, Edwards 1993; Phillipson 2005: 260]. Поскольку никаких следов космонима «курица с цыплятами» для обозначения Плеяд у обитателей Северной Африки (кроме южных туарегов) нет, в Западную Африку этот космоним должен был, скорее всего, проникнуть через Переднюю Азию и долину Нила. С этим согласуется и отсутствие «курицы с цыплятами» у народов Пиренейского полуострова, не считая басков, а следовательно, и вообще в западном Средиземноморье.

Пионер изучения космонимии в России Д.О. Святский упоминал арабское наименование Плеяд как «небесной наседки с цыплятами» [Святский 1961: 121]. К сожалению, Святский не указал, на чем основано его утверждение. М.А. Родионов (личн. сообщ., 2007) предположил, что данный космоним взят из какого-то редкого книжного источника (в народных представлениях он не зафиксирован). Вместе с тем трудно сказать, каковы были эти представления тысячу и более лет назад. Античные источники также не связывают Плеяды с наседкой. Можно поэтому думать, что в Европе и Африке космоним распространился уже после гибели Римской империи, но задолго до XIX в., к которому относится первая этнографическая информация. Характерно, что в Африке никаких повествований, объясняющих, почему Плеяды связаны с курицей, не записано,

а в Юго-Восточной Азии (а также на Балканах) подобные тексты известны.

Характерный для Магриба и Сахары космоним «девушки» (мотив I100) южнее Сахары зафиксирован в полосе от границы Нигерии и Камеруна до Южного Судана (нгала, дуала, чамба, манжа, гбайя, джолуо, мурле), а в Южной Африке — у хойхой. За пределами континента он популярен среди австралийских аборигенов и известен меланезийцам (букавак, остров Флорида), но эпизодически встречается от Лапландии до Чако и от эскимосов до болгар. Соответственно, сделать выбор между гипотезой его распространения из единого древнего источника и предположением о повторном возникновении в разных регионах невозможно.

Единственный астральный мифологический сюжет, гипотеза о древности которого в Африке допустима, — это «космическая охота» (мотив В42). Во всех случаях речь идет об истолковании трех ярких звезд Пояса Ориона (мотивы В42Н, В42R). Единственное исключение — созвездие Слона у клелле Либерии [Westermann 1921: 515–516]. Скопление из четырех звезд образует фигуру слона, а за ними стоит охотник. О каких конкретно звездах идет речь, сказать невозможно.

Согласно основной версии «космической охоты», которая характерна для экваториальных районов Африки (луба-касаи, сонге, конго, гого, чвана, темне, бамбара, хауса, йоруба), три звезды Пояса Ориона истолковываются как охотник, собака и преследуемое животное (рис. 28). Сюжет не всегда разработан, и о его существовании порой свидетельствуют лишь названия звезд. Однако есть и развернутые версии. Так, у сонге (ДР Конго) три звезды Пояса Ориона — это собака, охотник и дичь, причем охотник — Ветер, который уносит души умерших в загробный мир, собака — его помощник Радуга, дичь — Мпуэла, предок людей и всех млекопитающих. На юге Африки есть версии, в которых три звезды Пояса Ориона воспринимаются как трое животных, но об охоте не говорится (суто), либо с охотником идентифицируется другая звезда (хойхой, бушмены кунг), или охотник не упомянут, а речь идет только о собаках, которые преследуют диких животных (чвана и шона).

Ни с какими иными созвездиями, кроме Ориона, «космическая охота» в Африке не ассоциируется. Созвездие, соответствующее нашей Большой Медведице, известно только в Северной Африке, а южнее Сахары почти игнорируется, хотя его можно на-



Рис. 28. Орион в контексте представлений о космической охоте, мотивы В42, В42Н. 1. Пояс Ориона — трое животных, другая звезда — охотник. 2. Прочие варианты интерпретации звезд Пояса Ориона в качестве животных в рассказах об их преследовании охотником и / или собакой. 3. Орион — охотник, преследующий дичь. Греческие и латинские источники не содержат в явном виде мотива космической охоты, хотя и называют Орион охотником, армянский вариант, реконструируемый на основе данных иконографии, еще более гипотетичен [Степанян 1971: 13].

Fig. 28. Orion in context of the «cosmic hunt» myth, motifs В42, В42Н. 1. Belt of Orion is three animals, another star is a hunter. 2. Other interpretations of the Belt of Orion as animals in tales about a hunter and/or dogs who pursue the game.

блюдать, ср. [Mahieu 1973: 3, 6, 9; Meek 1931: 200]. Отметим, что в тропических областях Юго-Восточной Азии, Океании и Америки Большая Медведица не занимает в представлениях видного места, но опознается и связана с определенными мифологемами (мотивы П106, П124). У сахарцев теда (нагорье Тибести) и у туарегов Большая Медведица — это копытное животное или животные — семь диких ослов [Kronenberg 1958: 106] или верблюдица [Basset 1910: 16–17; Vernus, ag-Sidiyene 1989: 144]. В данных случаях в композицию

включены также Малая Медведица и Полярная звезда, что похоже на европейские и сибирские представления (мотив I85A).

Вне Африки наиболее близкая параллель представлениям о Поясе Ориона как о трех существах, преследующих друг друга, зафиксирована в Дагестане у рутульцев [Булатова 2003: 222]. Хылыбыр — это Пояс Ориона вместе с Мечом Ориона. Крайняя правая звезда Пояса и соседняя с ней звезда меча — «kozy», средняя звезда Пояса — «волк», левая — «собака». Волк гонится за козами, собака за волком, не могут поймать. Гораздо шире в Евразии распространен другой вариант, согласно которому три звезды Пояса Ориона — трое копытных животных (реже — одно животное), красная Бетельгейзе — пронзившая добычу стрела, охотник — одна из звезд ниже Пояса Ориона [Березкин 2005; Berezkin 2006; Неклюдов 1980]. Этот вариант преимущественно южносибирско-центральноазиатский, который позже, почти наверняка с индоариями, проник в Индию. С минимальными отличиями он известен также на западе США, а в Африке совпадает с одной из бушменских версий.

Историческая связь между центрально-азиатскими и североамериканскими версиями ни малейших сомнений не вызывает, они сложны и похожи детально. Это значит, что в эпоху заселения Нового Света миф о космической охоте, основанный на интерпретации звезд Ориона, в Евразии уже существовал. В Северной Америке и Сибири есть и другие варианты «космической охоты», которые основаны на интерпретации не Ориона, а Большой Медведицы, причем содержание соответствующих текстов и их ареальная приуроченность заставляют предполагать более позднее проникновение в Новый Свет по сравнению с вариантом, согласно которому дичь — это звезды Пояса Ориона. Важно, что в неарийской Индии, Юго-Восточной и Восточной Азии, Австралии и Океании «космической охоты» нет совсем. Точнее, в Австралии и у маори известны два-три случая интерпретации определенных звезд как охотников. Однако охота не лежит в основе австралийских и маорийского повествований, их темы совсем иные, а соответствующие эпизоды отражают специфику небольших локальных традиций, а не региональных мифологий [Bonwick 1870: 189; Reed 1999: 210–211; Waterman 1987, № 3860: 99]. Если «космическая охота» не универсально известный мотив, возникавший повсюду, где люди преследовали диких животных и наблюдали звездное небо, то все его варианты в Африке, Евразии и Америке должны быть исторически связаны.

Евразийско-североамериканские версии «космической охоты», основанные на интерпретации Большой Медведицы, должны были появиться в Северной Евразии, поскольку, как только что было сказано, в Африке аналогий для них нет. Версии «космической охоты», основанные на интерпретации звезд Пояса Ориона, в принципе могли возникнуть как в Африке, так и в Евразии, но их перенос из Евразии в Африку выглядит вероятнее, нежели перенос в обратном направлении. И вот почему.

Во всех африканских вариантах охотника сопровождает собака либо охотник вовсе не упомянут, а есть только собака и дичь. Собака не упомянута в версии сапа Либерии, но это единственный случай, к тому же опубликованная информация крайне отрывочна. Собака фигурирует и на Кавказе в варианте рутульцев. Поскольку собака была одомашнена в Евразии, а не в Африке, логично предположить, что мотив космической охоты там и возник. Мы уже использовали соответствующий аргумент при анализе вариантов повествований на тему ложной вести. Вполне вероятно, что как «космическая охота» с участием собаки, так и «ложная весть» с участием собаки, овцы и козы проникли в Африку одновременно.

Надо также иметь в виду, что если бы «космическая охота» зародилась в Африке, она должна была быть там известна до того, как сибирская версия сюжета оказалась принесенной в Америку, т.е. не позже финального плейстоцена. Однако, как было сказано выше, контакты Африки южнее Сахары с регионом Средиземноморья в конце плейстоцена были минимальны.

В космоимии африканских народов, живущих южнее Сахары, почти повсюду соблюдается принцип: каждому персонажу соответствует только одна звезда. Очень похоже, что идея объединения в определенные образы целых групп звезд возникла довольно поздно и оказалась реализована главным образом в европейских, сибирских и американских космоимиах. Интересно в этом смысле сравнить евразийско-американские ареалы мотивов «семеро звездных братьев» (B46) и «ковш — зверь, рукоятка — охотники» (B42L).

Первый основан на принципе «одна звезда — один персонаж» и в Старом Свете представлен почти исключительно в той тундростепной, приледниковой зоне Евразии, которая существовала в эпоху последнего ледникового максимума и в финальном плейстоцене (рис. 29). Естественно, что за прошедшие 15 тыс. лет границы области оказались размыты, но в целом корреляция очень хоро-

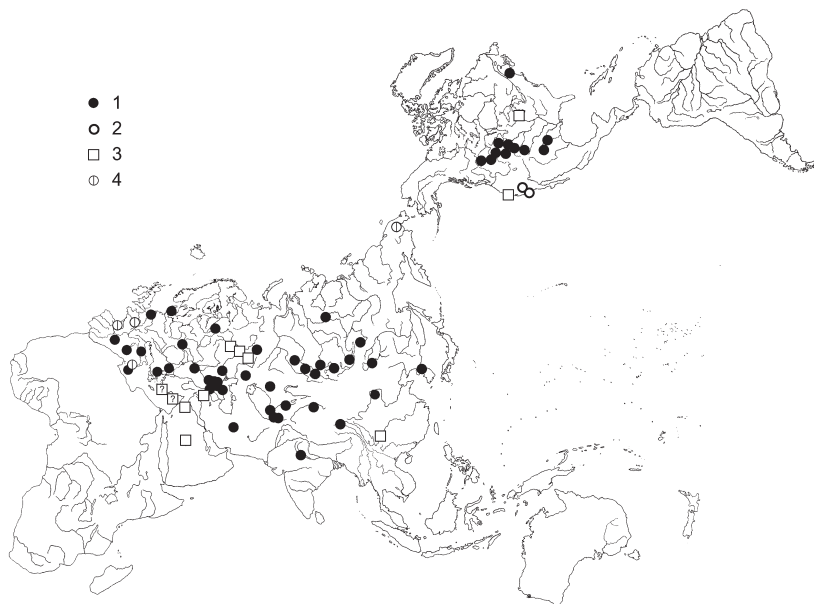


Рис. 29. «Семеро звездных братьев», мотив B46. Каждая из главных звезд Большой Медведицы считается особым персонажем. 1. Семеро мужчин. 2. Семеро мальчиков. 3. Семеро женщин. 4. Некоторые из семи звезд — люди, другие — животные.

Fig. 29. «*Ursa major* as seven men», motif B46. Every star of the *Ursa major* is a separate person. 1. Seven men. 2. Seven small boys. 3. Seven women. 4. Some of the main stars of the *Ursa major* are people, others are animals.

шая. В Новом Свете мотив представлен почти исключительно на Великих Равнинах, т.е. там, куда в самом конце плейстоцена вел «Коридор Маккензи», по которому древние охотники прошли с Аляски вглубь североамериканского материка.

Второй мотив характерен для более северных районов Сибири и для лесных областей на западе и востоке Северной Америки (рис. 30). Каждая из звезд ручки ковша Большой Медведицы интерпретируется как отдельный персонаж, но сам ковш — как одно животное (лось или медведь), контур которого образуют четыре звезды. Тексты, зафиксированные в Америке и Сибири, похожи на уровне мелких подробностей, что вместе с ареальной приуроченностью записей к лесной, а не к степной зоне позволяет относить рас-

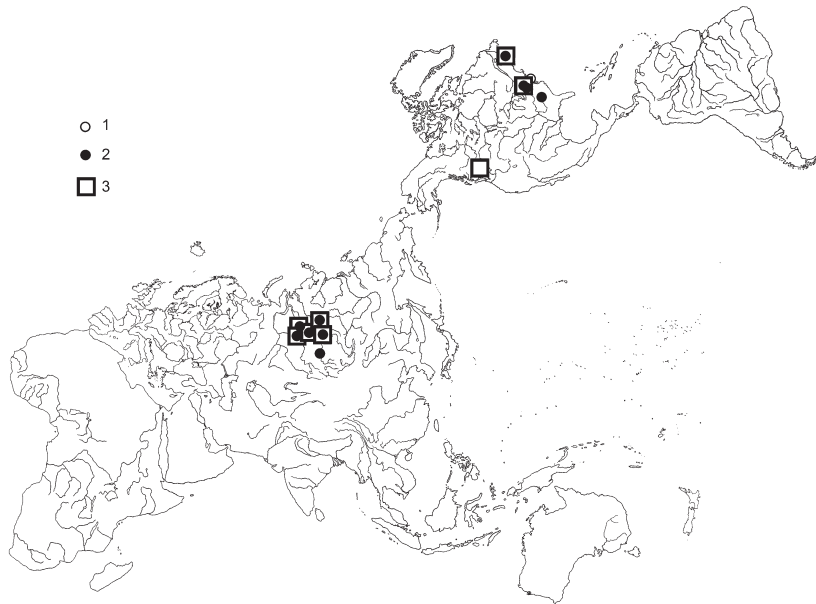


Рис. 30. 1. «Ковш — зверь, рукоятка — охотники», мотив В42L. Звезды ручки ковша Большой Медведицы — охотники, сам ковш — медведь или лось. 2. При этом один из охотников (это вторая звезда рукоятки ковша Большой Медведицы) несет с собой котелок (слабая звездочка), мотив В42М. 3. При этом охотники по-разному себя ведут (один — хвастун, другой — тороплив и т.п.) и обычно отождествляются с людьми разных национальностей (в Сибири) или с разными видами птиц (в Америке), мотив В42mm.

Fig. 30. 1. «The dipper is an animal, the handle are hunters», motif В42L. Stars of the handle of the Big Dipper are identified with hunters, the dipper itself with the game (bear or elk). 2. As in (1) but one of the hunters (Mizar, the second star of the dipper's handle) carries a kettle (Alkor, a weak star near Mizar), motif В42М. 3. As in (1) but every one of the hunters is endowed with a particular psychological characteristic (one is a boaster, another is hurried, etc.); usually the hunters are identified with a representative of different ethnic groups (in Siberia) or different species of birds (in America), motif В42mm.

пространение соответствующих повествований к более позднему времени, чем повествования с использованием мотива «семеро звездных братьев». Переход к построению образов из нескольких звезд не был каким-то эпохальным сдвигом — скорее конкретным открытием финально-палеолитических обитателей сибирской тай-



ги. Африки южнее Сахары их влияние не достигло, поэтому здесь и сейчас в космономии господствует тот же принцип, что и в Южной Сибири, Средней Азии и на Кавказе: один персонаж — одна звезда.

Из общего правила есть исключение. В нескольких африканских традициях Орион (причем не только три звезды его пояса, но все созвездие примерно в том виде, каким его видим мы) выступает в качестве мужчины, охотника, воина (мотив В42N). Подобная интерпретация была характерна для всех древних переднеазиатских мифологий, ее знали латиняне и ирландцы. Африканских случаев немного, это древние египтяне, туареги, манжа бассейна озера Чад, хойхой, западноафриканские темне, лома и бамбара. Однако поскольку сходны и некоторые специфические детали (по крайней мере у туарегов, темне и манжа в фигуре мужчины особо отмечен его половой орган), историческая связь между подобными истолкованиями в пределах Африки вполне вероятна. Возможны и связи с Передней Азией и Европой, но проецировать их в палеолит особых причин нет.

Не только у хойхой, манжа, туарегов и, может быть, сандаве, но и у аборигенов Австралии представлена та самая мифологема, которая знакома нам по древнегреческим мифам: Орион-мужчина сопоставлен с Плеядами, выступающими в качестве группы женщин (мотивы П115, П115А). Подобное сопоставление известно еще в Меланезии, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии и Америке, но не характерно для Северной и Центральной Азии и для большей части Европы. Эти факты могли бы свидетельствовать в пользу огромной древности образа мужчины-Ориона, фигура которого составлена из большой совокупности ярких звезд, тем более что в то или иное время суток и время года созвездие Ориона видно по всему миру.

Надо, однако, учесть, что на ночном небе Орион действительно перемещается вслед за Плеядами, эти объекты легко заметить вместе. В противоположность тому Орион и Большая Медведица, если и видны на небосводе одновременно, расположены далеко друг от друга. Могло ли наблюдаемое движение звезд провоцировать независимое появление одинаковых мифопоэтических образов (мужчина-Орион преследует женщин-Плеяд), сказать, разумеется, трудно, но исключать такую возможность нельзя.

Таким образом, не существует сколько-либо надежных свидетельств в пользу самостоятельного появления астральной мифоло-

гии в Африке. Значительно вероятнее диффузия соответствующих идей из Евразии через Ближний Восток в тот период, когда производящая экономика распространялась по территориям южнее Сахары.

Евразийские соответствия африканским космономическим образам встречаются не ближе Кавказа и Средней Азии, но это касается и многих других мотивов. В том, что значительная (если не большая) часть фольклорно-мифологических мотивов, которые были представлены в Передней Азии и Северной Африке в V–III и даже в II–I тыс. до н.э., в дошедших до нас древних текстах не отражена, ничего удивительного нет. Сохранившихся текстов мало, а их авторы явно не ставили перед собой задачи донести до потомков местный фольклор.

## Радуга и гроза

Обратимся к мифопоэтическим истолкованиям атмосферных явлений, а именно радуги и грозы.

Представления о радуге делят ойкумену на две части. В континентальной Евразии и в основном также в Северной Америке радуга имеет, в общем и целом, положительные ассоциации, в тропических областях — преимущественно отрицательные. Оценить интенсивность связанных с радугой эмоций трудно, но определить ареальное распространение определенных фольклорных образов можно. В этом смысле Африка южнее Сахары, безусловно, связана с индо-тихоокеанским миром, поскольку повсюду в соответствующих регионах ассоциируется со змеей (рис. 31).

Единственный сибирский вариант, согласно которому радуга ассоциируется со змеей, был записан в начале XX в. у хоринских бурят. Он представляет собой редчайшее исключение на фоне характерных для тех же бурят других интерпретаций радуги. К тому же текст необычен, близких параллелей для него вообще нет.

**Буряты** (хоринские). Один лама узнал, что после смерти станет змеей-людоедом, что приведет его в ад. Он велел ученику убить первую пожирающую людей змею, которая появится после его смерти. Лама умер, змея появилась, ученик разрубил ее мечом, из нее поднялась пятицветная радуга, а лама стал бурханом.

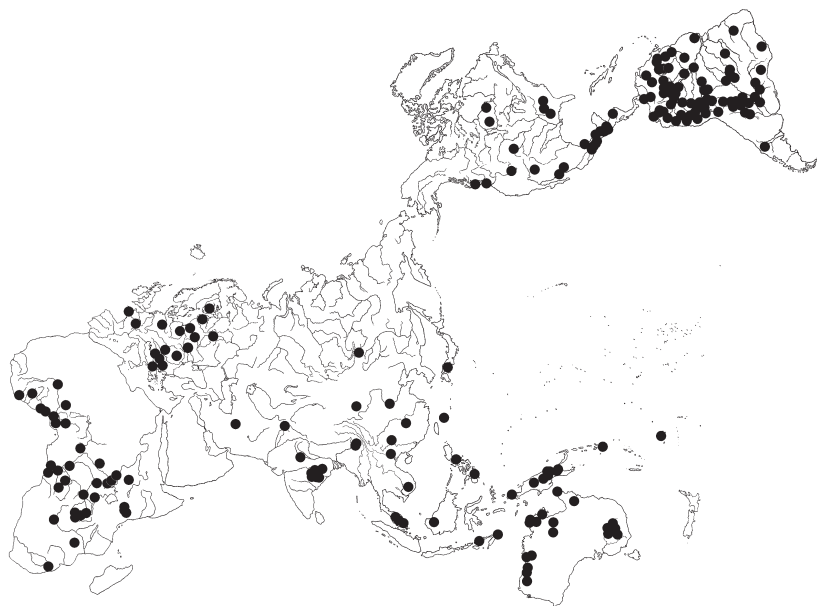


Рис. 31. «Радужный змей», мотив I41. Радуга есть рептилия (обычно змея), реже рыба или змееобразный (как правило, опасный) объект (змеиный язык, хвост скорпиона).

Fig. 31. «Rainbow serpent», motif I41. Rainbow is a reptile (usually a snake), sometimes a fish or a serpent-like dangerous object (tongue of a snake, tail of a scorpion, etc.).

Соответствующая информация по Ирану тоже уникальна и фрагментарна («В Персии радуга — небесная змея» [Crooke 1894: 276]), хотя она согласуется с дардским (калашским) вариантом: радуга есть дыхание живущего в источнике монстра. В то же время в Европе истолкование радуги как змеи хотя и не является преобладающим, но встречается достаточно часто. Это обстоятельство можно приобщить к числу других европейско-африканских аналогий типа представления о Смерти как особом персонаже и образе Венеры как жены Месяца.

В Африку, главным образом Восточную бантуязычную, проникло характерное для Западной Евразии и Индии представление о радуге как о луке, принадлежащем определенному герою или бо-



Рис. 32. «Радужный лук», мотив I40. Радуга ассоциируется с луком. 1. Лук конкретного божества, персонажа. 2. Просто лук, дуга («водяной», «небесный» и пр.).

Fig. 32. «Rainbow bow», motif I40. Rainbow is associated with a bow. 1. A bow of a particular personage, deity. 2. Just a bow («water bow», «sky bow», etc.).

жеству (рис. 32). Оно зафиксировано у яо, ила, шона, тонга, сукума, тсонга и эмбу, а также у ашанти Ганы и у афразийцев санье на юге Сомали. Судя по размерам каменных наконечников (довольно миниатюрных), лук в Африке мог появиться еще в Среднем каменном веке в эпоху ранних сапиенсов [Lombard, Phillipson 2010]. Однако даже если это предположение подтвердится, образ радужного лука в африканском фольклоре вряд ли древний и местный. Гораздо вероятнее, что он здесь появился относительно недавно и что его распространение преимущественно в Восточной Африке было обусловлено морскими контактами с арабо-персидским миром. Североамериканские случаи истолкования радуги в качестве лука, вероятно, отражают недавнее распространение этого оружия в Новый Свет через Чукотку и Аляску. В Южной Америке лук наверняка был изобретен независимо, и то, что здесь соответствующий мифо-

поэтический образ почти не представлен (единственное исключение — чимила северной Колумбии), лишний раз доказывает отсутствие жесткой зависимости содержания мифологических образов от объективных реалий.

Еще одно широко распространенное истолкование радуги — это ее ассоциация с поясом или яркой тканью. Данный вариант, как и «радужный лук», в Африке тоже редок и представлен почти исключительно на севере и востоке континента (рис. 33).

Другое атмосферное явление, с которым практически во всех культурах мира связаны те или иные мифопоэтические интерпретации, — это гроза. Однако в эпоху выхода сапиенсов из Африки устойчивые представления о природе грозы вряд ли существовали. Наиболее распространенный в мировой мифологии образ громовых птиц (мотив II) возник позже (вероятно, в Сибири), а оттуда был принесен в Америку. По крайней мере именно для Сибири (особенно Запад-



Рис. 33. «Радужный пояс», мотив I46. 1. Радуга — это яркие пояс или веревка. 2. Прочие варианты ассоциации радуги с тканью, ярким узором и т.п.

Fig. 33. «Rainbow belt», motif I46. 1. Rainbow is a bright belt or rope. 2. Other cases of the rainbow being associated with a cloth, a bright pattern, etc.

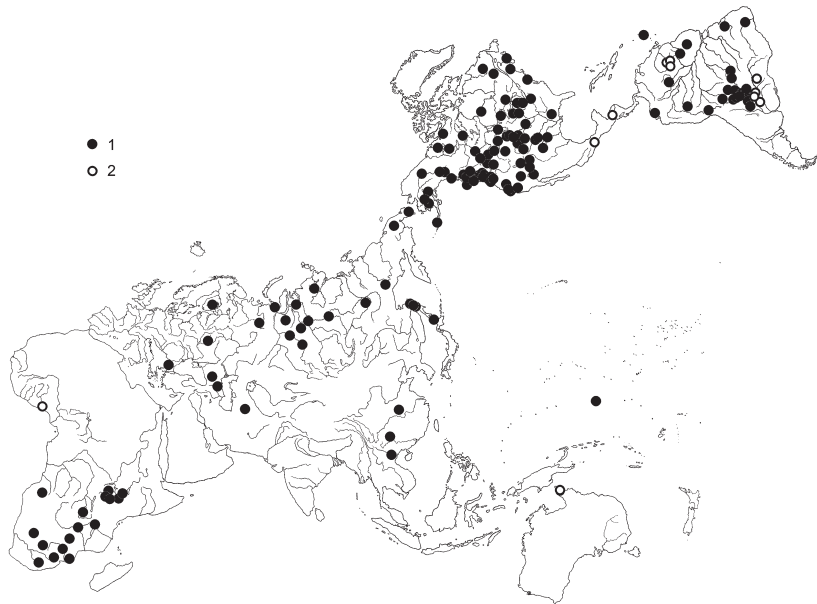


Рис. 34. «Громовые птицы», мотив II. 1. Существа, вызывающие или воплощающие дождь и грозу, суть птицы или (реже) крылатые антропоморфные персонажи. 2. Определенные птицы связаны с дождем и грозой, но гром не считается птицей.

Fig. 34. «The thunderbirds», motif II. 1. Creatures that produce rain and/or thunderstorms are birds or anthropomorphic beings with wings. 2. Some or all birds are connected with thunder, lightning or rain though Thunder is not a bird.

ной) и Америки (особенно для Северной и для области Чако в Южной Америке) подобные представления типичны (рис. 34). Для индотихоокеанской окраины Азии, Австралии и Океании образ громовых птиц, напротив, не характерен. В Африке он встречается почти у большинства бантуязычных групп в полосе от окрестностей озера Виктория до крайнего юга (луйя, нколе, тумбука, тонга, чвана, коса, суто, свази, шона, ронга, лози, бузиба, кереве), а также знаком нанди (нилоты Кении) и бушменам. Громовая птица упомянута также в тексте яка на границе Анголы и Конго. Единственная западноафриканская параллель (у фон) не только территориально, но и по сути далека от остальных (громовник не является птицей, но стервятники имеют к нему какое-то отношение).

Доказать историческую связь африканского ареала с североамериканским невозможно: мотив слишком прост. Вместе с тем в свете других фольклорных параллелей, связывающих Африку с континентальной Евразией (и через нее — с Новым Светом), евразийский источник для соответствующих африканских представлений возможен. В любом случае в пределах Восточной и Южной Африки связь образа громовых птиц с расселением народов банту в высшей степени вероятна.

Образ вызывающего грозу змея или дракона (мотив I7) преимущественно характерен для Восточной Азии, а в Центральной Азии обусловлен восточноазиатским влиянием (рис. 35). Как в Азии, так и в Америке ареалы «громовых птиц» и «громового змея» друг друга почти не перекрывают. В Новом Свете «облачный змей»



Рис. 35. «Облачный змей», мотив I7. Летающая рептилия производит дождь и грозу. В некоторых традициях, в частности у армян, речь идет не просто о том, что змей вызывает грозу, а скорее о борьбе рептилии с ее противником.

Fig. 35. «The cloud serpent», motif I7. A flying reptile produces rain, thunderstorm. In some traditions, the Armenian one in particular, the thunderstorm is a result of a fighting between the reptile and its adversary.

наиболее характерен для Мезоамерики, в мифологии которой вообще сконцентрированы восточноазиатские параллели. В Африке этот мотив редок и представлен у групп совершенно разной языковой принадлежности (луба-касаи, пигмеи канго, хауса, дидинга), что скорее всего указывает на его повторное независимое возникновение.

### Земля и небо

В большинстве африканских космогоний творение земли не описывается. Мотив первичности вод (В3А), который почти повсеместно распространен в Восточной Европе, Северной, Восточной и Южной Азии, в Полинезии и Северной Америке, здесь тоже редок (пигмеи Габона, куба, йоруба, игбо, эве, нзема, фали, Древний Египет, египетские арабы). Почти все упоминания о первичности вод происходят из Западной Африки, где встречаются, кроме того, два космогонических мотива, характерных только для этого региона.

Один из них — «первичное болото» (В3), известный бая, западным дан, коно, гбанди, бауле, ашанти, йоруба, игбо, сорко (рис. 3б. 1). Вне Африки такой вариант космогонии удалось обнаружить еще лишь у джуанг в Южной Азии и у фаталуку острова Тимор. Возможно, подобный мотив есть и еще где-то, но только как исключение, характерное для определенной локальной традиции. В Западной же Африке мотив первичного болота общераспространен.

Второй мотив — «похороненный в голове» (В2F). Он часто используется в тех же текстах, что и В3. Пока земли еще нет или она не затвердела, зооморфный персонаж хоронит умерших в своем теле или носит на себе умершего.

Вот некоторые примеры.

**Бауле** (Кот-д'Ивуар). Вонючий муравей, лягушка, хамелеон спорят, кто из них раньше попал на землю. Хамелеон говорит, что, когда пришел, земля еще не обсохла, надо было осторожно передвигать ноги, так он делает до сих пор. Лягушка говорит, что еще не было грязи, она прыгала через трещины в земле. Муравей объясняет, что еще не было самой земли. Когда его мать умерла, ее негде было похоронить, пришлось носить на себе, трупный запах остался.

**Западные дан** (Либерия и Кот-д'Ивуар). Сначала земля — жидкая грязь, в ней невозможно хоронить мертвых.





Рис. 36. 1. «Первичное болото», мотив В3. Сначала земля представляет собой болото, вода и суша не разделены. 2. «Похороненный в голове», мотив В2F. Пока земли еще нет или она не затвердела, зооморфный персонаж хоронит умерших в своем теле, носит на себе умершего или его гроб.

Fig. 36. 1. «The primeval swamp», motif В3. Initially the earth is a swamp, the water and the dry ground not being separated from each other. 2. «Buried in a head», motif В2F. Initially the earth is absent or liquid. A zoomorphic person buries his relatives in his own body or flies carrying the coffin.

Птица-носорог хоронила умерших в выросте на своем клюве.

*Ашанти* (Гана). Звери просят паука Ананси решить, кто из них старше. Цесарка затоптала великий пожар, с тех пор ноги красные. Попугай сделал первый молот, стучал по железу, клюв стал кривым. Слон первым получил нос, поэтому он длинный, а для других материала уже не хватило. Кролик сказал, что помнит время, когда не было дня и ночи, дикобраз — что помнит, когда земля была мягкой. Спор выиграл сам Ананси, ибо он появился в то время, когда земли не было и ему пришлось похоронить умершего отца в собственной голове.

Тексты такого рода записаны также у игбо, сорко, бини, гбанди, мано и несколько отличающийся от других — у йоруба. Что касается мотива спора о старшинстве (M83), который в пересказанных текстах сцеплен с мотивом «похороненный в голове», то он включен в космогонии бауле, гбанди, аньи, ашанти, догонов, а также пигмеев Конго. К этому мотиву мы вернемся, когда будем рассматривать трикстерские повествования (глава 5).

С темой происхождения земли в Африке повсеместно связан лишь мотив отделения неба от земли (B77), который, однако, регионально вообще неспецифичен и известен по всему миру. Соответственно, невозможно судить, имеет ли он единое древнее происхождение или возникал многократно. В Западной и Восточной Африке земля обычно считается женским существом, небо — мужским (мотивы B2A, B2D), но для народов банту антропоморфизация земли мало характерна, а койсанам вообще не известна. Представление о земле как о мужчине (мотив B2E) редко, но все же встречается как в Африке, так и в других регионах, так что древнеегипетский миф о Гебе и Нут не уникален. Выраженные тенденции в ареальном распределении имеют не эти мотивы, а варианты объяснений, почему и при каких обстоятельствах небо поднялось на нынешнюю высоту.

Для Африки, прежде всего для зоны от Либерии до Африканского Рога, типичны два мотива, находящие близкие соответствия в Южной и Юго-Восточной Азии и несколько менее точные — на Балканах. Довольно часто оба мотива сочетаются в едином повествовании. Первый (B77B) описывает ситуацию, при которой небо отодвинулось от земли после того, как его задели пестом, метлой или еще каким-то предметом с длинной ручкой (рис. 37.1). Второй мотив (H34D) — «съедобное небо»: в прошлом люди отрывали от неба (или от Луны, облаков) куски, питались или лечились ими (рис. 37.2). У ламба мотив приурочен к карликам, живущим на краю мира.

Вот несколько примеров.

**Крачи** (акан Ганы). Вулбари-небо лежал на матери-Земле. Старуха толкла ямс, задевала Вулбари пестом, дым от очагов ел ему глаза, люди вытирали об него грязные пальцы, а еще одна старуха каждый раз отрезала от Вулбари кусочек, чтобы еда была вкуснее. Поэтому Вулбари поднялся ввысь.

**Гизига** (афразийцы северного Камеруна). Вначале небо находилось близко к земле, люди ходили согнувшись, пита-

лись кусками неба, которые отрезали от него. Дочь вождя вместо этого подобрала с земли зерна, стала толочь их в ступе, задевая небо пестом. Она трижды просила Небо отодвинуться. Дважды Небо отодвигалось ненамного, на третий раз поднялось на нынешнюю высоту. Люди смогли ходить выпрямившись и заниматься земледелием, но лишились даровой пищи.

**Нубийцы.** Небо было низко, люди отрывали от него съедобные куски. Женщина пихнула его ложкой, небо в гневе отодвинулось.

**Динка** (нилоты Судана). Стена на небе удерживала там человека, он съел часть стены, Бог вытолкал его за это на землю.

Варианты, записанные на юге и на севере Африки, рассказывают о проделках шакала.

**Хойхой.** Шакал забрался на облако, стал его есть. Спускаясь, он попросил Гиену его поддержать. После этого на небо залезла Гиена, а когда наелась, попросила Шакала ее поддержать. Тот отпрянул, крикнув, что уколол ногу, Гиена упала, отшибла себе задние ноги, и теперь они короткие.

**Матмата** (берберы-земледельцы на юге Туниса). Ворон, видя, как худ шакал, приносит его на небо, тот откусывает кусочек Луны. Ворон сбрасывает его с неба, шакал падает в болото. По другой версии, шакал откусил от Луны кусок, не мог оторваться от нее 28 дней, после чего откусил второй. Откушенные куски упали, превратившись в две звезды, из них вышли звезды Большой Медведицы, от которых, в свою очередь, происходят еще шесть или семь созвездий.

Варианты, аналогичные типичным африканским, представлены в Индонезии.

**Ниасцы.** Люди отрезали от неба куски жира. Женщина, рассердившись на мужа, ударила небо топором, и оно отодвинулось.

**Нгаджу.** Небо состояло из маслянистой субстанции, люди питались им. Сын верховного божества Махатхары научил сеять рис, после чего Махатхара в гневе отодвинул небо далеко от земли.



Рис. 37. 1. «Небо задевали пестом», мотив В77В. Небо отодвинулось и / или связь людей с божеством прекратилась после того, как небо или небесное божество задели, ударили пестом, метлой и т.п. предметом бытового назначения. 2. «Съедобное небо», мотив Н34Д. Люди отрезали куски от неба или небесных тел, используя их как пищу или лекарство.

Fig. 37. 1. «The sky was touched with a pestle», motif В77В. The sky rose to its present height when the sky or a celestial deity was pushed up, touched or struck with a long object (pestle, broom, etc.). 2. «The edible sky», motif Н34Д. First people cut off pieces of the sky or God to use them as food or medicine.

На границе Папуа — Новой Гвинеи и Западного Ириана живет небольшой народ дера, чей язык относится к микросемье сенаци. Входит ли она в свою очередь в трансновогвинейскую филию, не установлено. У дера был недавно записан текст, возможно, тоже имеющий отношение к рассматриваемому сюжету.

*Дера.* Месяц жил в водоеме, выходил на берег воровать урожай. Человек его поймал, повесил дома на стену в сетчатом мешке. С Месяца капал жир, люди заправляли им саго, овощи и другую еду. Некто Кариави пришел, когда дома

оставались лишь дети, те ему все рассказали, Кариави вынул Месяц из мешка, положил в ведро с водой, Месяц поднялся на небо. Росу теперь называют «лунный жир».

Как уже говорилось, фольклор многих языковых групп Новой Гвинеи пока не исследован, так что для данного варианта, возможно, еще найдутся параллели.

Описаний того, как небо отодвинулось после удара песта или метлы, для индо-тихоокеанской окраины Азии известно гораздо больше, чем историй о съедобном небе.

**Варли** (Махараштра). Небо было близко к земле и касалось сосудов с водой, которые женщины носили на голове. Пест женщины ударился о небо, оно отодвинулось.

**Гонды** (Мадхья-прадеш — Орисса). Небо было близко к земле; старуха подметала, ударила головой о небо, в сердцах отпихнула его метлой.

**Клемантан**. Небо было низко, великан Усаи (брат хозяина мертвых) мял саго деревянной колотушкой, случайно ударил пестом о небо, оно отодвинулось.

**Пайван** (юг Тайваня) Небо было низко, человек рушил просо, задел небо пестом, оно поднялось, стало просторно, солнце отдалилось и перестало невыносимо жечь. Раньше от жара нельзя было выйти из дома и что-либо делать на улице.

**Вануату** (точнее место записи не указано). Небо было так низко, что женщина ударяла об него пестом, когда готовила пищу. Она рассердилась и велела небу отодвинуться.

У **мяо** на юге Китая данный мотив почти поглощен характерным для Восточной Азии, Микронезии и Полинезии мотивом поднявшего небосвод великана. Небо было низко, за него задевали ношей хвороста, пестом рисорушки. Прадед поднял его, установив по четырем углам опоры из благовоного дерева.

В первом приближении ареалы мотивов «небо задевали пестом» и «съедобное небо» совпадают с ареалом мотива «Солнце съедает своих детей»: тропическая Африка, Южная и Юго-Восточная Азия. Кроме того, в обоих случаях параллели представлены также и на Балканах.

**Сербы.** 1. Небо было низко и отодвинулось после того, как собака приняла Месяц за мясо и отгрызла от него кусок. 2. Небо было низко и отодвинулось после того, как баба, ставя в печь хлеб, ударила небо лопатой.

**Болгары.** 1. Крестьянин пахал, погоняя волов стрекалом, задел им небо, Бог отодвинул небо. 2. Крестьянин складывал стог сена, тот уперся в небо, человек пнул небо вилами, оно отодвинулось.

Венгерский и чувашский варианты несколько отличны, но и в них мотив Н34D просматривается.

**Венгры.** Небо было близко к земле. Увидев, как птицы об него ударяются, Бог отпихнул его палкой, и оно поднялось на нынешнюю высоту.

**Чуваши.** До неба можно было достать с крыш домов, кусками неба люди лечились от наружных болезней. Женщина вытерла обмаравшегося ребенка, закинула грязную пеленку на небо сушить, за это Бог поднял небо на недостижимую высоту.

Специфика распространения рассматриваемых мотивов (Африка — Южная и Юго-Восточная Азия) особенно наглядна, если взглянуть для сравнения на ареал мотива В77А («великан отодвинул небо»), который мы только что упомянули в связи с мифом южно-китайских мяо. Как видно на рис. 38, этот ареал совершенно иной и типичен для тех мотивов, которые отражают распространение индо-тихоокеанских популяций в Новый Свет и по островам Океании. Единственный случай использования мотива «великан отодвинул небо» на западе ойкумены — древнеегипетский миф о боге Шу, поднявшем свою дочь Нут над ее мужем и братом Гебом. Нут стала небом, а Геб — землей.

Попробуем выбрать исторический сценарий, объясняющий африканско-азиатские параллели, касающиеся мотивов В77В и Н34D.

Европейские варианты (балканские и чувашский) могут быть обязаны своим появлением тем же процессам, благодаря которым в Европу проникли мотивы отмененного брака богов и опасности появления на небе множества солнц, прямая связь с Африкой маловероятна. Что же касается африканского и южноазиатского ареалов мотивов «небо задевали пестом» и «съедобное небо», то не сразу

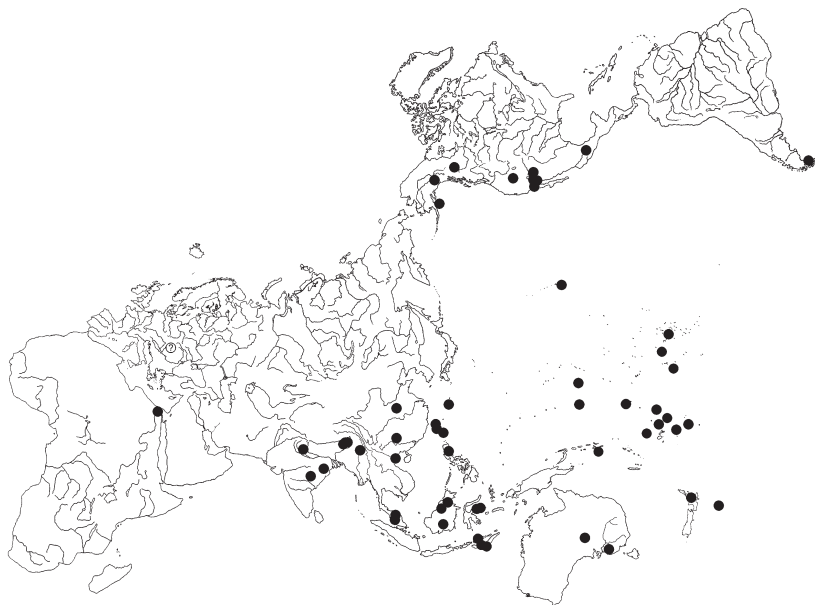


Рис. 38. «Великан отодвинул небо», мотив В77А.

Fig. 38. «A giant pushed the sky up», motif B77A. One or several persons (or animal-persons) pushed the sky up to its present height.

ясно, какой из них надо считать первичным. Связь мотива В77В с неолитической технологией не является решающим доводом против его датировки более ранней эпохой, поскольку растительные продукты обрабатывали и в палеолите. Тем не менее подобная связь настораживает и распространение мотивов из Азии в Африку в гораздо более позднее время вместе с земледельческой экономикой выглядит вероятнее.

Существенным доводом в пользу диффузии рассматриваемых мотивов из Азии в Африку является конфигурация ареала еще одного — «каша из зернышка» (Н34G). Для приготовления трапезы было достаточно одного зернышка (початка и т.п.). Этот мотив относится к большой тематической группе мотивов, отражающих представление об утраченном изобилии и легкой жизни в начале времен. Представления подобного рода известны практически повсеместно, но для отдельных регионов характерны разные варианты.

Мотив «река, текущая в обе стороны» (Н34В) явно отражает продвижение предков американских индейцев из Сибири в Новый Свет (рис. 39.1). Мотив «доля собаки» (Н46) позволяет проследить трансевразийские контакты через зону степей, скорее всего обу-

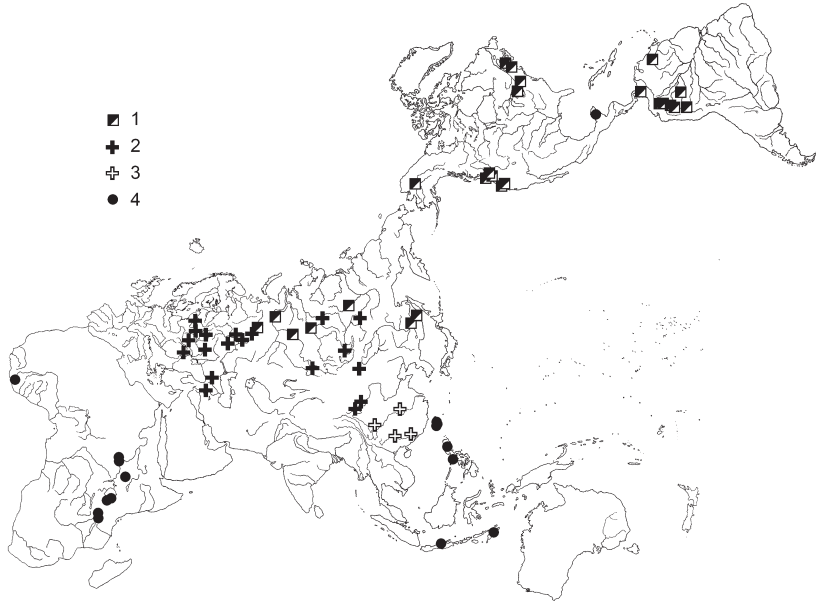


Рис. 39. Утраченное изобилие. 1. «Река, текущая в обе стороны», мотив Н34В. Где-то есть или была река, которая текла или, согласно замыслу, должна была течь сразу в двух направлениях. 2. «Доля собаки», мотив Н46. Бог в наказание отбирает у людей хлеб, но оставляет часть ради домашнего животного, обычно собаки, поэтому злаки еще существуют. 3. Прочие варианты рассказов о том, почему собака ответственна за появление зерновых, мотив Н46А. 4. «Каша из зернышка», мотив Н34Г. Для приготовления трапезы было достаточно одного зернышка (початка и т.п.).

Fig. 39. The origin of work and the loss of superfertility. 1. «River flowing in both directions», motif Н34В. Rivers were flowing or had to flow in both directions, or somewhere there is a river that flows in both directions. 2. «The dog's part», motif Н46. To punish people, God deprives them of bread but keeps a small part for a dog or another domestic animal and because of this cereals still exist. 3. Other tales that explain how the dog helped people to obtain cereals, motif Н46А. 4. «One grain porridge», motif Н34Г. Initially one cereal grain (cob, etc.) was enough to prepare a meal.



словленные миграциями кочевников (рис. 39.2, 39.3). Мотив «доля собаки» может иметь в таком случае южнокитайское происхождение, поскольку в Китае он представлен наиболее разнообразными версиями. Мотив же Н34G связывает тропическую Африку с Юго-Восточной Азией. В других регионах мира он не встречается, а единственный вариант с Юкатана в деталях отличен от остальных, так что это совпадение, по-видимому, совершенно случайно. Сама тема приготовления каши предполагает достаточно развитую земледельческую культуру. Соответственно данный мотив должен был распространяться в эпоху, для которой культурная диффузия из Африки в Юго-Восточную Азию крайне маловероятна, а диффузия в обратном направлении (плавания австронезийцев к берегам Африки) не вызывает сомнений.

Если мотив Н34G попал в Африку из Азии, то весьма вероятно, что и мотивы В77В и Н34D были перенесены в Африку оттуда в ходе одних и тех же исторических процессов. Что касается папуасского варианта с пойманным Месяцем, из которого капал жир, то в силу уникальности этого текста ставить его в основу крупномасштабной реконструкции пока невозможно. Наличие подобного варианта в какой-то мере все же свидетельствует о древности мотива «съедобного неба», фабульное сцепление которого с мотивом «небо задела ли пестом» могло произойти позже.

В отношении конфигурации ареалов с мотивами рассмотренной группы отчасти сходен мотив Вавилонской башни (В86) — один из наименее изученных в мировой фольклористике (рис. 40).

Как уже говорилось, Дж. Фрэзер первым заметил сходство между библейской версией и мифами народов Африки [Фрэзер 1985: 160–170]. Объяснений этим параллелями Фрэзер не предложил, а обнаруженные им аналогии на северо-востоке Индии, в Меланезии и Америке отнес на счет влияния миссионеров.

Африканские версии записаны у бантуязычных народов (луба, бемба, бена-лулуа, лози, нкоя, ламба, табва, ила, субия, луи, тонга, мбала, мкулве, чокве, лунда, шона, ндау, ньямвези, паре), в Западной Африке (гребо, ашанти, аквапим, игбо, моси, хауса, мбум) и у восточных суданцев (ачоли, ленду, лугбара, дидинга). Сомалийская версия балансирует на грани мифа и анекдота: люди встают друг на друга достать хвост «небесного верблюда» (какое-то созвездие), верхний велел передать веревку, нижний наклонился ее поднять, все попадали, хвост верблюда оторвался. Все африканские



Рис. 40. «Вавилонская башня», мотив B86. Чтобы добраться до неба (луны), люди строят лестницу или башню, но цели не достигают (обычно конструкция разваливается).

Fig. 40. «Tour de Babel», motif B86. To reach the sky, people build a ladder or tower that consists of separate modules (bricks, logs, sticks, etc.). This construction collapses.

варианты почти наверняка не заимствованы из Библии, а являются наследием более ранней эпохи, хотя на некоторые (в частности, на сомалийский) могли повлиять истории на основе мотива «башня из волков» (M134, ATU 121), характерные для Нуклеарной Евразии.

Если мотив Вавилонской башни и проник в Африку из Передней Азии, то в древности. Только в четырех африканских текстах (аквапим, ламба, лунда и один из вариантов чокве) имеется этиологическая концовка, касающаяся разделения языков, хотя для христианской традиции именно она существенна. Кроме того, в африканских вариантах довольно часто встречаются подробности, которых в библейском нет. У многих банту целью строителей является не небо вообще, а конкретно Луна, которую они стремятся достать (нкоя, шона, мбала, мкулве, ламба, субия). У ашанти, моти,

аквапим и сомалийцев сооружение падает потому, что изъят или поврежден конструктивный элемент в его основании.

В отличие от Африки, версии из Восточной Европы (украинская, водская, ненецкие и др.) содержат очевидные параллели с Библией и явно имеют христианский источник. Однако северокавказские версии выглядят вполне самобытно. Если они и появились в период проникновения на Северный Кавказ христианства, то следы авраамической традиции в них совершенно стерлись.

*Адыги.* Нарты спросили Патараза, как бы он добрался до неба. Патараз предложил поставить лестницу, становиться друг на друга. Нарты не достали до неба. Тогда поставили людей, великанов-иныхей, карликов-испов, животных, птиц, деревья, камни, глину, сверху встал Патараз, протянул руку, но не хватило еще с хвост кошки.

*Абхазы.* Старейшина карликов-ацанов заметил, что начинается ветер, предвещающий гибель. Ацаны не поверили, решили обратиться к жившему на небе «сыну сестры Бога», который был их воспитанником. Из камней, бревен и целых деревьев они соорудили лестницу, но неба не достигли и с полпути вернулись обратно. Бог уничтожил ацанов огнем.

В абхазо-адыгских вариантах нет рассказа о разрушении башни, но они (по крайней мере абхазский) с темой мировой катастрофы тоже связаны. Эти варианты перекликаются с древнегреческим и раннесредневековым армянским. В последнем мотив разделения языков может иметь библейское происхождение, но героями, как и в абхазском, адыгском и древнегреческом, являются не люди, а мифические первоначальники земли. У абхазов это карлики, у адыгов — герои-нарты, у армян и греков — исполины.

*Древняя Греция.* Гиганты От и Эфиальт каждый год вырастали в ширину на локоть, в высоту на сажень. Решив подняться на небо, они взгромоздили Оссу на Олимп, Пелион на Оссу, стали свататься к Гере и Артемиде, но те погубили их [Apol. I: 7, 4].

*Армяне.* В первом поколении люди были исполинами. Возгордись, они стали строить Вавилонскую башню, чтобы достичь неба. От гнева богов поднялась буря, разрушила башню, каждый исполин заговорил на своем языке, начался хаос.

Близость древнегреческого, армянского и северокавказских вариантов не должна удивлять: Эгеиду, Малую Азию и Кавказ связывает и много других фольклорно-мифологических параллелей.

Большинство внеафриканских версий «Вавилонской башни» сосредоточено, однако, не в Восточном Средиземноморье, а в северо-восточной Индии с прилегающими областями Непала, Китая и Юго-Восточной Азии (лепча, ангами нага, гаро, микир, мишми, чины, раванг, карены, банар, кхму, мео Вьетнама, лису). Вот резюме некоторых.

**Лепча** (Сикким). Люди наполнили кувшины землей, построили из них башню. Человек наверху крикнул, чтобы дали крюк, он зацепит его за небо. «Крюк» и «подрубить» на лепча — омонимы. Люди внизу подрубили башню, и она рухнула.

**Гаро** (северо-восток Индии). Мальчик стал просить отца достать луну. Отец вместе с братом своей жены начали строить башню. Он крикнул, чтобы подали еще материала, а жена со своим племянником поняли, что опоры можно убрать. Башня рухнула, человек разбился, обломки башни — цепь холмов Рангира.

**Кхму** (Лаос). Отец стремится избавиться от сына-богатыря, велит ему принести печень буйвола, затем печень слона. Тот все исполняет, тогда отец требует печень Луны. Сын ставит друг на друга железные стержни, лезет к Луне. Когда осталось протянуть руку, мать смазывает нижний стержень жиром, отец втирает в него соль, жезл проржавел, сломался, сын упал и разбился.

**Раванг** (Юньнань). После потопа люди решили построить башню до неба, чтобы в следующий раз было где спастись от воды. Башня рухнула, люди попадали в разные стороны, заговорили на разных языках.

У банар (горные кхмеры Вьетнама) обрушение башни не описывается (строители расходятся после того, как перестают слышать друг друга), но в остальном вариант банар похож на прочие, записанные в Юго-Восточной Азии. Что касается индуистской традиции, то в ней трактовка мотива Вавилонской башни отчасти близка характерной для Эгеиды — Кавказа: строители — это не люди или боги, а асуры.

**Индуизм.** Асуры строят алтарь в надежде достичь неба, каждый кладет свой кирпич. Индра, подойдя под видом брахмана, положил свой, затем вынул его, асуры упали, превратились в пауков, а двое улетели на небо, став небесными псами [Stooke 1908: 163–164].

«Вавилонская башня», хотя и не столь концентрированно, встречается и в австронезийском фольклоре Индонезии, Меланезии и Полинезии (аохенг Борнео, Сан-Кристоваль, о-ва Адмиралтейства, о-ва Лоялти, Ротума, Фиджи, Туамоту).

**Аохенг.** Гора Бату-Милли достигала луны, Асу-Буанг спулся по ней, навел ужас на обитателей земли. Люди решили построить башню из бамбука, чтобы забраться на небо и наказать агрессора. Башня рухнула, обломки запрудили реку, она разлилась, спаслись лишь бежавшие на гору.

**Фиджи.** Люди решили строить башню до Луны, чтобы узнать, кто на ней живет. Когда башня почти достигла неба, нижние опоры рухнули, плотников раскидало по всем островам.

**Ротума.** Один человек стал строить дом до неба. Другой украл пищу, приготовленную строителями для жертвы священному вождю, разрушил строение, назначил нового священного вождя. Люди до сих пор показывают камни и холм на месте строительства.

Во многих азиатско-океанийских текстах имеются африканские параллели, отсутствующие в Ветхом Завете. У лепча, гаро, чингов, кхму, лису, аохенг и фиджийцев персонажи, как и у банту, стремятся достичь Луны. У лепча, ангами нага, гаро и кхму башня падает после того, как поврежден самый нижний модуль конструкции, причем у всех тибето-бирманцев, т.е. у лепча, ангами и гаро, говорящих на языках разных ветвей данной семьи и не являющихся соседями, эпизод разрушения башни сходен в подробностях. Это, безусловно, свидетельствует против его заимствования от миссионеров. Также в трех из четырех меланезийских традициях (острова Адмиралтейства, острова Лоялти, Фиджи), а возможно, и во всех четырех, включая Сан-Кристоваль, конструкция падает после того, как сгнили бревна нижнего этажа. У полинезийцев этого мотива нет: башня намеренно разрушена неким персонажем. Наличие

трансмеланезийских параллелей указывает если и не на эпоху лапиды, то по крайней мере на время до европейских контактов.

В отличие от африканских текстов, азиатско-океанийские довольно часто связывают мотив разрушения башни с мотивом разделения языков. Такое сцепление есть в мифах мео, каренов, чинов, раванг, ангами, полинезийцев с Туамоту и меланезийцев с островов Адмиралтейства. Объяснить этот факт влиянием миссионеров можно, но с учетом приведенных доводов в пользу самобытности местных традиций проще допустить, что сцепление мотивов Вавилонской башни и разделения языков встречалось в азиатских и океанийских текстах еще до эпохи европейских контактов.

Наименее ясна ситуация с американскими вариантами. Они записаны в Южной, Центральной и на юге Северной Америки, т.е. в тех районах, где обычно фиксируются мотивы древнейшего комплекса, принесенного в Новый Свет самыми ранними мигрантами (чокто, вину, хоппи, тева, папаго, ацтеки, брибри, эмбера, тукуна, шипая, такана). Тексты существенно отличаются друг от друга. Европейское влияние, да и то не в связи с основным эпизодом, явно присутствует лишь у папаго, но его наличие в других случаях хотя и не доказуемо, но тоже возможно. Настораживает редкость записей на подобный сюжет и вместе с тем их равномерное распределение по значительной части территории Нового Света.

Что касается Старого Света, то есть два довода в пользу распространения здесь «Вавилонской башни» (будь то из Африки в Евразию или из Евразии в Африку) ранее эпохи Великих географических открытий. Прежде всего это неравномерное ареальное распределение соответствующих текстов: они сконцентрированы в Восточных Гималаях и на окружающих территориях Азии и в двух регионах Африки: центрально-восточной, главным образом бантуязычной (при отсутствии на западе и юге заселенного банту региона), и на западе Африки от северного Камеруна до Либерии. Если бы мотив появился вследствие деятельности миссионеров, то на всех территориях он, скорее всего, встречался бы примерно с одинаковой частотой. Другой довод — наличие как в азиатско-океанийских, так и в африканских вариантах одинаковых, но отсутствующих в Ветхом Завете мотивов. Поскольку африканские тексты содержат реалии, отражающие скорее неолитический, чем палеолитический уровень культуры, и поскольку (по крайней мере у ашанти) мотив разрушенной башни скомбинирован с мотивами съедоб-

ного неба и неба, отодвинутого пестом, допустимо предположить, что все три мотива распространялись в контексте одних исторических событий и относительно поздно (хотя, как я только что подчеркнул, в доколониальный период).

Наконец, отметим, что ветхозаветный вариант уникален для своего ареала. Ни в одной другой древней мифологии Передней Азии мотив Вавилонской башни не зафиксирован. Скорее всего, это значит, что данный мотив был здесь не более популярен, чем в Эгеиде, Армении или на Северном Кавказе, где он тоже зафиксирован лишь в единичных случаях. С учетом древнегреческих и армянских данных время распространения «Вавилонской башни» в Восточном Средиземноморье надо относить к периоду ранее I тыс. до н.э., однако насколько ранее, судить невозможно.

Выше мы пришли к заключению, что истоки африканских представлений о «космической охоте» следует, скорее всего, искать в континентальной Евразии, несмотря на то что на территории между Кавказом и Центральной Азией, с одной стороны, и Африкой южнее Сахары, с другой, эти мотивы не зафиксированы. Точно так же мотивы, рассмотренные в данном разделе и касающиеся отделения неба от земли, разрыва связи между ними, завершения эпохи первичного изобилия («съедобное небо», «небо задевали пестом», «каша из зернышка», «Вавилонская башня»), вряд ли возникли в Африке. Подобно представлению о Плеядах как о курице с цыплятами, они тоже были сюда принесены, но не из континентальной Евразии, а из районов в бассейне Индийского океана. Произошло это, однако, в эпоху, которая хоть и не отделена от нас очень уж многими тысячелетиями, письменными источниками все же сколько-либо полно не освещена.

## Глава 3

# ЛЮДИ И ОБЩЕСТВО

### Выход людей на землю

Остановимся теперь на повествованиях, объясняющих появление людей.

Не считая мало детализированного и известного по всей планете мотива создания людей божеством, основным антропогоническим мотивом как в Африке южнее Сахары, так и в индо-тихоокеанском мире является выход предков из-под земли или из небольшого вместилища на ее поверхности — камня, ствола дерева, тростинки и т.п. Речь идет не просто о появлении пары предков (мотив E5B), а о одновременном выходе множества людей разного пола и возраста или же о выходе предков людей вместе с предками разных животных (мотив E5A). Такого рода повествования типичны не только для Западной и бантуязычной Африки, но и для койсанских народов (бушменов, хойхой и сандаве). В северной Евразии и у значительной части североамериканских индейцев данный мотив отсутствует. Там изредка встречаются неразработанные варианты типа «люди выросли, как трава» (мотив E5aa), которые, причем столь же редко, известны и в индо-тихоокеанском мире. Мотив выхода людей из нижнего мира является поэтому едва ли не самым заметным маркером, отделяющим африканские и индо-тихоокеанские мифологии от континентально-евразийских (рис. 41).

Вот несколько африканских примеров.

*Бушмены.* Люди вышли из дыры в земле среди корней огромного дерева, следом, расталкивая друг друга, вышли толпы животных. Толпа становилась все плотнее, животные начали выбираться наружу и из ветвей. Когда солнце село, новые животные больше не появлялись. Было велено до восхода солнца не разжигать огня, но люди замерзли и разожгли огонь, поэтому животные разбежались, лишившись дара речи.



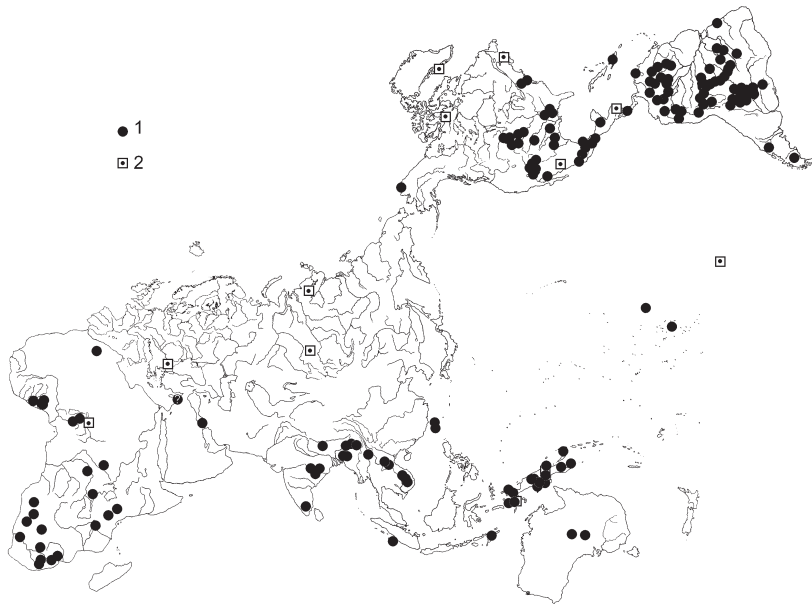


Рис. 41. 1. «Люди из нижнего мира», мотив E5A. Первые люди не созданы демиургом, а выходят из-под земли или из небольшого объекта на ее поверхности (дерева, тростинки, камня, тыквы и пр.). Выходящих людей много, либо люди выходят на землю вместе с животными, мотив E5A. 2. Люди выросли, как трава, мотив E5aa. Первые люди выросли или выползли из земли, как трава, грибы, черви и т.п.

Fig. 41. 1. «Mankind ascends from the underworld», motif E5A. First people are not created by God but come to earth from the underworld or from a small enclosure under the earth or on its surface (tree trunk, rock, gourd, etc.). Many people of both sexes and of different age or people and different species of animals come out together. 2. People grew like grass, motif E5aa. The first people grew or crawled out of the earth like grass, mushrooms, worms, etc.

**Сандаве** (Танзания). Из трещины в баобабе вышел создатель Матунда. Он расширил отверстие, из него вышла гиена, затем антилопа, затем женщина с детьми, за нею мужчины, потом разные животные и много людей.

**Мбути** (пигмеи Конго близ границы с Угандой). Пигмеи слышали шум из дупла, обложили дерево хворостом, подожгли. В дупле закричали, пигмеи вывели оттуда «настоящих людей» (т.е. банту).

**Сантрокофи** (юг Того и Ганы) Предки вышли из нижнего мира через отверстие на горе. Первым появился жрец с барабаном, затем воин с мечом, затем другие мужчины и женщины. Увидев свою жену с другим мужчиной, жрец ударил его и бросил в отверстие барабан, поэтому еще оставшиеся под землей люди не смогли подняться.

**Ашанти** (Гана). Червь проделал отверстия в земле, из них вышли семеро мужчин, несколько женщин, собака и леопард.

**Макуа** (Мозамбик). Предок с женой вместе с козами, овцами и крупным рогатым скотом вышли из скалистой горы Мима и из реки Зули, на скале остались отпечатки их ног.

**Гереро** (Намибия). Предки гереро вместе с крупным рогатым скотом вышли из дерева семейства комбретовых. Бушмены и мелкий рогатый скот вышли из дыры в земле.

**Нуэры** (Южный Судан). Люди вышли из отверстия в основании огромного тамаринда (конкретное дерево, его показывали гостям, а когда оно сгорело во время пожара, почитали его обугленные остатки). Оттуда вышли праотец и праматьер нуэров, а также европейцы и, видимо, все другие народы.

Североафриканский вариант, хотя и уникален, но (с учетом редкости доисламских космогонических сюжетов в мифологии региона), по-видимому, свидетельствует о былом распространении мотива выхода первопредков из-под земли также и в Северной Африке.

**Берберы** (вероятно, алжирские — возможно, кабилы). В подземном мире мужчина и женщина родили 50 сыновей и столько же дочерей. Девушки и юноши нашли ведущие наверх отверстия, вышли на землю, сначала жили отдельно друг от друга. Одна девушка пришла к юношам, на нее бросился «дикий юноша», но девушки повалили на землю и его и остальных юношей. Затем юноши решили, что мужчина должен ложиться на женщину, а не наоборот. Дикую пару прогнали, жена стала ведьмой (теризель), муж — львом.

Этот же мотив выхода первопредков из-под земли, скорее всего, господствовал и в древних мифологиях Ближнего Востока. Шумерский вариант хорошо известен (Энлиль проделывает мотыгой дыру в земле, и оттуда выходят люди), а у Нонна Нанополитанского

есть и свидетельство существования финикийского, связанное с рассказом о «землерожденных». Ситуация та же, что и с мотивом смены кожи, который нашел отражение в эпосе о Гильгамеше, но позже на Ближнем Востоке и в Средиземноморье исчез. К сожалению, мы не располагаем древними свидетельствами о мифологии юга Аравии, а для юга Ирана и Пакистана фольклорных данных нет вовсе. Начиная же с Индии и далее на восток рассказы о появлении первых людей из-под земли или из небольшого вместилища на ее поверхности имеют почти повсеместное распространение. Приведем несколько резюме мифов, характерных для Южной и Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании.

**Бхуйя** (Орисса). Предки вышли из Матери-Земли, поэтому и называются bhūiya — «землерожденные».

**Чины** (северо-восток Индии). Предки родов тонринг и тоншу вышли из-под земли, обитатели района Кейсар — из горы Вакулерен, обитатели района Фиаларанг — из горы Лекаан, предки рода лампанг — из пещеры. Обезьяна отодвинула камень, из отверстия под ним вышли люди чауте.

**Ментавай** (рядом с Суматрой). Двое злых духов подрались, один стал ломать бамбук, чтобы сделать дубинку, из-под корней вышли первые люди.

**Ва** (юг Юньнани). Люди вышли из пещеры, не умели говорить, жили вместе с леопардами, кабанами и буйволами, питались травой, затем научились охотиться, есть мясо и выращивать просо.

**Тетум** (Тимор). Над морем поднялись два массива суши, в каждом открылась вагина, из вагин вышли люди, первыми появились основатели аристократических родов.

**Меджпрат** (папуа Западного Ириана). Марик и Серефрэ преследовали опоссума, услышали шум в стволе манго, Серефре прорубил отверстие, оттуда стали выходить люди. Первым вышел Сарефи, которому топор Серефре до крови рассек голову. Последним попытался выйти двухголовый человек, но его загнали назад.

**Диери** (южная Австралия). Земля раскрылась в середине озера Перигунди, оттуда вышли тотемы. Они были бесформенны, не имели органов чувств, лежали на дюнах на берегу, пока не превратились в людей, затем разошлись в разные стороны.

**Маркизы.** Люди и рыбы были заключены в пещерах в глубинах земли. Земля словно бы взорвалась, люди оказались на поверхности, а рыбы в воде.

**Пайван** (юг Тайваня). Есть камень с отверстием, из которого вышли обезьяны и барсуки, а также тигры, сороки, змеи. Обезьяны и барсуки постепенно превратились в людей.

В тех случаях, когда речь идет о одновременном появлении на земле не множества людей, а лишь пары первопредков, эта пара в африканских традициях чаще всего не выходит из-под земли, а спускается с неба. Мотив спуска первых людей (будь то первая пара или множество людей) из верхнего мира на землю (E5C), как и мотив выхода из-под земли характерен для индо-тихоокеанского мира, а континентально-евразийские варианты встречаются как редкое исключение — у халха-монголов и хантов (рис. 42). Есть

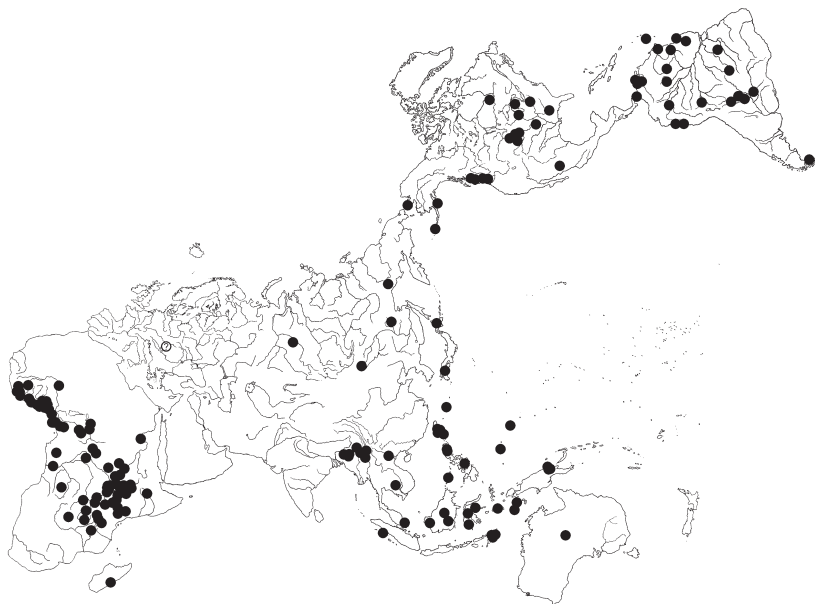


Рис. 42. «Люди с неба», мотив E5C. Первые люди или божества-первопредки спускаются на землю с неба.

Fig. 42. «People from the sky», motif E5C. The first people, or the first anthropomorphic couple, descend to earth from the sky.

и современный венгерский вариант, но вряд ли он отражает традиционные представления обитателей Паннонии. Иначе говоря, для Африки и индо-тихоокеанского мира специфично представление о приходе уже готовых людей на землю, тогда как в континентальной Евразии распространены лишь мифы о создании людей богом.

Вместе с тем история распространения мотивов «люди из нижнего мира» и «люди с неба» должна была быть разной — по крайней мере в Африке. Если первый из них характерен для койсанских групп, то второй у койсанов и вообще на юге африканского континента отсутствует.

## Мужчины и женщины

Особенностью африканских мифологий является если не полное отсутствие, то по крайней мере редкость мотивов, описывающих отклонения в человеческой анатомии, происхождение нормальной анатомии, а также «странные браки» между людьми и животными. Для индо-тихоокеанского мира все эти темы как раз в высшей степени характерны.

Знаменательно, что в Африке практически нет мотива зубастого лона (F9A), который вместе с его вариантами (змея в лоне, пирания в лоне и пр., F9B–F9E) столь типичен для неарийской Индии, Филиппин, Тайваня, Дальнего Востока и Америки (рис. 43). Лишь в одном эпизоде эпоса «Сундьята» у манден Западной Африки упоминается женщина, чьи лобковые волосы делались иглами дикобраза, а в одном тексте камерунских яка говорится о людоедке, рубящей ствол дерева своими гениталиями.

У бондеи и близких к ним банту северо-восточной Танзании (зигула, шамбала) говорится о женщине, убивавшей мужчин после совокупления, однако не с помощью зубастого лона: опасными гениталиями наделен герой-мужчина, пронзивший женщину своим пенисом. *Vagina dentata* упоминается в шуточных песнях, исполняемых в ходе обрядов. Такие данные есть конкретно для шона Зимбабве (документальный фильм, см. данные в <http://www.antropofest.cz/en/1/movie-detail?mid=7>), но, скорее всего, нечто подобное было и в других районах южнее Сахары. В европейском фольклоре речь также идет о шуточных рассказах и песнях, тогда как в Азии и в Америке — о рассказах с установкой на достоверность, а в Новом Свете

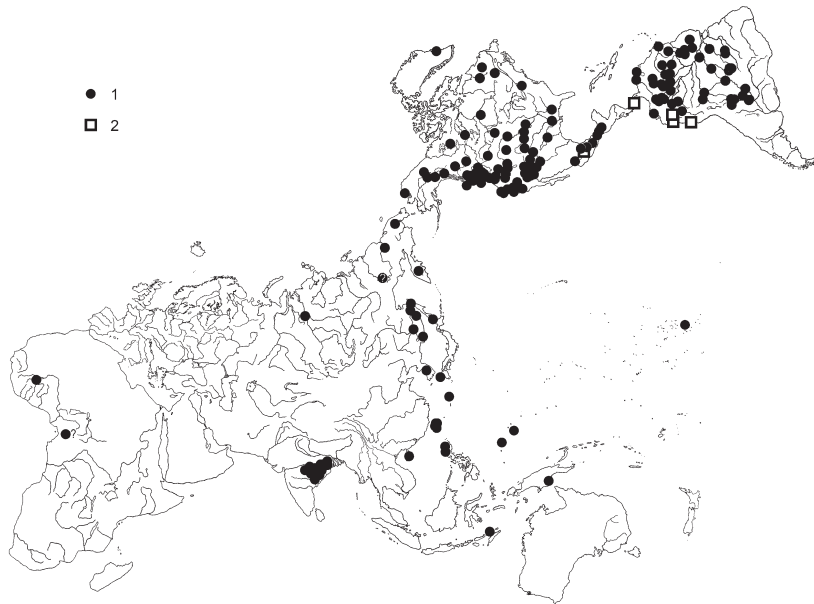


Рис. 43. «Зубастое лоно» и близкие мотивы, связанные с образом опасной для совокупления женщины (F9–F9E). 1. В повествовательных текстах с установкой на достоверность. 2. На древних изображениях.

Fig. 43. «Vagina dentata» and similar motifs related to the image of a sexually dangerous woman, motifs F9 – F9E. 1. In narratives considered to describe real events. 2. In ancient iconography.

также и о памятниках древнего искусства, отражающих мифологические образы. По-видимому, мотив зубастого лона на западе ойкумены хотя и существовал, но, в отличие от индо-тихоокеанского мира, не стал там частью мифологических представлений и не попал в повествования с установкой на достоверность.

В Африке, однако, встречаются аналогии тому характерному главному образу для Австралии, Меланезии и Южной Америки ритуально-мифологическому комплексу, который связан с институализированным противостоянием полов и обычно включает рассказы о былом господстве женщин не только в социальной сфере (истории о «женском царстве» в прошлом или в далекой стране известны по всему миру), но и в области культа и ритуала. Соответствующих африканских текстов в нашем каталоге немного, и есть

смысл пересказать все, которые удалось найти. Они представлены главным образом в Западной Африке, но также в Конго у бантуязычных наследников царства Куба (языки куба, нгонго) и у пигмеев мбути. Разумеется, я не просмотрел все необходимые публикации, но преимущественное распространение мотива именно в Западной Африке особых сомнений не вызывает.

**Куба.** По вине сына жена царя пролила воду, стала гнать мальчика домой, но тот не уходил. Тогда женщина сделала из калебасы маску, сын испугался, решил, что перед ним дух. Его мать сделала и другие маски. Царю не понравилось, что масками владеет женщина, он запретил женщинам использовать маски, поэтому теперь их надевают члены тайного общества, испытывая мужество проходящих инициацию подростков.

**Мбути.** Бамбуковые горны молимо (ср. *molí* — «леопард»; *elíma*, *kelíma* — лесной дух у нкундо) вносят, когда женщины и дети расходятся спать. В это время мужчины поют о женщинах издевательские песни. Раньше молимо были у женщин, но мужчины эти инструменты у них украли. Если во время исполнения ритуала кто-то из мужчин заснет, молимо убьет его.

**Догоны.** Две женщины увидели, как духи андумбулу (красные человечки, живущие в скалах) танцевали вокруг столба, пели и пили пиво. На железном сиденье сидел старик Алнарга, рядом лежала изображающая его деревянная маска, а звуки гуделки воспроизводили его голос. Одна из женщин рассказала об увиденном мужу. Тот велел швырнуть в старика камнем, духи разбежались, бросив одежду, украшения, гуделку и маску, а старик тоже не смог убежать, так как стал нечистым. Женщина спрятала ритуальные предметы в амбаре, старик сказал об этом ее мужу, муж побил жену, мужчины завладели ритуальными предметами. Ранее женщины притесняли мужчин. Старик Алнарга обучил мужчин связанным с масками ритуалам.

**Догоны.** Сначала женщины подсматривали за танцорами в масках и подражали им. Мойна нашел в кузнице кусок железа, сделал гуделку, женщины в страхе попрятались по домам. Мойна сказал, что это голос Великой Маски, которая съест детей и женщин, если те выйдут. С тех пор дети и женщины прячутся при вое гуделки.

**Мано.** Когда Бог послал Дьявола (т.е. духа-покровителя тайных обществ) на землю, он оставил его под надзором женщин. Маленький мальчик сказал женщинам, что в лесу много грибов, женщины бросились их собирать. Бог увидел, что рядом с Дьяволом остался лишь какой-то мужчина, и решил передать ритуалы мужчинам. Собирая грибы, женщины поймали черепаху, съели, стали плясать, ударяя в черепаший панцирь. Мужчина сказал, что вот это и есть теперь «дьявол» женщин.

**Западные дан.** Масками владели женщины. Пока они собирали грибы, мужчины завладели масками и оставили их себе.

**Лома.** Муж застрелил уродливое животное, жена долго не хотела есть его мясо, а поев, родила урода и бросила его в реку. Это и был Дьявол. Женщина выудила его из воды. Мужчины и женщины решили тянуть веревку — с чьей стороны оборвется, те откажутся от обладания Дьяволом. Оборвалось со стороны женщин.

**Коно.** Старуха с дочерью копали у реки глину, выкопали сначала мужское, затем женское Существо. Те хранили молчание. Дочь старухи позвала других женщин, они принесли Существа в селение, заперли мужчин в домах, оставили одного колдуна, чтобы тот заставил Существо говорить. Колдун стал жечь перец, мужское Существо зарычало, велело греметь в погремушки, женщины бросились бежать, позвали на помощь мужчин. Мужчины стали заботиться о Существах, узнали секреты их голосов и масок, а женщины утратили это знание.

**Коно.** Женщины нашли под листьями духов, принесли домой, стали танцевать, но испугались голосов духов. Мужчины пришли с оружием, отнесли духов в лес и с тех пор владеют секретами масок.

В Австралии, Меланезии и Южной Америке записаны десятки аналогичных текстов (рис. 44). Они повествуют о женщинах как первичных обладательницах сакральных предметов и знатоков сакрального знания или о попытке женщин нарушить монополию мужчин на подобное знание.

**Йиркала** (Арнемленд). Кристаллами кварца и другими сакральными предметами владели женщины. Пока они спа-



ли, мужчины украли их травяные сумки и подожгли траву, чтобы женщины думали, будто сумки сгорели. Проснувшись, женщины услышали рев гуделки, которую мужчины привели в действие во время ритуала. С тех пор власть у мужчин.

**Караджери** (Западная Австралия). Увидев исполняющих церемонии женщин, двое мужчин привели во вращение гуделки, обратив танцующих в бегство. Теперь церемонии исполняют мужчины. Те женщины превратились в Плеяды, их палки-копалки — в звезды в созвездиях Овна и Пегаса.

**Баруя** (трансновогвинейская филия, Папуа — Новая Гвинея). Во время инициаций мальчикам рассказывают, что священные флейты — это вагины. Эти флейты изобрели женщины, они же придумали лук со стрелами и одежду, однако делали все не как надо, поворачивали лук неправильной стороной, убивали чересчур много дичи. Мужчины послали юношу украсть флейты, спрятанные под кучей юбочек, запачканных менструальной кровью. Юноша подудел и положил флейты назад, а когда дуть во флейты стали женщины, они у них больше не зазвучали. Женщины отдали флейты мужчинам либо бросили наземь, а мужчины их подобрали, стали на них играть.

**Бука** (север Соломоновых островов). Женщина рубила дрова, щепка отлетела с гуденьем. Женщина привязала к ней веревку, стала вращать, по пути встретила мужа. Тот забрал гуделку, показал мужчинам. Они решили, что этот звук будет голосом бога Луахана. Женщину убили, пожилые мужчины стали говорить, что Луахан требует еды, сами все съедали в лесу.

**Макуна** (тукано северо-западной Амазонии). Сакральные горны и флейты находились у женщин. Четверо братьев их украли, спрятали у берега в реке. Один инструмент женщина спрятала у себя в вагине, с этих пор у женщин начались месячные кровотечения.

**Мехинаку** (араваки верховьев Шингу). Женщины занимали дом для ритуалов, играли в нем на священных флейтах, а мужчины кормили грудью детей, готовили маниоковую муку, плели гамаки и жили в семейных хижинах. Мужчину, заглянувшего в женский дом во время проведения там ритуалов, женщины насильовали на деревенской площади. Вождь избрал гуделку, и как только женщины их услышали, они

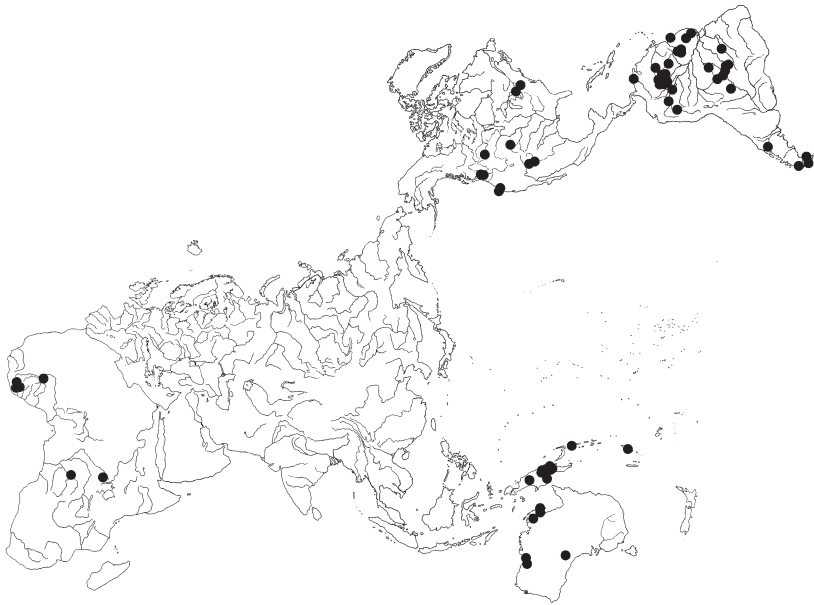


Рис. 44. «Женщины и тайное знание», мотив F38. Женщины являлись обладательницами тайного знания, святилищ или ритуальных предметов, которые сейчас запретны для них; делали попытки обрести это знание или эти предметы.

Fig. 44. «Women and sacred knowledge», motif F38. Women were possessors of sacred knowledge, sanctuaries or ritual objects which are now taboo for them, or they made attempts to acquire such a knowledge or objects.

бросили священные флейты, убежали и спрятались. Мужчины вошли в дом, сделали его мужским домом и теперь насилуют женщин, увидевших сакральные флейты.

**Чамакоко** (самуко Парагвая). Женщины встретили духов, те начали обучать их ритуалам. Узнав о существовании мужчин, духи прогнали женщин и обучили ритуалам мужчин. Мужчины истребили женщин, поделили плоть одной из них на куски, из которых возникли новые женщины. Затем мужчины убили почти всех духов. Их предводительница показала, как надо устраивать мужские ритуалы, на которых мужчины сами перевоплощаются в духов.

**Яганы** (Огненная Земля). Мужчины делали всю работу, а женщины построили ритуальную хижину, надевали маски,

раскрашивались, кричали, ревели, чтобы мужчины верили, будто танцуют духи. Мужчина-солнце подслушал разговор своих дочерей, во главе мужчин напал на женщин, те превратились в животных, остались лишь маленькие девочки. Теперь мужчины сами изображают духов, а женщины обязаны верить, что духи подлинны.

Предположение о независимом возникновении данного ритуально-мифологического комплекса на разных континентах вряд ли выдерживает критику. Функциональный подход обычно позволяет продемонстрировать, что ритуалы, предусматривающие физическое насилие по отношению к женщинам, согласуются с социальной структурой и формами производства, характерными для данного общества [Gregor, Tuzin 2001; Jackson 1991]. Однако подобная согласованность вовсе не доказывает, что данный ритуально-мифологический комплекс является порождением именно соответствующих форм организации. Корреляция ритуалов и мифов с типом хозяйства и уровнем социальной сложности слабая. Никаких следов подобных ритуалов и мифов в Евразии нет.

В то же время у североамериканских индейцев (калифорнийские юрок и карок, хопи и апачи чирикауа на Юго-Западе) имеются частично сходные тексты о былом преобладании женщин в ритуальной сфере или их попытке проникнуть в тайну обрядов (мотив F38). Давно замечено, что ритуалы, связанные с культом духов качина у индейцев американского Юго-Запада, похожи на амазонские: во время инициации мальчики узнают, что перед ними не настоящие духи, а мужчины в масках [Herrera Ángel 1975: 425]. Акты агрессии по отношению к женщинам в этих случаях не предусматриваются, но на Аляске, у кадьякцев и алеутов (и больше нигде в Северном полушарии) зафиксированы мужские ритуалы совершенно того же типа, что в Меланезии и Амазонии [Вениаминов 1840: 309–15; Давыдов 1910: 205–208]. Соответствующие мифы на юге Аляски не записаны, но очень возможно, они тоже здесь были. Пока прежняя традиция сохранялась, ее скрывали от русских, которые, впрочем, и не стремились особо разбираться в местных верованиях. Когда же христианство укоренилось, тексты утратили актуальность и были забыты задолго до того, как в начале XX в. их стали собирать антропологи.

Можно предполагать, что мужские ритуалы, связанные с институализированным противопоставлением полов, возникли в Африке

и были принесены в Австралию и на Новую Гвинею первыми сапиенсами. Через Восточную Азию этот ритуально-мифологический комплекс проник в Новый Свет вместе с первой волной шедших по побережью мигрантов. От этого раннего населения Аляски кадьякцы и алеуты и унаследовали свою традицию, сохранив ее до начала XIX в. Из Азии полностью, а из Северной Америки в основном соответствующие мифы и ритуалы были постепенно вытеснены другими, связанными с континентально-евразийским очагом культурогенеза.

У мигрантов из Африки, достигших Сахула и Сунды, данный комплекс приобрел большую драматичность, чем на африканской прародине, где жесткие формы противостояния мужчин женщинам, характерные для Южной Америки и особенно для Меланезии, ни в ритуальной практике, ни в повествовательных текстах не отмечены.

С африканской прародиной может быть связан еще один мотив, касающийся отношений полов — «встреча мужчин и женщин» (мотив F8). Вначале женщины и мужчины жили отдельно друг от друга и лишь затем стали жить вместе. Такого рода повествования отличны от рассказов об амазонках (мотив F45), в которых безмужние женщины противопоставлены не отдельно живущим мужчинам, а людям вообще (рис. 45).

Мотив F8 представлен в разных районах Африки (бушмены, сонге, саката, тетела, кута, бемба, каниока, аньи, лиела, экои, дагомба, йоруба, кран, нупе, атуот, берберы), на Новой Гвинее (верхние арапеш, кивай), редко в Северной Америке (черноногие, сарси, северные оджибва) и на юге Южной Америки (нивакле, чороте, мака, матако, тоба, теуэльче). Есть также одна микронезийская версия с острова Банаба (Ошен). Берберский (кабийский?) миф, включающий данный мотив, был пересказан выше в связи с рассказом о выходе людей из нижнего мира. Приведем несколько примеров повествований, записанных южнее Сахары. Нельзя не заметить, что в текстах, записанных как у бушменов, так и у берберов Алжира, один из мужчин отказывается жить в обществе и покидает его (у берберов он превращается в льва). Скорее всего, это случайное совпадение, но мы встречали и другие фольклорные параллели между крайним югом и севером Африки.

**Бушмены.** Сначала пятеро мужчин-охотников и пятеро женщин-собирательниц жили отдельно друг от друга, муж-



Рис. 45. «Встреча мужчин и женщин», мотив F8. Вначале женщины и мужчины жили отдельно друг от друга и лишь затем стали жить сообща.

Fig. 45. «Women and men come together», motif F8. Initially women and men live apart from each other. Later they come to live together.

чины — в пещерах, женщины — в травяных хижинах. Мужчины убили антилопу спрингбока, но не смогли приготовить, так как огонь погас. Один мужчина пошел к женщинам за огнем, поел приготовленную кашу, еда ему понравилась, он остался. То же случилось с остальными, кроме последнего, который убежал в другую страну и пропал.

**Каниока** (банту Конго). Мавезе создал четырех женщин и четырех мужчин, они жили в разных селениях. Женщины думали, что их вульвы есть кровоточащие раны. В лесу мужчина поранился топором. Женщина подошла, решила, что его рана глубже. Когда мужчина исцелился, женщина этому удивилась. Они пошли к Мавезе, тот сказал, что лекарство от женской раны — пенис. Пары вступили в брак, родили детей.

**Лиела** (гур Буркина-Фасо). Мужчины и женщины жили отдельно друг от друга. Если женщины встречали мужчину, они его убивали. Бог хотел узнать, кто дольше выдержит воз-

держание. Один мужчина принес женщинам мед, сказал, что это сок с его пениса. Им понравилось, они захотели весь пенис, одна из женщин забеременела. Насыпав на землю золы, Бог обнаружил следы мужчины и решил, что мужчинам должно принадлежать инициатива в любовных отношениях.

*Атуот* (нилоты Южного Судана). Мужчины жили без женщин, пасли буйволов, держали вагины привязанными к рукам, отвязывали по мере надобности. Женщины тоже не знали ничего о мужчинах, пасли скот, сеяли просо, удовлетворяли себя, загоня себе между ног пену от волн. Один мужчина пошел искать теленка, пришел к женщинам, сошелся с одной из них, затем с другими, от истощения умер. В поисках товарища мужчины пришли к женщинам, забрали коров, каждый взял себе жену. Вождь женщин сказала, что теперь так и будет: мужчинам придется отдавать за жену коров.

Внеафриканские версии больше отличаются от африканских, нежели последние друг от друга. Однако полное отсутствие подобных рассказов в Евразии при наличии там мифов об амазонках дает основание считать африканские и циркумтихоокеанские варианты исторически связанными. Варианты с Новой Гвинеей и южноамериканского Чако сходны тем, что мужчины либо женщины сперва приходят к людям противоположного пола тайком, чтобы красть еду.

*Верхние арапеш* (семья торичелли, Папуа — Новая Гвинея). Женщины замечают, что кто-то ворует их пищу. Одна женщина увидела пришедших мужчин, которые затем скрылись внутри стебля бамбука. На следующий день, когда мужчины спали, старшая сестра расщепила бамбук топором, мужчины вышли, сошлись с женщинами. Только у младшей сестры мужа не оказалось. Она нашла бамбук, в нем был самый красивый мужчина, а мужья других — старики.

*Тоба* (Чако). Первые женщины спускались с неба, воровали у мужчин жареную рыбу. Попугая бросили в рот земли, чтобы он молчал. Мужчина-Ворона обрезал веревку, по которой спускались женщины, некоторые провалились глубоко в землю. Броненосец нашел этих женщин, но их у него отобрали, оставили ту, которой он случайно выцарапал глаз. Лис совокупляется, его пенис откушен, он делает новый из кости. Мужчины бросают камни в вагины, выбивая вагинальные зубы.

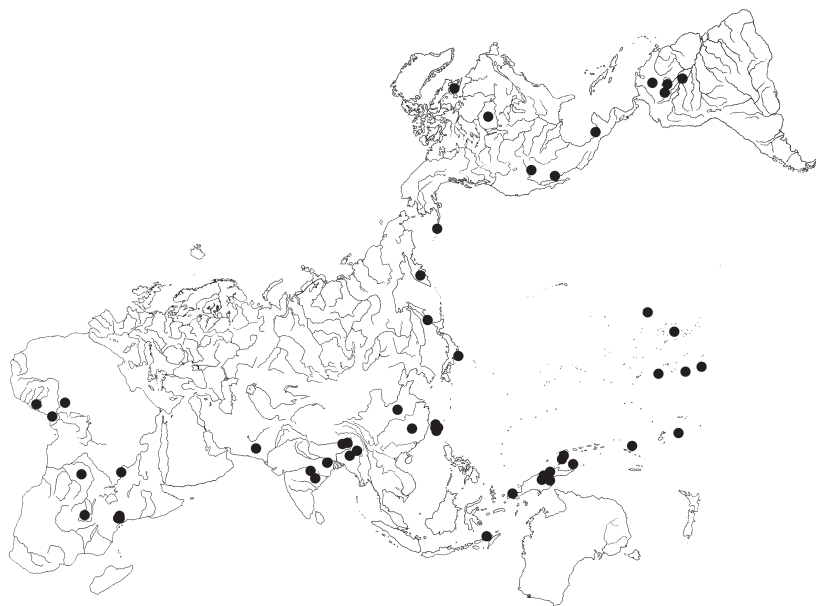


Рис. 46. «Мужчина в селении женщин», мотив F40B. Мужчина попадает в селение женщин. Обычно он вынужден удовлетворять там женщину помимо своей воли или сойтись со многими женщинами.

Fig. 46. «A man in the village of women», motif F40B. A man gets into the village of women. Usually he has to satisfy every woman against his will or every woman claims him for herself.

В некоторых африканских версиях (см. приведенное выше резюме текста атуот) история начинается с того, как некий мужчина случайно попадает в селение женщин и сходится с ними. Этот мотив («мужчина в селении женщин», F40B) широко представлен в текстах об «амазонках» по всему циркумтихоокеанскому региону (рис. 46). В Западной Евразии он есть лишь в белуджской легенде о конце «женского царства», не считая отдаленной параллели в «Калевале» (Лемминкяйнен попадает на остров, где соблазняет тысячи женщин, но эти женщины живут не одни, а с мужьями).

## Глава 4

# ПРИКЛЮЧЕНЧЕСКИЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ С АНТРОПОМОРФНЫМИ ПРОТАГОНИСТАМИ

В отличие от Австралии и в значительной мере от Америки и северо-восточной Азии, где мифологические первопредки часто (а в мифах творения — преимущественно) имеют антропозооморфную природу, в Африке повествования с участием людей и с участием животных, как правило, разделены. Сюжеты сказок о животных и героических приключенческих повествований редко совпадают. Лишь в фольклоре и мифологии бушменов и хойхой персонажи порой напоминают австралийских или америндейских первопредков-животных. Подобная ситуация находит свое объяснение, если предположить, что приключенческие сюжеты с антропоморфными протагонистами в большинстве своем не развились в Африке на местной основе, а относительно недавно проникли туда из Евразии в более или менее готовом виде. Как, когда и почему произошло жанровое разделение повествований с участием людей и с участием животных в самой Евразии — вопрос особый. Маловероятно, однако, что перед нами универсальная общемировая тенденция. По крайней мере в Америке подобное жанровое разделение если и имело место, то далеко не везде и не вполне последовательно.

Герои односюжетных повествований, зафиксированных, с одной стороны, в Центральной Азии — Южной Сибири, а с другой — на Великих Равнинах, антропоморфны. Соответственно можно полагать, что они были таковыми еще до того, как завершилось заселение Нового Света. Напротив, протагонисты героических повествований на западе США и Канады чаще всего ассоциируются с животными, но в Восточной Сибири в тех же в точности эпизодах представлены люди. Это значит, что антропоморфизация фольклорных героев в Восточной Сибири произошла, скорее всего, уже после того, как завершилось заселение Нового Света.

Большинство мотивов, лежащих в основе африканских приключенческих повествований, встречается и в Евразии, специфиче-



ски африканских мало. Большая часть трансконтинентально распространенных мотивов связывает Африку с континентальной Евразией и, вероятно, проникла туда через Ближний Восток. Некоторые явно попали в Африку через ее восточное побережье, но их евразийские аналоги также распространены лишь в континентальных областях — в Средней Азии, на Кавказе, Поволжье и т.п. Однако есть и такие, которые за пределами Африки характерны только для Юго-Восточной Азии и Океании. С них и начнем.

### **Евразийские контакты через Восточную Африку**

Человек теряет предмет, принадлежащий другому. Обычно это копье, гарпун или рыболовный крючок, который уносит раненое животное или схватившая крючок рыба, но в ряде повествований — сосуд или другой бытовой предмет, и тогда героиней рассказа является женщина (см. ниже пересказ текста бобо в связи с мотивом K56, «достойная награждена, недостойная наказана»). Владелец требует вернуть потерянное. Человек отправляется в иной мир, находит и приносит предмет, а также нередко наказывает владельца. Подобные истории (мотив L106) распространены по всему экваториальному поясу Африки у народов разных языковых семей, но их нет на юге Африки — ни у койсанов, ни у самых южных групп банту (рис. 47).

Африканские тексты, основанные на сюжетобразующем мотиве «требование вернуть гарпун», имеют близкие параллели по другую сторону Индийского океана, в основном в австронезийском фольклоре (минахаса, батаки, тораджа, тетум, острова Кай, Палау, Яп, Капингамаранги, Маршалловы острова), а также у бунак и у кутубу — папуаязычных групп на Тиморе и на Новой Гвинее. Кроме того, тот же мотив не только встречается в сказках на севере островов Рюкю, но и включен в «Кодзики», а следовательно, был известен в Японии к началу VIII в. н.э. Японские параллели закономерны, поскольку многие другие известные по первым памятникам японской литературы мотивы также демонстрируют аналогии прежде всего в австронезийском мире.

Австронезийские, папуасская и японские версии содержат дополнительную подробность, которая отсутствует в Африке. Застрявший в теле подводного обитателя гарпун или крючок оказывается причиной болезни, вылечить которую местные шаманы бес-



Рис. 47. «Требование вернуть гарпун», мотив L106. Человек берет у другого принадлежащий тому предмет и теряет его. Владелец требует возвратить утраченное. Герой отправляется в иной мир, находит и приносит предмет. 1. Предмет — охотничье оружие, герой — мужчина. 2. Предмет — бытовой, героиня — молодая женщина, девушка. 3. Предмет — бытовой, герой — мальчик.

Fig. 47. «Lost object claimed back», motif L106. A person borrows an object and loses it. The owner claims his or her property back. The person who lost the object brings it back from another world. 1. The object is a hunting weapon, the hero is a man. 2. The object is related to the everyday life, the heroine is a young woman or a girl. 3. The object is related to the everyday life, the hero is a boy.

сильны. Лишь когда спустившийся под воду герой извлекает свой наконечник, больной выздоравливает. Данный мотив (L105) характерен также для Северной Пацифики по обе стороны Берингова пролива, где африкано-азиатско-океанийский мотив требования вернуть потерянный предмет не известен. Эти северные аналогии (и одна амазонская — у макуна) позволяют предполагать, что повествования с мотивом L105 существовали в Азии как минимум в конце эпохи заселения Нового Света, т.е. 10–12 тыс. л.н.

В восточно-сибирских и американских вариантах нет, однако, фигуры антагониста, который бы требовал от героя вернуть утраченное. В свою очередь, в африканских вариантах нет «невидимого крючка» и исцеления героем раненного им существа. Зато в них часто рассказывается, как вернувшийся герой ставит антагониста в то положение, в котором сам до этого оказался. Антагонист не в силах вернуть утраченный предмет и обычно гибнет (или же гибнет его близкий родственник). Подобный эпизод (мотив L106A), отсутствующий в Азии и Океании, представлен в древнеегипетской сказке «Правда и Кривда», известной по тексту, записанному в XIII в. до н.э. В этой сказке герой роняет в воду кинжал антагониста, тот отказывается принять выкуп и ослепляет героя. Сын ослепленного вырастает, требует от антагониста пропавшего быка и добивается ослепления антагониста. Мотива путешествия в иной мир за пропавшим предметом нет, но частичное сходство с современными африканскими повествованиями неоспоримо.

Учитывая эти различия между африканскими и азиатско-океанийскими версиями и документированную письменными источниками древность самых ранних фиксаций текстов в Азии («Кодзики») и Африке («Правда и Кривда»), можно предположить, что трансконтинентальные совпадения обязаны каким-то контактам, которые имели место до переселения австронезийцев на Мадагаскар и вообще не связаны с миграцией мальгашей (на Мадагаскаре рассматриваемые мотивы как раз отсутствуют). В начале книги говорилось, что примерно 2 тыс. лет назад в Восточной Африке появляется зебувидый азиатский скот, который в Белуджистане был известен с V–IV тыс. до н.э. [Matthews 2002: 440; Robbins 2006: 84].

Сомнение вызывают не столько реальность ранних морских контактов через север Индийского океана, сколько возможность быстрого распространения почти по всему африканскому континенту случайно заимствованного от азиатских мореплавателей фольклорного сюжета. Кажется вероятным, что это могло случиться при том условии, если в Африке уже ранее были распространены повествования типа зафиксированного в «Сказке о двух братьях». В результате азиатских контактов в них лишь была добавлена отсутствовавшая прежде подробность: герой послан вернуть одолженный им у антагониста и потерянный предмет. Можно заметить, что те африканские версии, которые наиболее отличны

от австронезийских (героиня в них женщина, эпизод утраты предмета не связан с охотой или рыбной ловлей) представлены на западе Африке, т.е. дальше всего от районов, вовлеченных в контакты с Азией.

В связи с подобной реконструкцией можно вспомнить приведенные выше материалы о распространении мотивов «небо задевали пестом», «съедобное небо», «каша из зернышка» и «Вавилонская башня». Во всех этих случаях параллели, связывающие Южную — Юго-Восточную Азию с Африкой, скорее всего, указывают на диффузию мотивов с востока на запад, а не наоборот.

Мотив «требование вернуть гарпун» — самое яркое, но не единственное свидетельство контактов Африки с другими регионами через торговые центры восточного побережья. Примерами могут служить мотивы «поздний сын» (J23) и «проглоченный извлечен из мизинца» (K78).

Первый из них распространен в нескольких регионах мира. Женщина (нередко последняя, кто остался в живых) воспитывает с младенчества мальчика или близнецов. Иногда она зачинает сына чудесным образом или находит младенца. Тот побеждает антагонистов, обычно оживляет или освобождает пропавших (рис. 48).

Берингоморско-североамериканские, меланезийско-микронезийские и африканские версии мотива «поздний сын» представлены наборами ареально компактных и содержательно близких традиций. В Евразии мотив встречается широко, но не повсеместно. Вот некоторые примеры его использования в фольклоре Африки, Южной Азии и Меланезии.

**Шамбала** (банту северо-восточной Танзании). Мальчики удивляются большой тыкве, она отвечает, что «оборвет их, если они сорвут ее». Люди не верят мальчикам, их сестры приходят проверить, тыква молчит, делается большой, всех проглатывает, скрывается в озере. Одна женщина остается в живых, ее сын вырастает, вызывает тыкву, она катится за ним, он убивает ее стрелами, разрезает, проглоченные выходят.

**Ронга** (юг побережья Мозамбика). Девушки заблудились, пришли в дом старухи, она их спрятала, пришел ее сын Нгумба, всех проглотил, одну отпустил, вырвав глаз. Люди пошли его убивать, он их победил, проглотил. Осталась одна женщина, последовательно родила из колена трех сыновей,



Рис. 48. «Поздний сын», мотив J23. Старшие персонажи или люди вообще пропадают. Одинокая женщина воспитывает с младенчества мальчика или близнецов, иногда зачинает сына чудесным образом или находит младенца, либо оставшийся одиноким младенец вырастает сам. Выросший герой побеждает антагонистов.

Fig. 48. «The late son kills monsters», motif J23. People disappear one by one. A lonely woman has a baby or finds a baby or she becomes pregnant magically and gives birth to a boy or twins. The boy grows up, exterminates the antagonists, usually revives and releases those who had disappeared.

они убили Нгумбу стрелами, их мать распоролла ему живот, проглоченные вышли, каждый из братьев получил по пять жен. Они стали спорить, кто будет вождем, одного прогнали в лес, он сошел с ума.

**Качари** (тибето-бирманцы северо-восточной Индии). Шестеро сыновей вдовы замечают, что у риса непривычный вкус. Мать говорит, что сосед дал приправу, на самом деле это экскременты змеи. Братья находят змею в лесу. Та предлагает им сорвать с дерева листья, не повредив их, им это не удастся. Они не могут попасть в змею стрелами, она их про-

глатывает. Дома колючка вонзается в руку матери, она рождает нового сына. Тот срывает листья, не повредив их, убивает змею, извлекает из нее живых братьев. Они не верят, что юноша их брат, гонят его. Он превращается в громовника, превращает братьев в различные виды ящериц, видя которых каждый раз посылает молнии. Мать попыталась последовать за младшим сыном, зависла между небом и землей, облака — ее слезы.

**Моту** (меланезийцы района Порт-Морсби). Великан Тауни-капи-капи пожирает людей, жители уплывают в лодках, муж беременной не успел сделать лодку, великан его проглотил, в других лодках для женщины нет места, она прячется в пещере, рождает сына. Он вырастает необычайно сильным, на огромном дереве строит платформы одну над другой с запасом камней и копий, на самом верху готовит костер. По мере того как великан лезет на дерево, юноша бросает в него копья и камни со все более высоких платформ, велит матери зажечь костер, пронзает копьем глаз великана, сбрасывает ему в рот горящую платформу. Наглотившийся камней обожженный великан падает, разбивается. Юноша берет в жены дочь великана, становится вождем вернувшихся людей.

**Танна** (юг Вануату). Великан Семо-Семо всех съел, последней — старуху, а ее маленькую дочку потерял в траве. Она сосала корни, выросла, добыла трением огонь, нашла ямс на заброшенных огородах, забеременела, введя себе в вульву лиану, родила близнецов, всему их научила. Они разожгли костер, чтобы привлечь Семо-Семо, бежали, бросая в него воткнутые заранее по пути копья, убили. Сперва муравьи, затем птицы, пробравшись через внутренности великана, проверили, мертв ли он. Братья разрезали тело, проглоченные люди, куры, крысы, птицы вышли, каждому бросали кусок плоти Семо-Семо, объясняли кто, как и где станет жить. Мать и сыновья превратились в камни у входа в пещеру.

Тексты обладают относительно сходной сложной структурой, но их ареалы разобщены, поэтому возможность многократного повторного возникновения подобной структуры трудно исключить. Тем не менее, поскольку африканские версии сосредоточены в пределах Кении и Танзании, т.е. в районах, подвергавшихся в ходе морских контактов наиболее сильному влиянию со стороны Передней

и Южной Азии, вполне вероятно, что именно из этих районов мотив и проник дальше в Африку.

В большинстве африканских версий мотив «поздний сын» сочетается с мотивом «поглотитель» (L110). Персонаж проглатывает множество людей и животных. В конце концов, ему вспарывают живот. Проглоченные выходят наружу или извлечены из чрева людоеда и оживлены. В Африке монстром-поглотителем часто оказывается чудовищная тыква. Кроме шамбала (см. выше текст), он известен суахили, яо, камба, банту района Кинирамба в Танзании, исанзу, сукума, ирамба, тенда, мампруси, джукун, эве, хауса и, скорее всего, другим группам в Центральной и Западной Африке.

Мотив «поглотитель» связывает Африку прежде всего с Европой, Кавказом и Средней Азией (тексты типа «глиняный Иванушка», АТУ 2028). Однако в Восточной Африке «поглотитель» сочетается с мотивом «проглоченный извлечен из мизинца» (K78). Людоед проглатывает людей или только героя. Людоеда убивают, но в его чреве проглоченных не обнаруживают (либо они там мертвы). Средство для оживления находится в пальце людоеда, или проглоченные живыми выходят не из живота, а из пальца, или обнаружить проглоченных удается после того, как палец людоеда отрезан.

В отличие от африканских, азиатские тексты с данным мотивом довольно редко повествуют о человечестве в целом, обычно в них речь идет о спасении одного или нескольких конкретных персонажей. Однако сам мотив во всех случаях одинаков и почти наверняка попал из Азии в Восточную Африку в ходе морских контактов с миром ислама, поскольку в других областях континента совершенно не известен (рис. 49). Для сравнения приводим две африканские и две азиатские версии. Еще одна восточноафриканская (камба) изложена ниже в связи с мотивом «волк и козлята».

**Сукума** (банту Танзании). Великан проглотил кусок земли вместе с жившими на ней людьми. Спаслись мальчик с бабушкой. Мальчик вырос, победил великана, отрезал умирающему мизинец на левой руке, оттуда вышли все проглоченные.

**Масаи** (нилоты Танзании). Младший брат идет искать погасший огонь, принимает за огонь горящий глаз девятиголового духа, проглочен. Старший догоняет духа и убивает



Рис. 49. «Проглоченный извлечен из мизинца», мотив K78. Людоед проглатывает людей или только героя. Его убивают, но в его чреве проглоченных не находят (либо они там мертвы). Средство для оживления проглоченных находится в пальце людоеда, или проглоченные живыми выходят не из живота, а из пальца, или обнаружить проглоченных удастся после того, как палец людоеда отрезан.

Fig. 49. «Extracted from a finger», motif K78. Ogre swallows people, is killed but the people are not found in his or her belly or are found dead. Only when the ogre's finger is cut off, the hero finds a remedy to revive the people or the swallowed up (the swallowed hero himself) come out alive from the finger of the ogre.

его. Когда он отрубает ему большой палец ноги, оттуда выходят проглоченные животные и младший брат.

**Таты.** Глухой, слепой и безногий просят девушку быть им сестрой и готовить. У нее гаснет огонь, она приходит за огнем к людоедке, та дает угли в сите, по зольному следу приходит к девушке сосать ее мозг. Глухой ее побеждает, заставляет проглотить и оторгнуть целыми и здоровыми безногого и слепого. Она глотает и его самого, но не отгрыгает. Девушка замечает, что людоедка откусила себе мизинец и выбросила. Из разрезанного мизинца извлекают глухого, кото-



рый обрел слух. Людоедку убивают, братья находят жен, девушка — мужа.

*Тувинцы* (монгольский Алтай). Хан Тёгусвек отправляется на север добывать новую жену, встречается и берет в спутники переставляющего горы, глотателя озер, делает побортимом богатыря по имени Эр Дунгсай. Добытая тем жена пропадает, ее проглотил Хортан Шар Могай. Его подбивают стрелой и вытаскивают из чрева проглоченных людей, но ханши среди них нет. Птичка кричит: «Мизинец!» Из разрезанного мизинца выходит ханша.

Поскольку мотивы «поздний сын», «поглотитель» и «проглоченный извлечен из мизинца» связаны с одной и той же темой борьбы героя с чудовищем и бывают включены в один текст, а их африканские ареалы почти совпадают, оба, скорее всего, проникли в Африку в результате одних и тех же процессов.

Последний мотив, который следует рассмотреть в данном разделе — это «сын-мешок» (K76). Усыновленный или рожденный в семье ребенок имеет странный или уродливый облик (шар, орех, мешок, половина человека, карлик, животное). Но затем демонстрирует свою магическую силу и оказывается красавцем (обычно женится на принцессе и т.п.; в редких случаях героиня — девочка, которая выходит за мужчину высокого социального ранга).

Это один из самых популярных мотивов, с одной стороны, в Европе, а с другой — в Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии (рис. 50). В то же время его нет не только в Новом Свете, но и у большинства народов Сибири. Подобная конфигурация ареала заставляет предполагать позднее распространение, связанное с формированием «мир-системы» — зоны интенсивных контактов между Европой, Индией и Китаем, возникшей не раньше эллинистического / ханьского времени. В Африке данный мотив очень редок. Он есть у танзанийских ньямвези, а еще южнее — у зулу Южной Африки. Поскольку мотив мало известен в Передней Азии, наиболее вероятно его проникновение в Африку через восточное побережье.

Тексты, основанные на мотиве K76, следует отличать от тех, в которых протагонистом является разборчивая невеста, вышедшая замуж за жениха-животного, позже превращающегося в мужчину. Впрочем, в Африке подобный вариант тоже достаточно редок (бондеи, исанзу, йоруба, мофу-гудур).

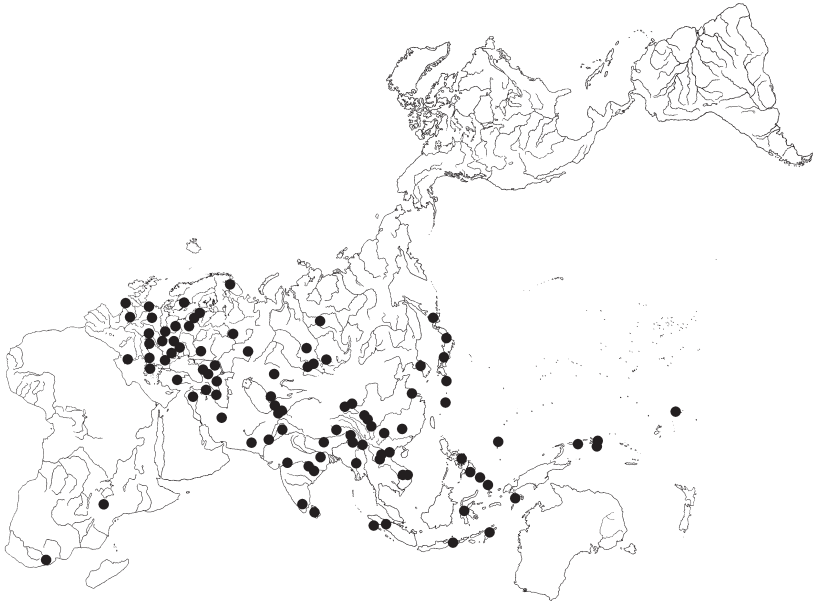


Рис. 50. «Сын-мешок», мотив K76. Усыновленный или рожденный в семье ребенок имеет странный или уродливый облик (шар, орех, мешок, половина человека, карлик, животное), но затем демонстрирует свою магическую силу и оказывается красавцем (обычно женится на девушке высокого статуса).

Fig. 50. «The strange son», motif K76. A boy (rare: girl) born in family or found by his adoptive parents has a strange guise (ball of meat, nut, bag, half of a man, an animal). He possesses magic power and usually marries a princess (if the child is a girl, she marries a prince).

### Параллели с континентальной Евразией: беглецы и преследователи

Обратимся к приключенческим мотивам, общим для Африки и основной части Евразии, которые, вероятно, распространялись не в ходе морских контактов, а путем диффузии по долине Нила или через Сахару. Таких мотивов несравненно больше, чем рассмотренных в предыдущем разделе, что естественно. С начала голоцена Африка стала открыта переднеазиатским влияниям, и хотя в III–II тыс. до н.э. пустыни вновь отделили ее от остального мира, с началом интенсивной транссахарской торговли влияния с севера усилились.

Чтобы оценить специфику африканского фольклора, достаточно посмотреть на ареалы тех мотивов, которые порой кажутся общераспространенными и многократно возникающими независимо. Самый показательный — «магическое бегство» (L72 в нашем каталоге, D672 и D673 по классификации С. Томпсона [Thompson 1955–1958]).

Этот мотив действительно известен почти во всех регионах мира, кроме Австралии и Меланезии (рис. 51). Правда южно- и центрально-американские версии тоже редки, причем часть из них, хотя и записана от индейцев, почти наверняка попала в местный фольклор из испанского. Отсутствие мотива в Австралии и Меланезии позволяет предположить, что мотив «магического бегства» возник позже расселения сапиенсов из Африки. В то же время сибирско-североамериканские параллели позволяют датировать его появление на севере Евразии по крайней мере финальным палеолитом.

Некоторые евразийские и североамериканские версии описывают стандартный набор предметов-препятствий, включая гребень, который превращается в чашу, и оселок, который превращается в гору или скалу. Метаморфоза гребня выглядит логично, поэтому ее повторное независимое появление допустить можно. Однако оселок, а не просто какой-то камень, фигурирующий среди брошенных предметов, есть слишком специфическая деталь, чтобы возникать многократно. Кроме того, и гребень в ряде традиций (нгаджу, оджибва, северные оджибва) превращается не в лес и кустарник, а в другие препятствия — стену, гору гребней, просто гору. В «Кодзики» он превращается в молодые побеги бамбука, которые преследователи начинают поедать. Это совсем иной мотив, поскольку речь идет не о препятствии на пути антагониста, а об отвлечении его внимания от погони.

Еще А. Кребер полагал, что сочетание мотивов «гребень — чаша» и «оселок — гора» не могло возникнуть несколько раз независимо [Кроебер 1923: 198–199]. Ареал данного варианта «магического бегства» в Америке и Сибири заставляет предполагать, что подобная комбинация повествовательных эпизодов была принесена в Новый Свет на последних этапах его заселения. Случись это раньше, мотив был бы шире распространен в Северной Америке и, возможно, проник бы в Южную, а случись это позже, он был бы представлен на сибирском северо-востоке и на Аляске, но не в райо-

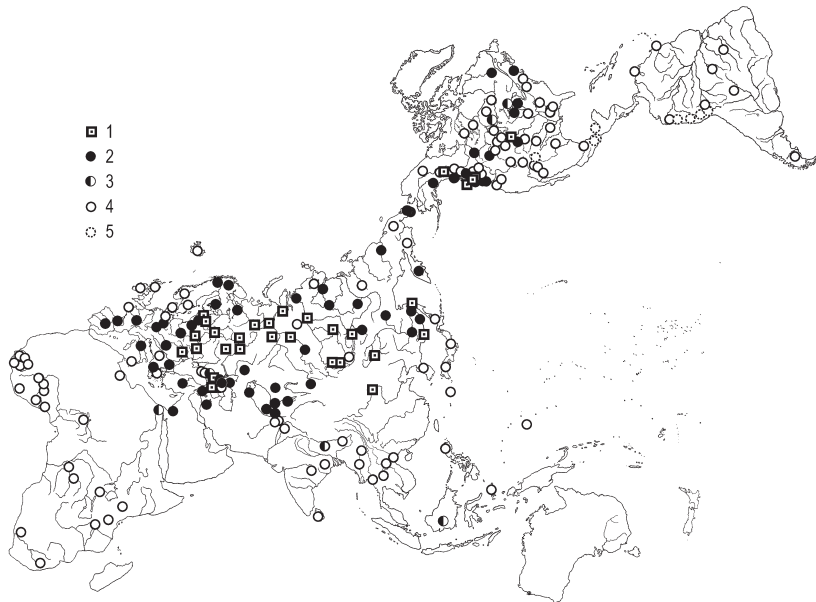


Рис. 51. «Магическое бегство», мотив L72. 1. Спасаясь бегством, персонаж бросает позади себя небольшие предметы, превращающиеся в мощные препятствия на пути преследователя, либо (редко) преследователь создает такие препятствия на пути беглецов. Среди брошенных предметов есть гребень, который становится чашей (мотив L72A), и оселок, который делается горой (мотив L72B). 2. То же, но брошены либо оселок, либо гребень. 3. Среди брошенных предметов есть гребень, но он превращается не в чашу, а в другое препятствие. 4. Среди брошенных предметов ни гребень, ни оселок не упомянуты. 5. Варианты (2) или (3) в тех текстах американских индейцев, в которых мотив магического бегства, скорее всего, заимствован от европейцев.

Fig. 51. «The obstacle flight», motif L72. 1. Running away from a dangerous being, a person throws objects that turn into mighty obstacles on the way of the pursuer. There are a comb and a whetstone among the objects, that turn into a thicket (motif L72A) and a mountain (motif L72B). 2. As in (1) but either a comb or a whetstone are thrown. 3. As in (1) but the thrown comb turns into another obstacle, not in a thicket. 4. As in (1) but neither a comb nor a whetstone are mentioned. 5. Variants (2) or (3) in the Amerindian texts in which the «obstacle flight» motif looks like a European borrowing.

нах, удаленных от Берингова пролива. Отсюда следует, что набор элементов «гребень — чаша, оселок — гора» появился в континентальной Евразии 10–14 тыс. л.н. Если он и был известен в Сибири ранее, на протяжении долгого времени его ареал был ограничен и активно не расширялся.

На тезисе относительно стабильности ареала надо остановиться особо. Не только «гребень — чаша» и «оселок — гора», но и другие варианты превращения брошенных предметов в мощные препятствия на пути преследователей отсутствуют в «Эдде» и в античных и древневосточных источниках, хотя в новогреческих сказках «магическое бегство» с превращением гребня в чашу известно. Поскольку в I тыс. до н.э. комбинация «гребень — чаша, оселок — гора» в Сибири (а может быть, и в Восточной Европе) уже должна была быть известна, можно заключить, что ранее появления обществ с высокой демографической плотностью и интенсивным обменом информацией распространение фольклорных мотивов между разноразличными группами людей осуществлялось главным образом по мере движения миграционных потоков, а не путем постепенной диффузии.

Африканские варианты магического бегства выглядят довольно примитивно. В них не так много настоящих метаморфоз, препятствия чаще всего либо содержатся в однородных предметах-вместилищах (брошенных яйцах, калебасах и т.п.), либо возрастают количественно, не меняясь по существу (колючка становится полем колючек). Более разработанные варианты изредка встречаются лишь в Западной Африке — см. ниже пересказ текста бобо в связи с мотивом K56, «достойная награждена, недостойная наказана».

В ряде текстов характерный для «магического бегства» мотив превращения брошенных предметов в препятствия сочетается с мотивом Аталанты (L103): убегающий бросает или создает позади себя предметы, которые преследователь, теряя время, собирает, поедает или уничтожает, хотя они не мешают его продвижению. Упомянутый выше эпизод из «Кодзики» как раз и отвечает определению этого мотива (рис. 52).

Согласно древнегреческой мифологии, Аталанта предлагала женихам бежать наперегонки, догоняла и убивала их. Меланион бросил позади себя золотые яблоки, которые Аталанта стала подбирать, проиграв из-за этого состязание. В цикле об аргонавтах Медея, чтобы задержать преследующие «Арго» корабли Ээта, раз-

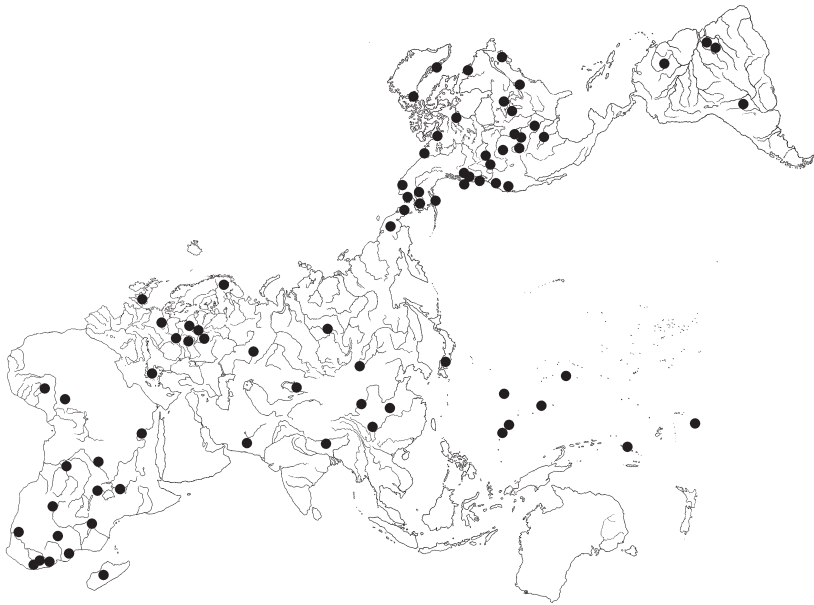


Рис. 52. «Аталанта», мотив L103. Убегающий бросает или создает позади себя предметы, которые преследователь, теряя время, собирает, поедает или уничтожает, хотя они не мешают его продвижению.

Fig. 52. «Obstacle flight, Atalanta type», motif L103. Treasure, or the like, is thrown back in order to tempt pursuer to delay.

рубает на части тело своего брата Апсирта и бросает их в море. Пока Ээт подбирает куски тела сына, аргонавты спасаются. В то же время настоящего «магического бегства» в древнегреческой мифологии нет. Скорее всего, это значит, что «Аталанта» архаичнее и этот мотив мог быть некогда распространен в Евразии шире, чем то известно по имеющимся поздним источникам. Стандартные же варианты «магического бегства» появились в Европе позже. Об аналогичной последовательности свидетельствуют мифология и фольклор Японии: «Аталанта», как только что было сказано, есть в «Кодзики», а «магическое бегство» — в позднем сказочном фольклоре.

В Меланезии удалось обнаружить лишь один случай использования мотива Аталанты (остров Маэво в центральной части Новых Гебрид), а в Австралии этот мотив отсутствует вовсе. Скорее всего, это значит, что, хотя мотив Аталанты на окраинах Евразии

(т.е. в Европе и Японии) распространился раньше, чем настоящее «магическое бегство», он тоже вряд ли появился 30 и тем более 60 тыс. л.н. — скорее 12–15 тыс. л.н. В Южной Америке его почти нет, но в Северной он обычен.

Из сравнения рис. 51 и 52 видно, что «Аталанта» преобладает в центральных и южных областях африканского континента, тогда как обычное «магическое бегство» чаще встречается в Западной Африке. Скорее всего, это значит, что распространение данных мотивов было связано с разными историческими процессами. Что касается стандартизованных вариантов «магического бегства» («оселок — гора, гребень — чаща»), то в Африку южнее Сахары они вообще не проникли. Североафриканские тексты с использованием данных мотивов мне тоже не известны, хотя допускаю, что они могут быть, поскольку соответствующие варианты есть в арабоязычном фольклоре Передней Азии.

Среди приключенческих мотивов, связанных общей темой бегства / преследования, древнее африканское происхождение потенциально возможно для мотива «расступившиеся воды» (J42). В Ветхом Завете он приурочен к эпизоду перехода евреев через море и гибели преследователей-египтян. Этот мотив содержится и в древнеегипетской сказке «Фараон и волшебники» (мудрец заставил воды расступиться, чтобы девушка смогла подобрать упавшую в реку подвеску). Кроме того, мотив расступившихся вод есть в «Авесте», а также в текстах, записанных в относительно недавнее время в Северной Африке, Европе, на Кавказе, в Средней Азии, Казахстане и Индии, включая пригималайскую зону. Правда в сказочном фольклоре он сравнительно редок и ни с одним сюжетом не связан систематически. Изолированный географически саамский текст от остальных отличается также и по существу (на пути к хозяйке оленей девушка высушивает кровавую реку, которую, однако, можно перейти и вброд).

В Африке южнее Сахары мотив расступившихся вод исключительно популярен и есть в том числе у хойхой, хотя отсутствует у бушменов (рис. 53). Если не принимать во внимание саамский текст, мотив расступившихся вод на западе ойкумены занимает сплошную компактную территорию. Соответственно конфигурация его ареала либо отражает процесс распространения людей из Африки через Ближний Восток в Европу и Южную Азию, либо свидетельствует о миграции людей или только идей из Азии в Африку.



Рис. 53. «Расступившиеся воды», мотив J42. Когда персонаж подходит к водной преграде, вода расступается или высыхает, он переходит на другой берег посуху.

Fig. 53. «Waters split apart», motif J42. When a person comes to the water body, waters are split apart and the person reaches the other bank walking on dry ground.

Связаны ли с остальными те версии «расступившихся вод», которые записаны у австронезийских народов (пайван и пуюма на Тайване, Малекула и Танна на Новых Гебридах, атолл Уджаэ на западе Маршалловых островов) и у североамериканских индейцев (майями, шейены, арикара, вичита, алабама, коасати, северные пайют, госиюте), а также у варрау устья Ориноко, судить трудно, но вполне исключить наличие исторической связи между удаленными друг от друга вариантами не стоит. К параллелям между Африкой южнее Сахары и Северной Америкой мы обратимся позже.

Один из самых распространенных мотивов мирового фольклора, используемых в связи с темой бегства/преследования — спасение героя на дереве [Parsons 1922]. Мотив этот можно найти где



угодно, поэтому сам по себе для нас он интереса не представляет. Однако его сочетание с мотивом «собаки-спасительницы» (L65B) встречается уже не повсеместно, а в пределах большого, но ограниченного ареала. В момент смертельной опасности собаки или помогающие герою другие звери и птицы (львы, медведи, орлы и т.п.) приходят на помощь и убивают демона-преследователя. Как можно судить по рис. 54, в большинстве случаев, в том числе во всех африканских, герой пытается спастись, забравшись на дерево. Приведем несколько примеров.



Рис. 54. «Собаки-спасители», мотив L65B. Демонический персонаж готов убить или убивает героя. Собаки (или другие дружелюбные герою звери и птицы — львы, медведи, орлы и т.п.) прибегают (прилетают), спасают (оживляют) героя и убивают демона. 1. Герой прячется от людоедки на дереве. 2. Прочие варианты.

Fig. 54. «Dogs save their master», motif L65B. A demonic woman or (more rare) her paramour is going to kill a man usually after driving him up a tree. At the last moment the man's dogs or other pets come and kill the demon. 1. The hero hides in a tree from a pursuing ogress. 2. Other variants.

**Бая** (Камерун). У мужчины трое собак-помощников. Было много безмужних женщин, одна попросила мужчину взять ее в жены. Он отказался; она стала людоедкой, мужчина залез на дерево, она стала рубить ствол своими гениталиями. Когда дерево готово упасть, жаба велела вырубке зарости, спряталась. Так происходит дважды. На третий раз по зову хозяина прибежали собаки, одна порвала людоедке гениталии, другая лицо и тело. Человек велел людям не есть жаб. Часть женщин стала мужчинами, поэтому безмужних больше нет, а тот человек остался с собаками, неженатым.

**Бамбара** (Мали). Охотник убивает множество зверей. Заяц советует превратить антилопу в женщину, чтобы заманить охотника в ловушку. Мать охотника предупреждает, что женщина кажется ей опасной. Та просит мужа убить и зажарить его собак, мать сохраняет их кости. Жена спрашивает, во что превращается муж во время охоты. Тот отвечает, что в пень, траву, ящерицу-агаму. Жена просит пойти с ней, не брать с собой оружия, в лесу зовет зверей, те бросаются на охотника. Он превращается в термитник, траву, пень, агаму, жена каждый раз говорит, что термитник и т.д. и есть ее муж. Заяц грызет ствол дерева, на которое забрался охотник. Мать охотника видит издали сына на дереве, варит кости собак, собаки оживают, прибегают, разгоняют зверей. С тех пор известно, что нельзя спорить с матерью.

**Само** (запад Буркина-Фасо). Животные решают погубить охотника. Антилопа превращается в женщину, становится его женой. Она просит его убить собак, ведет в лес, предлагает залезть на дерево, зовет зверей, те начинают рубить дерево топором. Охотник играет на флейте, его мать слышит, обливает водой кости собак, те оживают, прибегают, убивают зверей. Муж либо собаки убивают женщину, одна часть превращается в солнце, другая в луну.

**Фон** (Бенин). Людоедка приняла облик девушки, стала женой охотника с намерением его погубить. На ее вопрос он отвечает, что в случае опасности превратится в реку, дерево, песок, сосуд. Мать слышит, велит ему замолчать, о последнем превращении (в коня) он не сказал. Жена позвала своих родственников, они начинают грызть и рубить ствол дерева, на которое забрался охотник. Когда дерево было готово упасть, охотник разбил одну из своих калебас, вырубка за-

росла. Собаки слышат его призыв, прибегают, отгоняют демонов.

**Туареги** (центральный Нигер). Людоедка накормила путника, он лег спать, она стала точить нож, но пропел петух, человек уехал на верблюде, женщина бросилась в погоню, стала откусывать и пожирать одну за другой ноги верблюда. Когда съела всего верблюда, человек забрался на дерево. Она оторвала его пенис, превратила его в топор, начала рубить дерево. Хамелеон (у туарегов считается мудрым и хорошим животным) попросил дать порубить ему, велел вырубке зарости, ствол вновь стал целым. Человек начал звать своих собак. Одна жена хотела их спустить с поводка, другая возражала. В конце концов, собак спустили, они разорвали людоедку, человек развелся с женой, мешавшей спустить собак.

**Палестинцы.** У супругов трое сыновей, жена просит у Бога дочь, пусть хоть гули (злого духа). Младший видит, как маленькая сестра пожирает овцу, родители ему не верят. Юноша уходит, помогает львице разродиться, та дает ему двоих львят. Он решает навестить родные места, там сестра-людоедка всех съела, гоняется за последним кривым петухом, отъедает ногу коню, спрашивает, сколько ног было у лошади брата. Брат отвечает, что приехал на трехногой лошади, затем на двуногой, затем пешком. Он убегает, лезет на пальму, она пилит ее рукой, он зовет своих львов, они разрывают людоедку на части.

**Литовцы.** Мальчику достались в наследство кони, быки, собаки. Лаймы (демонические женщины) ловят его, несут домой жарить. Он бежит, лезет на дерево, лаймы начинают рубить ствол. Лиса предлагает наточить топоры, тупит их, тогда лаймы начинают грызть ствол зубами. Мальчик зовет своих животных. Кони, быки, собаки прибегают, рвут лайм, толкут в порошок, с тех пор снег сверкает на солнце — это блестит жир лайм.

**Лаврунг** (тибетцы Сычуани). Жена крестьянина влюбилась в великана, собирается убить мужа, послала его охотиться, оставив его двух собак дома. Видя великан, крестьянин забрался на дерево, позвал собак, они разорвали великана. Человек разрубил жену и скормил собакам.

**Тувинцы** (южный Алтай). Людоедка-джелбеге преследует мальчика, последовательно перебивает палкой-кожемялкой четыре ноги коня, рассекает коня пополам, рассекает

шею коня, голова везет мальчика, закидывает на тополь. Лисенок предлагает помочь пилить, пока джелбеге отдыхает, закидывает кожемялку в море. Джелбеге выпивает море, снова пилит. Ворон и другие птицы отказываются, орел приносит весть собакам, те прибегают и сражаются с джелбеге в глубинах моря, убивают ее. Раненая собака становится волком.

*Шусван* (сэлиши Британской Колумбии). Мать ведет сына к своим родителям, теряет дорогу, попадает к людоедам. Сын с матерью бегут, мать превращает свои волосы в четыре дерева, прячется с сыном на вершине одного из них. Людоедки валят три дерева, а когда рубят четвертое, мальчик пускает струю мочи. Вырубка зарастает. Отец мальчика посылает четырех собак (это гризли, гремучая змея, волк, пума), они убивают людоедок.

На основании приведенных резюме видно, что тексты, записанные на разных континентах, содержат немало общих мотивов, таких как «заросшая вырубка» (G8, G8B), «мнимая помощь животного людоеду» (L92), «оторванные ноги ездового животного» (I50A, см. рис. 55.3). При этом во многих случаях имеется этиологическая концовка: происхождение солнца и луны, мужчин (бывших ранее женщинами), снежного блеска, волков и пр. Это обстоятельство, как и наличие североамериканских версий в регионе Плато (шусвап и кутенэ), свидетельствует о былой связи сюжета с космологией и его древности. В то же время мотив собак-помощников позволяет датировать его формирование не глубже, чем финальным плейстоценом (а скорее голоценом) и предполагает проникновение из Евразии в Африку, а не наоборот.

Когда именно это случилось, сказать сложно, но потребовалось время, чтобы мотив «секрет охотника» (L121, рис. 55.4), который встречается только в Африке южнее Сахары, успел там широко распространиться в сюжетной связке с мотивом собак-помощников (рис. 55.4). Суть мотива «секрет охотника» в том, что животное или людоедка превращается в женщину и выходит за охотника, чтобы его погубить. Когда жена принимает свой истинный вид, охотник чудом спасается. Обычно она спрашивает мужа, во что тот превращается в случае опасности, но отец или мать успевают остановить сына и тот не рассказывает жене про последний вариант превращения.



Рис. 55. Людоедка-преследовательница. 1. «Сестра-людоедка», мотив L65A. Родается младшая дочь, либо люди находят девочку; она монстр или превращается в монстра, всех пожирает. Ее старший брат спасается, она его преследует, последовательно отрывая или откусывая ноги его коня, мотив I50A. 2. То же, но без мотива оторванных ног (он несомненно отсутствует, либо текст известен мне только по указателю ATU, мотив ATU 315A). 3. Мотив оторванных ног (I50A) вне связи с мотивом «сестры-людоедки». 4. «Секрет охотника», мотив L121. Животное или людоедка превращается в женщину, выходит за охотника, чтобы его погубить. Позже принимает свой истинный вид, охотник чудом спасается. Обычно жена спрашивает охотника, во что тот превращается в случае опасности, отец или мать охотника успевают остановить его, жена не узнает последний вариант превращения, охотник спасен.

Fig. 55. The pursuing ogress. 1. «The cannibal sister», motif L65A. The younger sister proves to be a monster, devours people. Her brother escapes, marries, returns home, finds that everybody had been eaten up, runs away, his sister pursues him biting off one by one the legs of his horse, motif I50A. 2. As in (1), but there is no biting off the horse's legs (the motif is definitely absent or texts are known to me only by the citations in ATU (tale-type 315A)). 3. The episode with the bitten off legs (I50A) not being linked to «The cannibal sister» tale. 4. «A hunter's secret», motif L121. An animal or ogress turns into a woman and marries a hunter to destroy him. Accompanying him to the wilderness, she acquires her real guise, the hunter has a narrow escape. Usually the wife asks him what are his usual transformations in case of a danger. The hunter's father or mother stops him before he tells his wife about his last transformation.

Приведенный выше палестинский вариант служит примером сцепления мотивов «собака-спасительницы» (L65B) и «сестра-людоедка» (L65A). Последний известен от Марокко до Японии и Якутии (рис. 55.1, 2). Не ясен статус записанного В.И. Иохельсоном варианта с Уналашки, который, возможно, заимствован от русских. Точных совпадений с имеющимися у нас восточнославянскими версиями он не содержит, но мотив мышки, стучащей в бубен, пока сестра точит зубы, типичен для евразийских вариантов и вряд ли мог попасть к алеутам ранее конца XVIII в. Вот для сравнения резюме алеутского и абхазского текстов.

*Абхазы.* У князя три сына, он вымолил у бога дочь, отстрелил волку палец, дома дочь плачет, палец был ее. Сестра погналась за младшим братом, тот пришел к Луне, женился на ней. Решив навестить родителей и братьев, нашел дом в запустении, в нем лишь сестра. Она последовательно съедает ноги коня брата, идет к кузнецу точить зубы. Крыса велит юноше бежать. Когда сестра нагоняет, юноша бросает кольцо жене на небо, взбирается по лунной дорожке. Ведьма успевает оторвать брату ногу, теперь на луне виден одноногий человек.

*Алеуты* (Уналашка). Новорожденная кусает материнские соски, мать зарывает ее живой, она превращается в людоедку, пожирает обитателей селения. Ее старший брат приходит к женщинам, которые не видели мужчин, они удивляются его пенису, он остается у женщины-вождя. Охотясь, он попадает в родное селение, заглядывает в землянку, видит сестру, которая варит человеческие руки и ноги, отлучается, веля брату бить в бубен. Мышь объясняет, что сестра точит зубы, велит бежать через мышиный ход, остается прыгать на бубне. Сестра преследует брата, но когда женщина-вождь берет ее за руку, та падает мертвой; а женщина выходит замуж за юношу.

Только что было сказано о концовке текста само (семья манде) из Буркина-Фасо, точнее — одного из нескольких вариантов записанного у само сюжета. Разрубленная или разорванная пополам демониическая женщина превращается в солнце и луну. Подобный мотив необычен для Африки, но отдаленно напоминает евразийский мотив «разорванный месяц» (A29B), который часто бывает сцеплен

с мотивом сестры-людоедки (L65B). Этот мотив есть и в приведенном выше абхазском тексте. Так же и в остальных случаях персонаж, связанный с верхним миром, и персонаж, связанный с землей или нижним миром, стремятся овладеть героем, который ассоциируется с месяцем (рис. 56).

В иной формулировке мотив можно определить как «солнце и демон соперничают из-за героя» (A29). Персонаж, связанный с верхним миром, и персонаж, связанный с землей или нижним

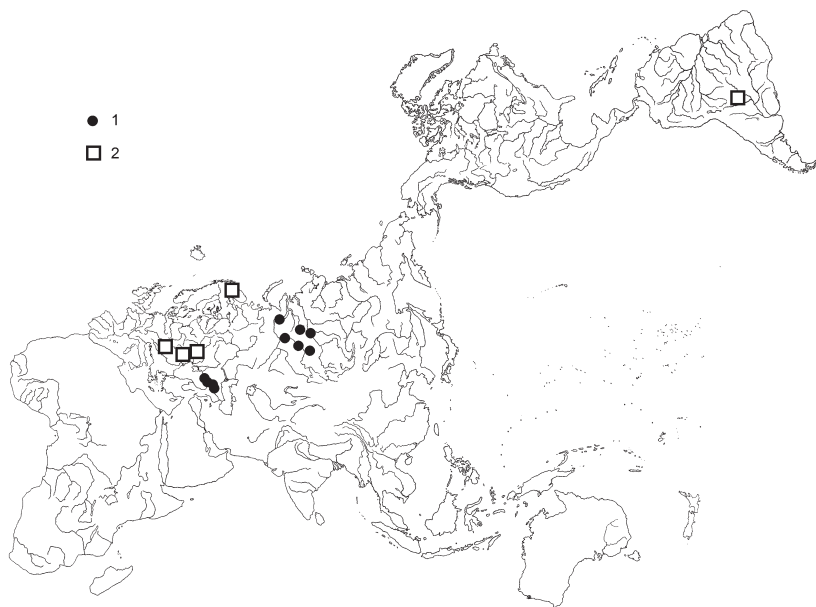


Рис. 56. 1. «Разорванный месяц», мотив A29B. Персонаж, связанный с верхним миром, и персонаж, связанный с землей или нижним миром, стремятся овладеть героем, который ассоциируется с месяцем. 2. Сходные варианты: протагонист — героиня, связанная с луной, из-за нее борются двое мужских персонажей (восточные саамы); протагонист и / или персонаж, связанный с верхним миром — Утренняя звезда.

Fig. 56. 1. «The Moon torn in half», motif A29B. A person, connected with the upper world and another one connected with the lower world or the earth are both eager to possess a hero who is associated with the Moon. 2. Related variants: the protagonist is a heroine associated with the Moon, two male persons try to get her (Eastern Sami); the protagonist and/or a person related to the upper world is the Morning star.

миром, стремятся овладеть человеком и тянут его к себе. Один или оба соперника — женщины. Персонаж верхнего мира и / или тот, из-за которого ведется борьба, связаны со светилами — солнцем, луной, Венерой.

Соответствующие евразийские тексты в основном представлены в двух ареалах: Западная Сибирь (ненцы, различные группы хантов, селькупов и кетов) и карпато-кавказский регион (венгры, молдаване, абхазы, абазины, осетины, ингуши). Очень похоже, что мы имеем здесь дело с совершенно неизвестным мифологическим комплексом, для которого пока трудно определить ту древнюю культурную общность, с которой он мог быть связан первоначально. Голова, пожирающая луну во время затмений, согласно представлениям абазин, напоминает, разумеется, индуистского Раху, но в других традициях подобных аналогий не заметно. Вот несколько резюме.

***Абазины.*** После семи сыновей рождается дочь, младший брат не рад, его прогоняют, он женится. Девочка съедает скот и людей. Когда возвращается младший брат, она уходит точить зубы. Жена дает юноше зеркало, гребень, наперсток, велит выучить клички их собак. Мышь велит бежать, остается за него дергать струны, чтобы сестра думала, будто брат на месте. Сестра пожирает мышь, гонится за братом, тот бросает предметы, они превращаются в ледовое поле, лес, железный столб до луны. Он поднимается на луну, зовет собак, те съедают преследовательницу, голова остается, во время затмений пытается съесть находящегося на луне юношу.

***Молдаване.*** Царевич приходит в страну бессмертия, женится на царевне. Решает навестить родителей, встречает Смерть, бежит к жене, та хватает его за руку, Смерть — за ногу. Жена превращает его в золотое яблоко, бросает в небо, это Вечерняя Звезда. Сестры превращают и ее в яблоко, бросают — Утренняя Звезда. Царя и сестер Смерть превращает в каменные столбы.

***Ненцы*** (группа в источнике не указана). Мужчина со злости бросил в воду своего духа-помощника, тот погнался за ним, на пороге чума схватил его за ноги, жена схватила за руки, они разорвали его пополам. Заднюю часть дух съел, переднюю жена бросила на постель, она превращалась то в младенца, то в полчеловека; жена бросила его в небо, он стал Месяцем, она — Солнцем.



**Ханты** (р. Тромъеган). Человек приходит к одному дому, женится на его хозяйке, затем к другому, к третьему. Идет посмотреть, на месте первых изб ничего нет. Его первые две жены гонятся за ним, он вбегает к третьей. Преследовательницы отрывают его половину, а другую третья жена бросает вверх. Он — Месяц, жена — Солнце.

**Кеты** (запись Е.Д. Прокофьевой, есть еще как минимум семь других). Брат уходит все дальше от чума сестры, женщина-Солнце забирает его на небо. Через неделю он просит его отпустить, она отправляет его на крылатом коне. За это время Хосядам съела его сестру, приняла ее облик. Юноша видит, как мнимая сестра варит ногу, которую оторвала у его коня. Он прилепляет ногу назад, скачет прочь, бросает оселок, гребень, они превращаются в гору, лес. Хосядам преодолевает препятствия, Солнце хватает юношу за одну ногу, Хосядам — за другую, они разрывают его пополам. Солнцу достается часть без сердца, она кладет вместо сердца уголек, оживляет человека, но тот умирает снова и снова. Она посылает его на другой край неба, превращает в Месяц, видится с ним раз в год.

Отдельные элементы сюжета есть у лхота нага в северо-восточной Индии, а более точные, хотя почти наверняка случайные параллели — в далеком Парагвае у индейцев мака.

**Мака** (Чако). Жена бросает уродливого мужа, тот желает в жены Утреннюю Звезду, она спускается к нему, поднимает на небо, там холодно. Ее отец — тоже звезда, они убивают человека и оживляют, сделав красавцем. Супруги возвращаются на землю, прежняя жена и Звезда тянут его в разные стороны, разрывают пополам. Один раз Звезда оживляет его, но на следующую ночь все повторяется, Звезда возвращается на небо одна. Послав мороз, отец убивает всех жителей селения, кроме родственников покойного зятя.

Наличие парагвайской версии делает вероятнее и самостоятельное появление мотива происхождения светил из тела разорванного персонажа у западноафриканских само. Судить о происхождении уникальных вариантов вообще крайне сложно, и остается лишь надеяться, что в Африке для данного мотива обнаружатся дополнительные параллели.

## «Живая утопленница» и другие древнейшие приключенческие мотивы евразийского происхождения

Среди сюжетообразующих приключенческих мотивов мировой мифологии и фольклора по широте встречаемости и числу записей ведущие позиции занимают два — «подмененная женщина» (K32) и «волшебная жена». Последний из них представлен столь разнообразными версиями, что рассматривать их все в совокупности непродуктивно. Мы ограничимся теми, в которых волшебная жена связана с верхним миром. Впрочем, если добавить другие версии, в которых супруга героя связана с водой, лесом и пр., характер ареального распределения текстов по континентам существенно не изменится.

В Евразии мотивы небесной жены и подмененной женщины примерно одинаково популярны и близки по теме (преодоление препятствий, мешающих осуществить брак с красавицей), но их распределение в Африке и Америке не совпадает, что требует объяснений.

В повествованиях, содержащих мотив небесной жены (K25), рассказывается о том, как человек ловит, хватает, встречает женщину, связанную с верхним миром, которая становится его женой или (очень редко) приемной дочерью (рис. 57). Приведем три примера.

**Ндау** (юго-центральная часть Мозамбика, близки шона). Небесные девы спускаются купаться в озере. После купания каждая берет свое перо, улетает назад. Многие знатные юноши пытались схватить перо. Это им удавалось, но девушка шла зади, пела, гремела погремушкой, и, как только юноша оглядывался, перо улетало к девушке. Она возвращалась на небо. Бедный юноша не оглянулся, девушка обещала стать его женой, улетела на небо вместе с ним.

**Бантик** (север Сулавеси). Семь голубок прилетели купаться, Касимбаха спрятал одежду одной из них, взял деву в жены. Ее имя — Оэтахги, у нее белые волосы на макушке, их нельзя вырывать. Касимбаха вырвал волос, буря сразу же унесла Оэтахги, с Касимбахой остался их сын Тамбага. Взяв его с собой, Касимбаха полез по лиане на небо, упал на восток. Солнце оказалось слишком горячо, Месяц помог добраться до неба, животные помогли найти жену и доказать ее брату, что Касимбаха тоже бессмертен. Тамбага вырос, спустился на землю, женился, от него происходят бантик.

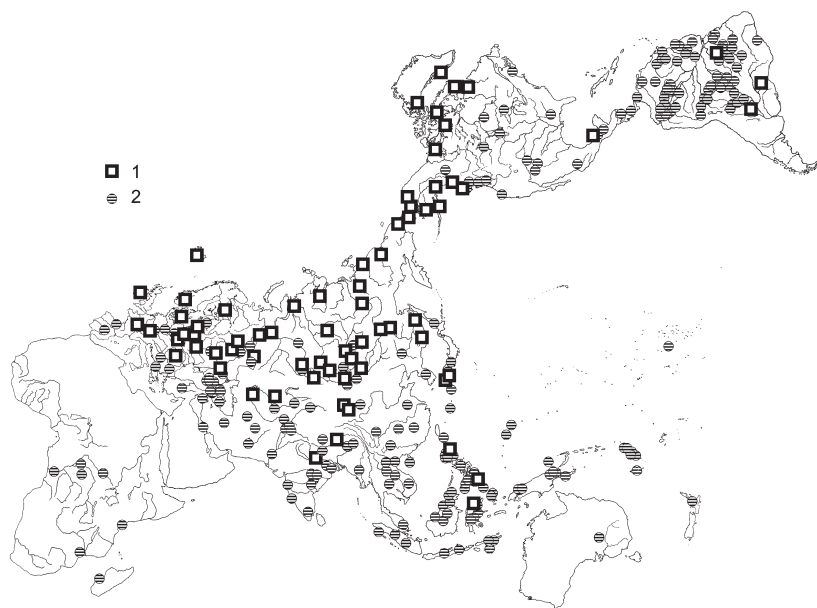


Рис. 57. «Небесная жена», мотив K25. 1. Лебедь, гусыня, утка, журавлиха. 2. Прочие варианты (горлинка, попугай, стервятник, звезда, дочь небесного божества и др.).

Fig. 57. «The sky maiden», motif K25. A man gets a woman connected with the upper world. 1. She is a swan, goose, duck, or crane. 2. Other variants (she is a dove, parrot, vulture, star, daughter of the sky deity, etc.).

*Хоринские буряты* (один из множества записанных вариантов). Хорёдой-мэргэн жил на острове на Ангаре. Трое девушек-лебедей прилетели купаться на озеро, Хорёдой превратился в конские яблоки, девы его не заметили, он спрятал одежду одной из них, взял деву в жены, она родила ему сына и дочь. Однажды, напоив мужа допьяна, она уговорила отдать ей одежду, вылетела в отверстие юрты. Хорёдой попытался схватить жену, задел лебязьи лапки щипцами для очага, с тех пор лапки черные. Улетая, лебедь велела назвать сына Шарайт (его потомки живут в Аларском аймаке), а дочь Хангин (ее потомки — в Нукутском аймаке).

Что касается текстов с мотивом подмененной жены, то в них рассказывается о том, как старая или некрасивая женщина, злой дух или (редко и только в Америке) преображенный мужчина приходит к герою под видом его жены или невесты (сету, мордва: сестры) или под видом незнакомой, но наделенной всеми достоинствами молодой женщины. Настоящая жена, невеста или сестра изгнана, заключена в нижнем мире, убита и пр. Вот три типичные истории из разных районов Старого Света (рис. 58).

**Хойхой.** Птичка велит бездетной женщине разделать корову, сложить все в шкуру, зарыть. Из разных частей коровы возникают дети, младшая — Молоко (возникла из вымени). Ее видят двое братьев, один берет ее в жены, другой берет ее сестру, все они идут к матери девушек. По пути Молоко идет искупаться, Лягушка забирает ее одежду, занимает ее место. Молоко приходит в дом мужа в облике служанки. Слепая мать братьев просит сына остаться и подсмотреть. Он хватается за свою настоящую жену, она делается красавицей. Лягушку он бьет бичом, прогоняя в реку, слепая мать прозревает.

**Пайван** (Тайвань). Человек срывает цветок, чтобы принести дочери, змей говорит, что цветок его, требует за него дочь, грозит убить. Старшая дочь отказывается, младшая выходит за Змея, тот превращается в красивого богатого юношу. Старшая сестра завидует, в отсутствие Змея приходит к сестре, предлагает купаться, просит разрешить примерить ее одежду, топит сестру, занимает ее место, притворяется больной. Вечером в дом врываются кузнечики, мухи, муж чувствует какой-то обман. Утром птичка поет ему, что с ним мнимая жена, а она, птичка — настоящая. Муж убивает мнимую мечом, птичка превращается в прежнюю жену.

**Чукчи.** Солнце спускается на землю, женится, поднимается с женой по солнечному лучу на своем белом олене. Пока ищет брод через Песчаную Реку (т.е. Млечный Путь), женщина Черный Жук уговаривает жену Солнца поменяться одеждой (либо кожей), иначе нападет ведьма. Она прячет ставшую жуком женщину под корнями травы, занимает ее место. Когда настоящая жена рождает сына, ее жучиная кожа лопается, она шьет прекрасную одежду для сына, для себя и для Солнца. Сын охотится на оленей, мать посылает его искать отца; стрела, пущенная через Млечный Путь, падает у дома Солнца. Сын объясняет, кто он. Солнце ищет в голове

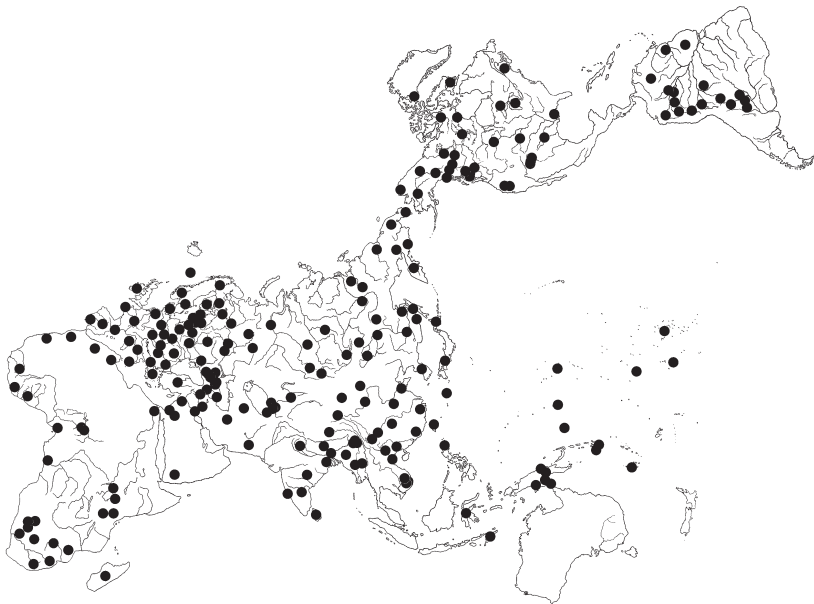


Рис. 58. «Подменная женщина», мотив K32. Старая или некрасивая женщина, злой дух или (редко) мужчина-трикстер приходит к человеку под видом его жены, невесты, (редко) сестры либо под видом незнакомой, но наделенной всеми достоинствами молодой женщины. Настоящая жена, невеста или сестра изгнана, заключена в нижнем мире, убита и пр.

Fig. 58. «The false wife», motif K32. An ugly, old, lazy, etc. woman or a male trickster comes to a man under disguise of his wife or bride (rare: sister) who is driven out, confined to the underworld, killed, etc.

у ложной жены, видит, что у нее шея жука, бросает ее в огонь, она превращается в черного жука, распространяющего болезни. Солнце с настоящей женой посещают ее отца, Солнце дает ему белых и пятнистых, а тот ему черных оленей, явившихся из подземного мира.

Варианты «небесной жены» можно классифицировать исходя из того, считается ли женщина птицей определенного вида, просто небесной девой, звездой и т.п. В Юго-Восточной Азии и в Южной Америке идентификация максимально разнообразна, а в Северной Евразии, напротив, единообразна. Персонаж из другого мира ассо-

цируется здесь с крупной живущей на воде или у воды птицей — лебедем, гусыней, уткой или журавлихой. Биологически журавли не слишком близки к остальным видам, но их объединяет с ними хорошо заметная особенность: все эти птицы относятся к числу перелетных и летят клином (отсюда их немецкое обозначение *Zugvögel*). Этих птиц считали способными приносить детей из иного мира и уносить их туда [Афанасьев 1984: 183–185; Шталь 1982: 201; Holmberg 1927: 54], они же в основном фигурируют в евразийских и североамериканских текстах на сюжет «журавли и пигмеи» (мотив K22; [Березкин 2008a; Berezkin 2007; Scobie 1975; Toivonen 1937]).

Из сравнения карт на рис. 57 и 58 видно, что мотив небесной жены очень популярен в Южной Америке, редок на основной части Северной и еще более редок в Африке. Мотив подмененной женщины в Африке распространен гораздо чаще, чем «небесная жена», а в Южной Америке — реже.

Похоже, что мотив небесной жены возник в пределах индотихоокеанской окраины Азии, откуда вместе со многими другими попал в Южную Америку с первым потоком мигрантов — в Новый Свет. В континентальной Евразии он в это время, скорее всего, отсутствовал. Позже из обширного набора вариантов здесь был заимствован лишь один, в котором волшебная жена выступала в облике лебедя, гусыни или белой журавлихи-стерха. Вполне вероятно, что это произошло в связи с проникновением новых групп населения с юга в период между ледниковым максимумом и климатическим оптимумом голоцена. При этом из всех евразийских традиций за пределами Юго-Восточной Азии только у хоринских бурят мотив служит основой не сказочного повествования, а этногенетического мифа. Вполне допустимо, что маршрут проникновения «лебедино-го озера» в Северную Евразию проходил именно через Восточную Сибирь.

В Северной Америке, в отличие от Южной, мотив небесной жены на ранних стадиях заселения континента распространения не получил (либо этот мотив не был унаследован здесь более поздними индейскими группами от самых первых мигрантов, чье наследие хорошо сохранилось в Южной Америке). Североамериканский вариант с женой-гусыней, уткой и т.п. проник в Северную Америку только вместе с эскимосами, от которых его почти наверняка заимствовали тлинкиты и хайда, но не атапаски и не более южные группы индейцев Северо-западного побережья. У эскимосов же подобные пове-

ствования распространены повсюду — от Чукотки до Гренландии, не отличаясь ничем существенным от чукотских и юкагирских. Что касается юга Европы, Ближнего Востока, Кавказа и Средней Азии, то здесь распространился вариант с волшебной женой-голубкой. Когда именно, судить сложно, но ареальная корреляция с распространением ислама прослеживается.

На фоне такой реконструкции понятно, почему «небесная жена» редко встречается в Африке. Все версии записаны среди банту и этногенетических мотивов не содержат. Их прототип мог попасть в Африку вместе с азиатскими мореплавателями, которые посещали восточное побережье континента. Затем истории о небесной жене распространились среди бантуязычных групп, живших дальше от побережья. Ни в Западную Африку, ни к койсанам мотив не проник.

Мотив «подменной жены» не только имеет иное ареальное распределение, но и, в отличие от «волшебной жены», используется исключительно в таких повествованиях, которые не носят этногонического характера. Даже этиологические мотивы, связанные с появлением определенных характеристик животных, в соответствующих текстах встречаются очень редко. Тексты, основанные на данном мотиве, скорее всего, воспроизводились просто потому, что казались интересными, функцию этнической самоидентификации они не выполняли.

В каком именно регионе мотив подменной жены первоначально распространялся, сказать трудно, но с древним индо-тихоокеанским центром культурогенеза он вряд ли связан. Этот мотив не только отсутствует в Австралии, но и очень редок в Индонезии, а все многочисленные океанийские и новогвинейские варианты похожи друг на друга и, по-видимому, восходят к одному-единственному прототипу (женщину подменяет водный дух). Что касается Южной Америки, то там мотив совершенно отсутствует на юге и в Восточной Бразилии, а в Амазонии редок. Напомним, что именно в районах к востоку от Анд обычно сосредоточены мотивы, сохранившиеся от самых ранних мигрантов.

Относить распространение «подменной женщины» в Евразии к совсем уж недавнему времени, когда оформилась волшебная сказка, тоже, однако, нельзя. Характерные для северо-востока Сибири и Америки варианты своеобразны и никакого влияния волшебной сказки не обнаруживают. В текстах, записанных за предела-

ми Нуклеарной Евразии и Африки (кроме Южной), антагонистом является не просто женщина, наделенная отрицательными характеристиками, а злой дух или животное (жук, лягушка, ящерица, гиена и т.п.). Сказочные варианты с ведьмой, злой мачехой и т.п., характерные для Европы, Передней Азии и большей части Африки, на этом фоне вторичны.

Мотив подменной женщины может сочетаться с двумя другими: «живая утопленница» (K33) и «подменная пасет скот» (K32D). Первый характерен для Африки, Евразии и Северной Америки. Второй в Африке представлен шире всего, но известен и в Евразии. Оба мотива могут использоваться и вне связи с «подменен-



Рис. 59. «Живая утопленница», мотив K33. Женщину превращают в животное или сталкивают в воду, в нижний мир, либо она сама вынуждена погрузиться в воду. Она отвечает на зов, выходит из воды или из леса нянчить младенца, помочь своим детям, обычно спасена и возвращается к людям.

Fig. 59. «Drowned woman remains alive», motif K33. A young woman is transformed into an animal, pushed into the water, into the underworld. She is not dead, answers a call, comes out to nurse her baby, to help her children. Usually her husband discovers her, brings her back to earth or helps her to acquire her human form.



ной женщиной». Чтобы стало ясней, о чем идет речь, приведем несколько резюме, начав с «живой утопленницы» (рис. 59). Выбраны главным образом неевропейские версии, поскольку европейские типа сказочных сюжетов АТУ 409 («мать-рысь» в СУС), АТУ 450 («братец и сестрица» в СУС) читателям наверняка известны.

**Бушмены кунг.** Героиня — Удава, ее муж — птица, ее отец — Слон, ее сестра — Шакал. Сестра сталкивает Удава в водоем, занимает ее место. Муж вскоре понимает обман, убивает обманщицу. Все животные пытаются вытащить Удава из воды, это удается Жирафу. Удава родила в воде ребенка, вернулась с ним домой.

**Луба (Конго).** Молодой жене можно ходить за водой только ночью. Свекор велит пойти днем, речной дух затаскивает женщину в воду. Служанка признается, что носит младенца на реку, где мать по ночам кормит его. Муж прячется, хватается жену, бежит, вода заливаает страну, жену приходится бросить. Ее мать приносит в жертву корову, дочь возвращается к людям.

**Хунгве (Мозамбик и Зимбабве).** Муж любит третью жену. Первые две идут с ней в лес, убивают, она превращается в обезьяну, помогает своим дочерям отогнать с поля других обезьян. Одна из дочерей замечает на ноге обезьяны кольцо матери, зовет отца, тот ловит обезьяну, возвращает ей человеческий облик. Старших жен забивают насмерть.

**Эфик (юго-восточная Нигерия).** Отец Эмме посылает ее к жениху. По пути служанка сталкивает ее в воду, занимает ее место, велит младшей сестре Эмме молчать (иначе убьет). Духи ненадолго отпускают Эмме, та разговаривает с сестренкой. Это видит охотник, рассказывает мужу, он возвращает жену, служанку жгут углями, привязывают к дереву умирать.

**Ирландцы.** Начало как в «Золушке»: младшая сестра живет в нужде, но выходит замуж за принца. Она рождает мальчика, старшая сестра сталкивает ее в море, где ее проглатывает кит. Старшая приходит к мужу под видом младшей, но тот подозревает обман. Кит отрыгнул проглоченную, она просит пастушка рассказать о случившемся мужу, говорит, что кит трижды ее отрыгнет и проглотит, а больше не приплывет. Муж с трудом убивает кита, возвращает жену. Старшую сестру бросают в бочке в море.

**Белорусы.** Падчерица замужем за королевичем, в бане мачеха превратила ее в рысь, подменила своей дочерью. Нянька выносит младенца, чтобы рысь кормила его. Королевич хватается рысь, она обращается мухой, он ее разрывает, иглой — ломает иглу, молодой — удержал. Мачеху с ее дочерью разорвали лошадьми.

**Румеи** (грекоязычные переселенцы в Приазовье из Крыма). Царевич женится на Золушке, у них рождается мальчик. Сестра нанимается нянькой, толкает Золушку в море, надевает ее одежду, делает себе груди из тряпок, дает ребенку, тот плачет. Муж подходит к берегу, слышит, как жена поет: «Поймай кита, я здесь». Кита поймали, разрезали, женщина вышла, стала кормить ребенка. Обманщицу разорвали лошадьми.

**Лепча** (Сикким). Ведьма должна привести двух девушек-сестер в жены царю, по пути велит им выкупаться, отрезает старшей голову, надевает ее одежду и украшения, шадит младшую за обещание не выдавать тайну. Мнимая старшая сестра становится главной женой, младшую посылают пасти скот и птиц. Она приходит к берегу, видит, как старшая прядет под водой, выносит для младшей еду, вечером возвращается в реку. Ведьма велит младшей нянчить ее ребенка (это огромный паук), идет на берег, отвечает старшей голосом младшей, снова отрезает ей голову. Так повторяется несколько раз. Царь велит младшей рассказать правду, убивает и варит паука, скармливает его матери, сталкивает ее в яму на колья.

**Зярай** (тямы Вьетнама). Женщина вынуждена отдать внучку Хлуи удаву, тот превращается в красавца. Отправившись по делам, муж не велит жене выходить из дома. Ее старшая сестра Хбиа хочет занять ее место, сталкивает в воду, Хлуи проглатывает крокодил, в его чреве она рождает мальчика. Когда крокодил выходит на берег, мальчик ножом вспарывает ему живот, выбирается на берег вместе с матерью. У Хлуи было с собой яйцо, из него выходит петух, поет. Муж возвращается, идя на голос петуха, узнает Хлуи, убивает Хбиа.

**Тимор** (вероятно, тетум). Когда жена посылает работающему в поле мужу хорошую еду, свекровь и ее племянница подменяют ее грубой кашей. Муж ведет жену купаться, топтит. Проходящим мимо мертвецам женщина отвечает, что

еще жива. Те добивают ее, чтобы она могла находиться с ними. Двое старших сыновей находят труп матери, велят собаке искать ее душу, собака приводит к дереву, оно превращается в дом с ведущей в него лестницей. Мать не может вернуться, но дает бамбуковые сосуды со своим молоком для двух младших детей, оставшихся дома. Молоко матери превращается в двух девушек, исполняющих работу по дому. Братья их застают, женятся, убивают отца, бабушку и ее племянницу.

**Мангарева** (восточная Полинезия). Куикуэве разлюбила мужа, ушла в нижний мир. Муж женился на Руайя. Та не кормила пасынков. У источника мать вышла к детям, дала им рыбы. Они рассказали об этом отцу, тот попросил выманить мать подальше от берега, схватил ее, оставил женой, Куайю накормил мясом угря и акулы, запретным для женщин, она умерла.

**Монумбо** (папуа семьи торичелли, устье р. Сепик). Матити посылает мужа за рыбой, велит не убить ненароком ее брата Синеватую Рыбу. Тот случайно пронзил острой именно эту рыбу. Матити стала черепахой, ушла в море, велел старшему мальчику приносить ей кормить грудного младенца. Черепаха на время превращается в женщину, дает грудь младенцу, другим детям дает рыбу, велел сказать отцу, что они нашли ее на берегу. Отец подсматривает, ловит черепаху, но сеть рвется. Когда муж и старик Баруи отправляются за Матити в лодке, та садится в лодку Баруи, уплывает с ним. Чтобы не возвращать Матити мужу, Баруи ее убивает, она превращается в скалу.

**Тувинцы** (Южный Алтай). Старуха Дептеген приходит к красавице Шайнак, убивает ее, надевает ее одежду, тело бросает в воду. Муж Шайнак удивляется, что жена плохо выглядит, та отвечает, что больна. Верблюд, жеребец, баран, бык зовут Шайнак, мнимая жена каждый раз велит убить животное. Муж проколол ножом ляжку сына, стал вращать мальчика на ноже, крик мальчика пробудил мать, та прилетела золотым лебедем. Дептеген разорвали лошадьми.

**Береговые коряки** (Палана). Эмемкут женился на Тинианэвыт, их кладовая полна мяса. Мышиная мать позавидовала, отрезала свой хвост, подложила в мешок к Тинианэвыт, обвинила ее в краже. Эмемкут находит в мешке жены хвост, уходит жить к мышам, берет мышью в жены. Тинианэвыт на-

кормила грудью младенца, ушла к родителям в озеро. Старший братик убивал мух, кормил младшего. Братья идут к озеру, младший зовет мать. Родители не хотят отпускать Тинианэвыт, она выходит, ее ноги каменные, кормит ребенка, возвращается в озеро. В следующий раз у нее каменное тело, только лицо живое. Эмемкут приходит повидать детей, те ведут его к озеру. Тинианэвыт выходит вся каменная, живые только глаза. Эмемкут накидывает веревку, Тинианэвыт сопротивляется, но Эмемкут ее вытаскивает, каменная облочка сходит.

**Оджибва** (район оз. Верхнего). Охотник дает лучшее мясо жене, а не матери, та заманивает невестку на качели над озером, обрезает веревку, невестка падает в воду, водное чудовище обвивает ее своим хвостом. Старуха надевает ее одежду, притворяется, будто нянчит ребенка, муж не замечает подмены, отдает ей лучшее мясо. Живущий в доме мальчик-сирота приносит приемной матери нянчить ее младенца, она поднимается из воды по пояс. В следующий раз муж пронзает копьем чудовище, освобождает жену. Свекровь падает в огонь, превращается в черную птицу.

**Осэдж** (Арканзас). Старуха предлагает дочери качаться на качелях над водой, подрезает веревку, дочь тонет. Мать пытается занять ее место, но муж отвергает ее. Жена связана на дне реки. Муж четырежды приносит ей нянчить их маленькую дочку. Каждый раз женщина все выше поднимается из воды. На четвертый муж разрезает ее пути топором-молнией, возвращает жену, убивает тещу, проколов ей уши раскаленной стрелой.

Версии, записанные в пределах Евразии, Америки, Океании и Африки, содержат настолько много сходных подробностей, что предполагать их независимое возникновение практически невозможно. При этом все «экзотические» тексты интегрированы в местный фольклор и, как уже говорилось, следов недавних европейских заимствований не обнаруживают.

Американские варианты особенно интересны. Дело в том, что они занимают ту область, где встречается еще десяток сюжетобразующих мотивов, имеющих параллели в Южной Сибири — Центральной Азии и не имеющих таковых в других областях Нового Света [Березкин 2003а; Berезkin 2004]. В Северной Америке мотивы эти, скорее всего, появились в комплексе и были принесены одним

конкретным потоком мигрантов — весьма вероятно, тем самым, представители которого представляли Большую Медведицу в виде семи братьев (рис. 29). В Южной Америке мотивы данного комплекса встречаются исключительно редко, а на востоке и крайнем юге континента вообще отсутствуют.

Конфигурация ареалов этих мотивов в Евразии и Америке, скорее всего, указывает на их проникновение в Новый Свет после открытия так называемого коридора Маккензи, по которому люди с Аляски смогли достигнуть Великих Равнин. Произошло это примерно 12 тыс. л.н. К тому времени соответствующие мотивы заведомо должны были быть известны в Центральной Евразии. Соответственно именно Евразия (но никак не Африка южнее Сахары) могла быть тем регионом, где данные мотивы впервые стали использоваться. Как говорилось неоднократно, в конце плейстоцена Сахара была необитаема, а предполагать появление соответствующих приключенческих мотивов в эпоху ранних сапиенсов нереалистично. Время проникновения этих мотивов в Африку в точности определить невозможно, но речь в любом случае должна идти о голоцене.

Весьма вероятно, что приключенческие мотивы, принесенные из центральной Евразии в Новый Свет и проникшие на Великие Равнины по коридору Маккензи, в Старом Свете тоже распространялись в комплексе, поскольку конфигурация их ареалов и здесь во многом сходна. Так, ареалы мотивов «узнать своего среди одинаковых» (К37) и «живой утопленницы» особенно схожи (рис. 60).

Еще один мотив такого рода — «богатыри с различными способностями» (К66). Его ареал демонстрирует в том числе и характерный для мотива живой утопленницы «океанийский след» (рис. 61).

Существенно, что центрально-азиатские и американские версии мотива К66 иногда имеют этиологические концовки (персонажи превращаются в звезды Большой Медведицы), а африканские версии — не имеют, причем частота записей соответствующих текстов в Нуклеарной Евразии значительно выше, чем в Африке.

Другие мотивы данного комплекса либо в Африку не проникли вообще, либо достигли только севера континента и бассейна Нила. В Юго-Восточной Азии и Океании данных мотивов тоже нет. Возможно, в Старом Свете их распространение за пределы первоначального евразийского центра началось несколько позже, чем распространение мотивов «живая утопленница», «узнать своего среди одинаковых» и «богатыри с разными способностями». Примером

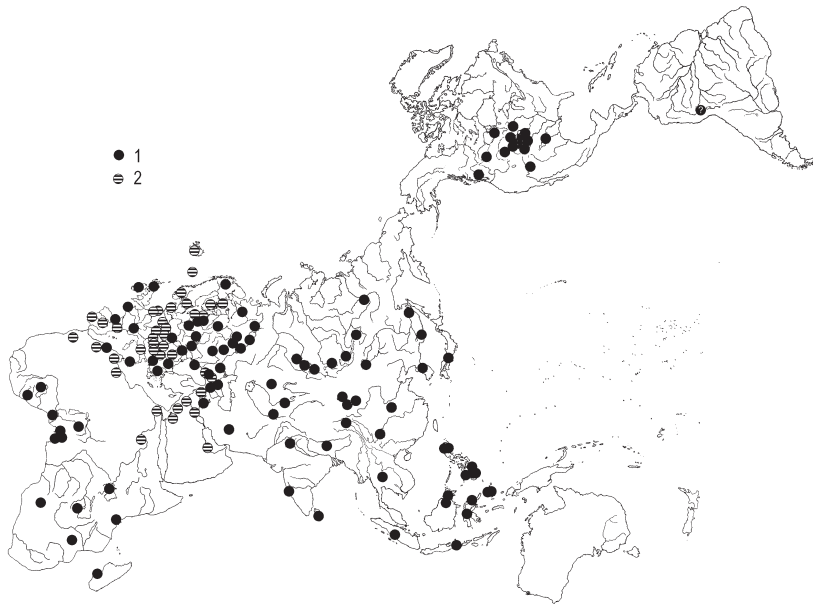


Рис. 60. «Узнать своего среди одинаковых», мотив К37. 1. Чтобы вернуть или получить жену, сына, мужа (в Африке также предмет или домашнее животное — барабан, корову), человек должен опознать ее или его среди нескольких одинаковых людей или животных. 2. Тексты на сюжет АТУ 325, которые могут включать эпизод опознания своего среди одинаковых, но требуют проверки по публикациям.

Fig. 60. «To find his own among several identical ones», motif K37. 1. In order to return or to get his or her son, wife, husband or domestic animal the person must recognize her, him or it among several identical persons or animals. 2. Texts that contain this motif but that are known to me only by citations in ATU (tale-type 325), the original publications should be checked.

служит мотив «превращенный в животное» (К36), который в Африке, не считая севера континента и Сомали, есть только у нилотов в районе оз. Виктория. В текстах, включающих данный мотив, говорится о том, как герой или героиня временно превращены в животное (собаку, осла, вола и пр.). После того как ему или ей помогают вернуть прежний облик, в животное превращен антагонист, хотя в некоторых текстах метаморфозу испытывает либо только герой, либо только антагонист (рис. 62).

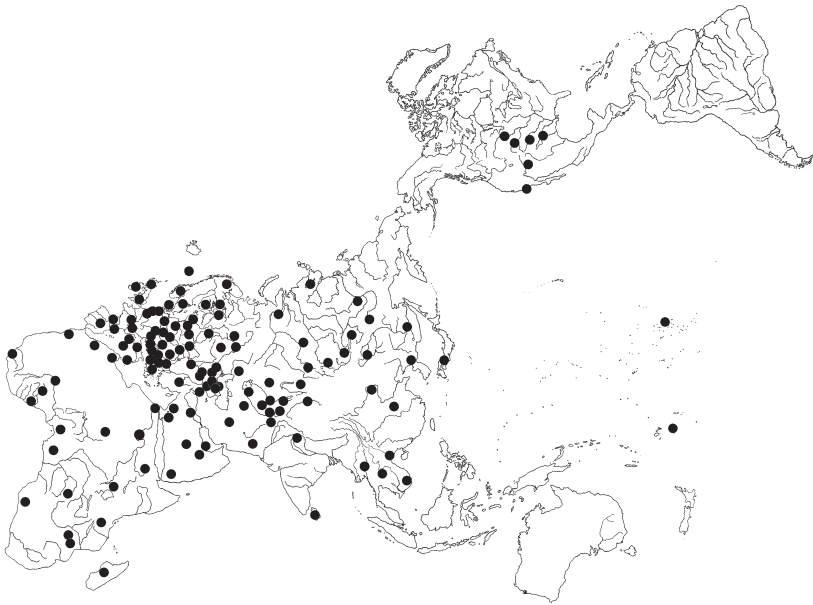


Рис. 61. «Богатыри с различными способностями», мотив К66. Каждый из нескольких спутников в чем-то превосходит других людей (лучше всех видит, слышит, бегает и т.п.); герой последовательно встречает персонажей, каждый из которых занимается каким-то особым делом, берет их в спутники.

Fig. 61. «Extraordinary companions», motif K66. Several companions have extraordinary abilities (one who runs fast, one who eats great quantities, one who produces or can withstand severe frost, etc.).

Итак, совпадение ареалов только что рассмотренных мотивов позволяет предполагать, что они распространялись при сходных обстоятельствах. С одной стороны, весь этот комплекс должен был быть известен на юге Сибири не позже 12 тыс. л.н., иначе он не проник бы в отдаленные от Аляски области североамериканского материка. С другой стороны, в самой Евразии его распространение за пределы территорий между Кавказом и Южной Сибирью (где сосредоточены американские параллели) могло начаться существенно позже, так что лишь часть соответствующих мотивов проникла в Африку.



Рис. 62. «Превращенный в животное», мотив К36. Герой или героиня временно превращены в животное (собаку, осла, вола и пр.) После того как герою или героине помогают вернуть прежний облик, в животное обычно превращен антагонист.

Fig. 62. «Bewitched into an animal», motif K36. A person is temporarily transformed into an animal (dog, coyote, donkey, ox, etc.). When he acquires his human guise again, the antagonist suffers a similar transformation. In some texts only the hero or only the antagonist are transformed.

Мотивы, широко распространившиеся в Африке южнее Сахары, имеющие параллели в Северной Америки и, следовательно, существовавшие в Евразии 10–12 и более тыс. л.н., следует отличать от характерных почти исключительно для Нуклеарной Евразии и наверняка распространявшихся недавно. В Африке подобные мотивы редки и зафиксированы преимущественно у наиболее исламизированных групп, таких как фульбе или хауса. Примером мотива, имеющего ареал данного типа, служит «подслушанный разговор» (L37B). Случайно подслушав разговор животных или духов, человек узнает причину несчастий, постигающих его и других (рис. 63). Этот



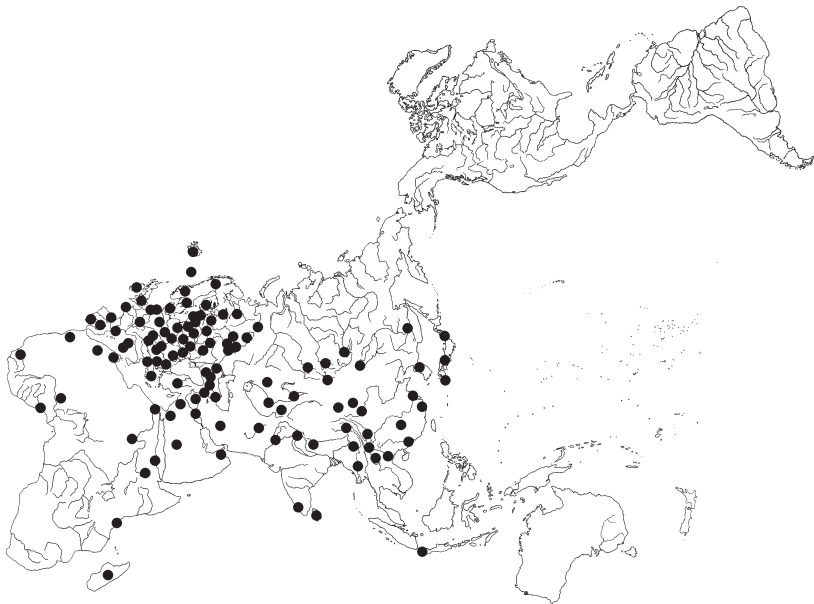


Рис. 63. «Подслушанный разговор», мотив L37B. Случайно подслушав разговор животных или духов, человек узнает причину несчастий, постигающих его и других.

Fig. 63. «Listened in on a conversation», motif L37B. By listening in on the conversation of spirits or animals, a person gets to know the causes of his and other people's misfortunes.

мотив обычно включен в сюжет ATU 613, но иногда — в ATU 671, а также в СУС 813А\*\*.

Почему некоторые популярные в Нуклеарной Евразии мотивы, используемые в приключенческих повествованиях, широко распространились в Африке, а другие встречаются там крайне редко или вовсе отсутствуют, мы не знаем. Все исторические обстоятельства, игравшие роль сита, через которое в Африку просеивался евразийский фольклор, вряд ли когда-нибудь станут известны. Что, однако, не вызывает сомнений, так это гораздо большее сюжетное разнообразие евразийского сказочного фольклора по сравнению с африканским. Очевидно, что формирование и распространение сюжетообразующих мотивов в Евразии шло значительно интенсивнее, нежели в Африке.

## Добрые и недобрые женщины

Вернемся теперь к мотиву «подменной женщины», точнее к мотиву «подменная пасет скот» (К32D), который с ним связан (рис. 64.1). Разница лишь в том, что в большинстве африканских и в некоторых европейских версиях речь идет о подмене не жены или невесты, а девочки или девушки, которая отправляется к своим кровным родственникам, а не к жениху или мужу. Африканские варианты записаны на территории между Южной Африкой, Кенией и Чадом (зулу, овамбо, гереро, ндау, исанзу, ньянджа, мунданг). Сопровождающая девушку обманщица выдает себя за героиню, а саму девушку — за служанку. В результате героиню посылают пасти скот или гонять птиц на поле. Все открывается — обычно после того, как люди слышат, как героиня жалуется на свою судьбу. У ньянджа в аналогичном повествовании действуют не девушка и служанка, а мальчик и его слуга. Сходство европейских и африканских вариантов очевидно из следующих примеров.

**Конго.** Богиня-прародительница Нзамби вырастила дочь в изоляции, отправляет ее на время в отдаленное селение, девушку сопровождает рабыня. По дороге дочь Нзамби спрашивает рабыню о названиях существ, которых они встречают (змея, антилопа, орел, бабочка). Прежде чем ответить, рабыня каждый раз требует, чтобы девушка отдала ей какой-нибудь предмет своей одежды. В селение рабыня приходит в наряде дочери Нзамби, выдает себя за нее, а настоящую дочь Нзамби отправляют следить за посевами. Люди слышат ее жалобную песню, торговец соглашается рассказать об услышанном Нзамби. Та восстанавливает справедливость, рабыню сжигают.

**Русские** (Олонецкая губерния). Трое братьев уехали в Петербург, потом послали за сестрой работницу Егибиху. Родители отправляют дочь в сопровождении Егибихи и собаки. По пути Егибиха предлагает купаться. Собака говорит, что мать не велела купаться, велела к братьям пробираться. Егибиха бьет ее палкой, одна нога отлетает, затем — вторая нога, третья; в общем, убивает собаку. Девушка входит в воду, Егибиха заставляет поменяться одеждой, братья принимают сестру за служанку, посылают пасти коров. Один брат подслушал, как она жалуется Солнцу, приводит ее домой. Егибиху «расстреляли на воротах».

**Башкиры.** Багрибакса узнает от соседки, что у нее есть братья, просит мать нажарить гороху, прикладывает горячий горох ей к груди, мать признается, что братья пропали за семью морями. Багрибакса едет их искать, с ней подруга Кюнхылу, они купаются, Кюнхылу предлагает поменяться одеждой, поэтому в дальнейшем она принята братьями за сестру, а настоящую сестру отправили присматривать за лошадьми. Она поет песню о том, как кони братьев пьют воду, один из братьев слышит, они признают сестру.

В Северной Африке мотив «подменная пасет скот» зафиксирован у марокканцев, а в Европе — у русских, литовцев, карел, сету, шведов, мордвы, башкир (перечень вряд ли полон). За пределами Европы и Африки мотив известен только тибетцам Цинхья. Кроме того, у лепча Сиккима (см. выше мотив «живая утопленница») пасти скот послана сестра героини и в целом набор эпизодов другой, чем в обычных текстах с мотивом K32D. Во всех случаях речь идет о скоте и посевах, этот момент существенен для организации повествования, так что у охотников-сборителей историй подобного рода просто не могло быть. Европейский и африканский ареалы распространения мотива K32D не соприкасаются, но вполне возможно, что ближневосточные версии еще обнаружатся: фольклор этого региона не проработан мной в достаточной мере. Вполне вероятно, что тексты, основанные на мотиве «подменная пасет скот», раньше всего появились как раз в Передней Азии или на Балканах и уже оттуда проникли как в Африку, так и в более северные области Европы.

В отношении ареального распределения с мотивом K32D сходен еще один — тоже с женским протагонистом, а именно «подруги бросают красавицу» (K33B, рис. 64.2). Девушки оставляют подругу в лесу, сталкивают в воду и т.п. Брошенная спасается и / или становится женой сверхъестественного существа, царя, рождает богатыря и т.п. Южнее Сахары этот мотив встречается чаще всего, но он зафиксирован также в Северной Африке, на Ближнем Востоке, Кавказе, в Поволжье.

Мотив прост и, вероятно, мог возникать многократно — отсюда меланезийский вариант с Новой Гвинеи. Однако области его распространения на западе ойкумены почти смыкаются, так что логичнее предположить развитие всех африканских и европейских вариантов из одного источника. Диффузия мотивов из тропической Африки в Европу исторически мало правдоподобна. Скорее, речь опять-таки может идти о восточном Средиземноморье, откуда мотив распространился как на север, так и на юг.

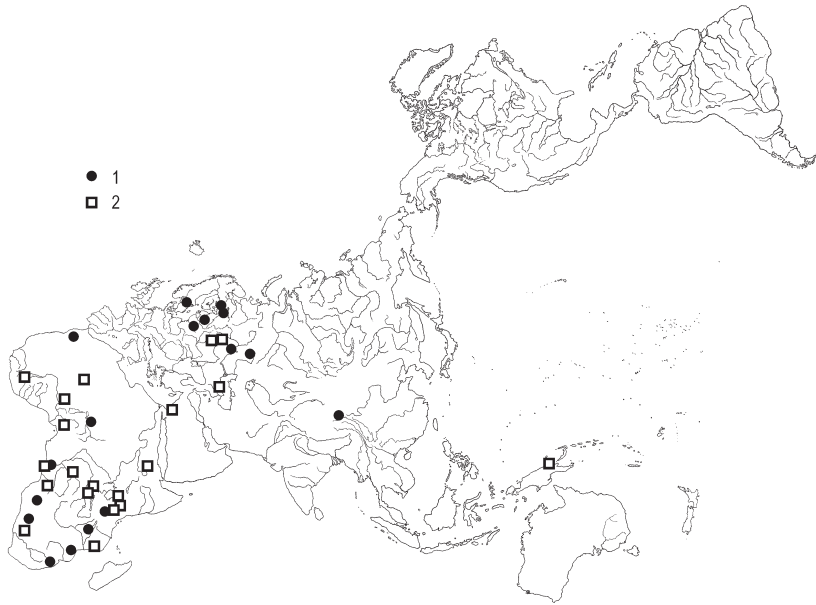


Рис. 64. Два «женских» мотива, связывающих Африку и Европу. 1. «Подменная пасет скот», мотив K32D. Девушка или девочка отправляется к родственникам или (реже) к жениху. Обманщица сопровождает ее, принята за родственницу или невесту, девушка — за служанку, ее посылают пасти скот, гонять птиц на поле и т.п. Все открывается, обычно после того, как люди слышат песню, в которой героиня рассказывает о подмене. Обманщицу казнят. У нянджа вместо девушки и служанки — мальчик и слуга. 2. «Подруги бросают красавицу», мотив K33B. Девушки оставляют подругу в лесу, сталкивают в воду и т.п. (редко: устраивают так, что она сама вынуждена вернуться в лес). Брошенная спасается и / или становится женой сверхъестественного существа, царя, рождает богатыря и т.п.

Fig. 64. Two «female» motifs that link Europe and Africa. 1. «The true bride sent to work», motif K32D. A girl (rare: boy) is walking to her or his relatives or to her bridegroom. On the way the imposter lures her (him) to exchange clothes and takes her (his) place while the real girl (boy) is sent to look after crops or domestic animals. People hear her (his) song in which the whole story is told. The deception is disclosed, the imposter killed. 2. «Friends abandon the most pretty girl», motif K33B. A group of girls go to a river, into a forest, etc. They abandon the prettiest one, push her into water, etc. The girl returns home or becomes the wife of a supernatural being or a king.

Повторю еще раз, что фольклор Передней Азии и Северной Африки отражен в нашей базе данных менее полно, чем бантуязычный или восточно-европейский.

Говоря о сюжетах с женскими протагонистами, можно утверждать, что после повествований о подмененной жене следующее место в мире по широте распространенности занимают рассказы о двух (редко — трех) девушках, одна из которых добра, трудолюбива и в результате награждена, а другая обладает противоположными качествами и в результате наказана (K56). В указателе ATU речь идет о сюжете 480 «и близких к нему» [Roberts 1994], которые среди фольклористов известны в целом как «kind and unkind girl». Сначала описывается, как героиня попадает к могущественному персонажу, который или (чаще) которая награждает ее за ее доброту, отзывчивость и т.п. Злонравная и ленивая девушка пытается повторить проделанный героиней путь, но поступает неверно, наказана или не достигает успеха (рис. 65). Чаще всего две девушки — это падчерица и родная дочь. В единичных случаях родной и неродной ребенок — разного пола, но на композиции текстов это не отражается.

Истории о «доброй и недоброй девушках» совершенно отсутствуют не только в Австралии и Меланезии, но и в Новом Свете. В Сибири их тоже мало, причем очень вероятно, что якутский и кетский варианты появились под русским влиянием, а нанайский — под китайско-маньчжурским. Тексты коряков и ительменов выглядят более самобытно. Такое распределение служит доводом в пользу распространения соответствующего сюжетообразующего мотива в эпоху после заселения Америки, хотя и относительно рано.

В Африке тексты с мотивом K56 отсутствуют у койсанов и редки у банту, но популярны в Западной Африке. В африканских вариантах встречаются мифологические персонажи, связанные с актуальными верованиями, однако подобные персонажи есть и в евразийских сказках на тот же сюжет. Те мотивы, с которыми мотив «достойная награждена, злая наказана» сочетается в одних и тех же текстах, в Африке и Евразии разные. Многие эпизоды и образы, характерные для основного повествования (требование старухи обращаться с ней грубо, которое девушка не должна понимать буквально; просьба фруктового дерева отведать его плодов; старуха-волшебница в роли матери диких животных; полученный в подарок сосуд, из которого появляются либо ценности, либо хищные твари), на обоих континентах одни и те же. При этом явных европейских

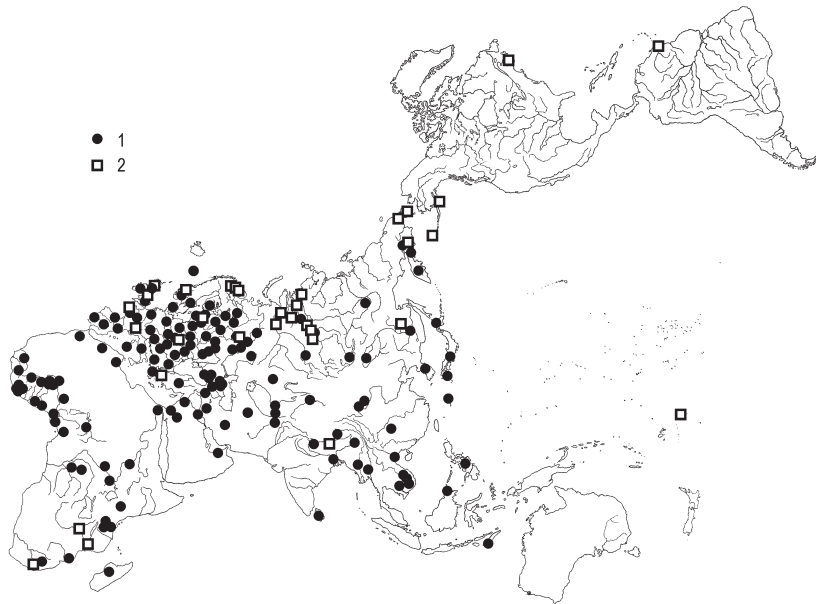


Рис. 65. 1. «Достойная награждена, недостойная наказана», мотив K56. Двух (реже — трех) девушек последовательно просят принести ценности, оказать услугу. Добродетельная, добрая идет первой, достигает успеха. Другая ведет себя неправильно, не достигает успеха, обычно наказана. 2. «Нестойкая не достигает, достойная достигает цели», мотив K56A. Две или три девушки последовательно отправляются к могущественному персонажу. Первая или первые две действуют неправильно, гибнут или не достигают цели. Последняя действует правильно, спасается или награждена.

Fig. 65. 1. «The worthy girl is rewarded, the unworthy punished», motif K56. Two or three girls are sent in succession to bring valuables, to render a service. The good, worthy girl goes first and succeeds, another or others go after her and suffer a reverse. 2. «The unworthy girl fails, the worthy one succeeds», motif K56A. Two or three sisters are sent in succession to a powerful person. The first or the first and the second sister behave in a wrong way, perish or do not succeed. The last one behaves in the correct way, gets a reward.

реалий, которые бы указывали на недавнее заимствование, в африканских вариантах нет. Вот несколько резюме. Для сравнения приводим и две версии из северо-восточной Сибири, которые менее похожи на африканские, но все же содержат главные характерные для всех повествований эпизоды.

**Баса** (юго-запад Камеруна). Падчерица сломала деревянную ложку, мачеха велит сходить к умершей матери, пусть даст новую. По дороге горшок просит отведать его полечки, дерево — плодов (девочка ест). Старуха дает сварить косточку и рисинку, появляется много мяса и риса, прячет девочку под кроватью. На ночь в дом приходят дети старухи — дикие звери. Старуха велит девочке на рассвете уколоть их, они думают, что блохи кусаются, убегают. Старуха велит взять то яйцо, которое будет просить его не брать, оно превращается в птичку, старуха дает ее девочке. На обратном пути птичка поет, появляется умершая мать, дает ложку и три горшка, учит, когда их разбить. Из первого выходит народ, воины называют девочку повелительницей, из второго появляется деревня, из третьего — львы, воины их убивают. Девочка дает мачехе ложку, остается в собственной деревне. Мачеха посылает родную дочь, та разбивает горшок, сжигает дерево, варит мясо и много риса (они превращаются в косточку, в рисинку), берет яйцо, которое просит его взять; птичка молчит. Старуха сама дает ложку и три горшка; девочка разбивает последний, выскочившие львы съедают ее.

**Бобо** (Буркина-Фасо). Брат просит сестру подмести его двор. Она метет, задела очаг, огонь попал на хвост коровы, хвост обгорел, брат потребовал принести новый. Девушка пришла к старухе, та просит потереть ей спину камнем, гравием, метлой. Девушка перекладывает все это в левую руку, нежно трет спину правой. Старуха говорит, где пасутся коровы. Сложив в кучу коровьи хвосты, надо выбрать нужный. Коровы бросятся в погоню, надо бросить за собой песок, хворостинку метлы, камень, яйцо, брошенное превращается в песчаное пространство, лес, гору, реку, коровы в ней тонут. Девушка отдает коровий хвост брату. Соседка сама попросила брата девушки разрешить ей подмести двор, подожгла хвост корове, вопреки желанию брата пошла искать новый хвост. Она не хочет тереть спину старухи, затем трет метлой. Далее как с «доброй девушкой», но соседка бросает яйцо перед собой, а не позади себя, в результате она затоптана коровами.

**Кпелле** (Либерия). Девочка пришла к крокодилу, тот попросил разбить кувшин, принести воды в черепке, она не разбила, принесла полный кувшин воды. Затем старуха велела разбить ведро, провевать рис, принести мякину, зерно

выбросить. Девочка не разбила ведро, выбросила мякину, растолкла в ступке рис, старуха довольна, советует выбрать самый плохой и маленький сундучок. Когда дома девочка открыла его, появились деньги, люди и скот. Завистливая женщина послала в реку свою дочь, та тоже встретила крокодила, затем старуху, разбила кувшин, выбросила рис, принесла мякину, взяла большой сундук, в нем оказались осы.

В другом варианте кпелле сначала одна, затем другая девочка попадают к лесному духу. Первая моется красной водой, ее волосы становятся золотыми, вторая — прозрачной — покрывается сыпью.

**Болгары.** Падчерица роняет в колодец веретено, мачеха посылает его достать, падчерица спускается, в пути исполняет просьбу яблони сорвать яблок, хлеба — вынуть его из печи, приходит к старику, живущему в ледяном доме. Девушка вежлива, чистит снег, на котором лежит старик, на обратном пути попадает под золотой дождь, позолочена. Мачеха посылает родную дочь, та не выполняет просьб яблони, хлеба, не чистит снег, попадает под дождь из дегтя, чернеет.

**Молдаване.** Мачеха заставляет мужа выгнать падчерицу из дому. По пути та выходила больную собаку, очистила грушу от гусениц, очистила колодец, обмазала глиной печь-развалуху. Она приходит в лесной дом, моет детей старухи святой Пятницы (это змеи и прочие твари), выбирает в подарок самый некрасивый сундук. По пути назад печь полна пирогов, колодец — чистой воды, на груше висят зрелые плоды, собака дарит ожерелье из золотых монет, из сундука выходит скот. Мачехина дочь не помогает встречным, грубит святой Пятнице, ошпаривает ее детей, выбирает большой сундук. Но печь не дает пирогов, колодец — воды, груша — плодов, собака кусает, выползшие из сундука змеи сжирают старуху и ее дочь.

**Лаки.** Вихрь унес шерсть из рук падчерицы, корова говорит, где найти унесенное, учит приветствовать людей, которые собирают урожай кораллов, золота, жемчуга, они укажут путь к хозяйке ветров Чассажей. От лошадей надо взять кости, дать собакам, от собак лошадям — сено, надо попить из реки, похвалить сладость воды, воды расступятся. Чассажей предложит перетряхнуть ее дом, надо прибрать, предложит порвать платье, растрепать волосы — надо поштопать,



расчесать. Чассажей поливает девушку из кувшина, волосы становятся золотыми. Девушка вытаскивает шерсть из-под подушки Чассажей, убегает, все ее пропускают, река дает башмаки с золотыми каблучками. Мачеха посылает родную дочь, та со всеми груба, буквально исполняет просьбу Чассажей, та брызгает ей воду в лицо, оно покрывается бородавками.

**Уйгуры.** Падчерица прядет, ветер уносит хлопок, она приходит за ним в пещеру старухи. Старуха велит сварить толстой лапши, вылить помой в дыру в крыше, вырвать ей волосы. Падчерица готовит тонкую лапшу, осторожно выносит сор и помой, моет и расчесывает старуху, получает клубок готовых ниток, ее волосы сделались золотыми. Мачеха посылает родную дочь, та буквально исполняет просьбы старухи, крадет золото, ее голову покрывает перхоть.

**Коряки** (оленные). Йиньеаньеут идет кормить пса, а тот пытается ее обнять, ночью приходит к ней, его убивают, бросают в прорубь, режут на кусочки, но он каждый раз возрождается и является к Йиньеаньеут в облике мужчины. Он остается ее мужем, убивает много оленей. Ее двоюродная сестра Килу притворяется, будто и ее пес бросается на нее. Никто не обращает внимания, она сама топит пса, но жених не приходит. Так и живет одна.

**Ительмены.** У Кутха дочери Синаневт и Сирим, сыновья Эмемкут и Сисильхан. Эмемкут велит Синаневт не смотреть, как он делает стрелы, та смотрит, стрелы ломаются, Эмемкут ломает ей руку, Синаневт плачет, уходит в лес. Старуха, мать волков, лечит ей руку, велит ничего не брать по дороге, если найдет торбаза, положить в них стельки, если сухожилия — ссучить нитки. Синаневт так и делает, не берет мясо и жир из балагана, волчья сестра подбрасывает ее, не причиняя вреда, прячет от братьев, велит бежать, младшего брата превращает в медведя, велит ее догонять. Эмемкут стреляет в медведя, внутри оказывается красивый парень, берет Синаневт в жены. Сирим все повторяет, но съедает мясо и жир, забирает жилы и торбаза, говорит волчице, что та ее поранила. Никто из братьев-волков не погнался за Сирим, они послали свою собаку, Сирим просит Сисилькана убить собаку, но никакого жениха внутри нет. «Сисилькан рассердился и выбросил Сирим в лес, там она и засохла».

Нет сомнений в том, что сказки с мотивом «достойная награждена, недостойная наказана» получили широкое распространение в Старом Свете ранее эпохи Великих географических открытий и что при этом евразийские и африканские варианты имеют общее происхождение. Наиболее вероятно, что эти сказки распространились ранее Нового времени, но позже античной эпохи — ни в одном древнем источнике рассматриваемый мотив не отражен. В Китае повествование привязано к истории Яо и Шуня, но не у Сымя Цяня, а в современной фольклорной записи из Сычуани [Рифтин 1987: 360–361]. Надежно локализовать центр их формирования невозможно, но определенные соображения на этот счет возникают, если сравнить мотив К56 с мотивом К56А.

Данный вариант во многом сходен с обычным, т.е. с К56, но содержит иную последовательность главных эпизодов: первой к могущественному персонажу отправляется девушка или две девушки, не обладающие достоинствами героини, и только затем — сама героиня. Пошедшие первыми не достигают успеха (наказаны), героиня же достигает и награждена.

Повествования с подобной структурой изредка встречаются в разных районах Евразии, в Африке они зафиксированы у банту Замбии, Мозамбика и Южной Африки. Многократно записаны подобные тексты лишь в Западной Сибири и в Берингоморье, а также у саамов, причем только восточных. Ранее я постарался показать, что саамские и сибирские варианты (эңцы, ханты, амурские эвенки и особенно ненцы и кеты) исторически связаны [Березкин 20086].

В частности, в хантыйском, ненецких, энецком и амурско-эвенкийском вариантах встречается одинаковый эпизод: по пути к могущественному персонажу героиня не должна завязывать шнурки на обуви или одежде или должна намеренно их развязать (мотив К56а4). Сходный эпизод, но в тексте с сюжетобразующим мотивом К56, есть в нанайском варианте, где завязки нельзя завязывать на обратном пути, а неудачница, решающая повторить путешествие героини, их завязывает. В негидальском варианте запрет завязывать унты нарушает героиня, из-за чего попадает к сопернице-Лягушке. Нанайско-негидальские аналогии — один из примеров мотивов, которые объединяют Нижний Амур и Западную Сибирь в обход Восточной Сибири и которые относятся к периоду до распространения в Восточной Сибири принесенного туда, скорее всего, алтайцами мотивов бореального фольклорно-мифологического комплекса

[Березкин 1906]. Берингоморские версии (чукчи, коряки, чаплинские эскимосы, алеуты, кадьякцы) с западносибирскими также обнаруживают параллели, хотя и менее близкие. Что касается саамов, то к ним сюжет явно попал из Сибири, но не в результате поздних контактов с ненцами (для этого саамские варианты все же слишком своеобразны), а раньше.

Транссибирские связи доказывают, что на севере Азии мотив K56A появился как минимум полторы-две тысячи лет назад (а скорее всего — и в более раннее время). В пользу этого свидетельствуют американские версии, пусть и немногочисленные. Одна записана у микмак (атлантические алгонкины), а другая у варрау устья Ориноко с аналогиями у панамских куна. Эти географически далекие и редкие параллели можно было бы проигнорировать, если бы не то обстоятельство, что именно в фольклоре варрау и реже куна встречаются и другие мотивы, характерные для Северной Америки. В частности, здесь и только здесь имеется аналогия эскимосско-чукотскому мифу о женщине, которой во время погони отрубают пальцы и которая превращается в хозяйку моря или водное животное (мотив K45, «Седна»).

Из сказанного можно сделать следующее заключение. Если повествования с мотивом K56A («недостойная не достигает, достойная достигает цели») были с глубокой древности известны в Сибири, то в Евразии же, скорее всего, возникли и сходные с ними повествования с мотивом K56 (kind and unkind girl). Именно к этим ранним версиям восходят корякские и ительменский варианты. В фонд международного сказочного фольклора мотив K56, скорее всего, попал в эпоху формирования трансевразийской коммуникативной сети («мир-системы»), т.е. уже после рубежа нашей эры. В это время он через Северную Африку проник к югу от Сахары, преимущественно в Западную Африку.

### **Сусанна и жена Потифара: героини на смену героям**

Ближневосточный ареал формирования вероятен для мотива «жена Потифара» (F70). Женщина ложно обвиняет мужчину в сексуальных домогательствах (рис. 66). Этот мотив почти всегда сцеплен с мотивом F70B — «месть отвергнутой». Изредка о намерении женщины соблазнить героя не говорится, но эти случаи распределены бессистемно, а мотив соблазнения в них тоже подразумевается и мог присутствовать в незафиксированных вариантах.

В указателе АТУ оба мотива рассматриваются вместе под номером 318. К сожалению, как уже отмечалось, пользоваться этим указателем можно, лишь перепроверяя данные: не во всех приводимых источниках мотив жены Потифара действительно есть. Так в СУС под этим номером фигурирует совершенно другой сюжет, но АТУ на СУС ссылается. В христианском и мусульманском мире мотив жены Потифара получил широкое распространение под влиянием Библии и Корана. Поэтому исторические выводы можно строить лишь на древних текстах и тех фольклорных записях, в которых дана иная трактовка соответствующих эпизодов, нежели в истории Иосифа Прекрасного и жены Потифара (они же Юсуф и Зулейка).



Рис. 66. 1. «Жена Потифара», мотив F70. Женщина ложно обвиняет мужчину в посягательстве на нее. 2. Только мотив «месть отвергнутой» (F70B). Женщина мстит мужчине, отвергнувшему ее любовь.

Fig. 66. 1. «Potiphar's wife», motif F70. A woman makes vain overtures to a young man and/or falsely accuses him of sexual abuse. Her husband believes that the young man is guilty, kills or tries to kill him. 2. «Revenge of a rejected women», motif F70B. A woman revenges on the man who rejected her love (no false accusation).

О широком распространении в древности мотива жены Потифара в Восточном Средиземноморье говорит его наличие в нескольких ранних источниках — не только в Ветхом Завете, но и в «Сказке о двух братьях», а также во многих древнегреческих текстах, связывающих историю типа Федры и Ипполита с различными античными полисами. В древних мифологиях Месопотамии и Малой Азии мотив жены Потифара, насколько мы знаем, отсутствует, но мотив «женщина мстит мужчине, отвергнувшему ее любовь» использован в хеттском переложении ханаанейского мифа о богине Ашерту и в VI-й табличке «Сказания о Гильгамеше» (Гильгамеш отвергает любовь Инанны и обвиняет ее в том, что отвергнувшего ее ранее садовника она превратила в паука). Мовсес Хоренаци сохранил сюжет подобного типа в «Истории армян» (Ара Прекрасный и царица Шамирам).

Африканские варианты «жены Потифара» включают западноафриканские и бантуязычные версии. Первые (в общем и целом) сходны со «Сказкой о двух братьях» и зафиксированы на севере Западной Африки у сонинке (манде), мофу-гудур (афразийцы чадской ветви) и сонгаи. Вполне вероятно, что эти версии распространились не под египетским влиянием, а отражают традицию североафриканского региона, частью которой была в свое время и древнеегипетская. Традиции банту, представленные текстами конголезских мбунду и кенийских кикуйю, совершенно иные. Они перекликаются с рассказами «о женском коварстве», распространенными в византийско-сирийской и в более поздней арабской, греческой, армянской, персидской и грузинской литературе [Белов, Вильскер 1960: 41–72]. В Центральную и Восточную Африку этот вариант не мог проникнуть раньше, чем появился на самом Ближнем Востоке. Вот резюме африканских текстов.

*Древний Египет.* Бату — младший холостой брат, Ануп — старший женатый. Бату живет в его доме. Жена Анупа предлагает Бату свою любовь, она отвергнута, притворяется избитой, обвиняет Бату в покушении на нее. Бату бежит, Ануп гонится следом, бог Рет создает между ними водное пространство. Бату кричит с другого берега, рассказывая о том, что произошло, отрезает и бросает в воду свой пенис, уходит в Долину Кедр, предупредив, что если пиво в кружке вспенится, значит, с ним что-то случилось. Дома Ануп убивает жену, выбрасывает труп собакам. В Долине Кедр Бату

кладет свое сердце на цветок (и, видимо, снова становится полноценным мужчиной). Бог Хнум делает ему женщину. Фараон узнает от нее, что жизнь ее мужа в цветке на кедре, воины срубают кедр, Бату умирает, у Анупа вспенилось пиво. Бату многократно возрожден и убит, воцаряется после смерти фараона, ему наследует Ануп.

**Сонинке.** Жена старшего брата пытается соблазнить младшего, тот ее отвергает, и она жалуется мужу, будто младший пытался ею овладеть. Старший оскোпляет младшего, тот уходит. Старший с женой нищают и слепнут. Царская дочь влюбляется в младшего, велит отцу выдать ее за него. Духи велят младшему поймать зверя. В обмен за обещание его отпустить зверь снова делает царского зятя мужчиной. С женой и скотом младший брат возвращается на родину.

**Сонгаи.** Некрасивый старший брат женился, его жена предлагает любовь красивому младшему. Когда тот отказывается, женщина приводит себя в беспорядок, говорит мужу, что его брат хотел ее изнасиловать. Старший оскопляет младшего и убегает в лес. Младший приходит в селение, служанка вождя поражена его красотой, духи восстанавливают его мужественность, он счастлив с женой, она рождает сына. Братья встречаются и мирятся, жену старшего убивают.

**Мофу-гудур.** В отсутствие мужа жена обычно не кормит его младшего брата. Однажды готовит хороший обед, зовет юношу, тот не верит в ее доброту, зовет на обед друзей, сам не ест. Взбешенная женщина жалуется мужу, что ее изнасиловали. Тот оскопляет брата. Юноша рассказывает, как было, зовет друзей в свидетели. Старуха дает ему новый пенис. Он женится, с помощью жен выполняет трудные поручения прежнего вождя, сам делается вождем.

**Мбунду.** Мать юноши умерла, правитель вызывает его к себе, он оставляет отцу свое деревянное изображение. Новая жена отца влюбляется в пасынка, признается в этом через посыльного, юноша не реагирует. Женщина убеждает мужа вызвать сына домой, наносит себе раны, обвиняет пасынка в нападении на нее. Четверо братьев отца юноши по очереди рассказывают истории, в которых мужчина гибнет по вине женщины; последний рассказчик — сам юноша. Женщину казнят.

**Кикуйю.** Отец завещает сыну не доверять секретов жене. Тот приходит к богатому пастуху, случайно видит жену пас-

туха с любовником, молчит, но женщина боится, что он расскажет, и обвиняет его (вероятно, в сексуальных домогательствах). Пастух велит вырыть яму, чтобы зарыть юношу живьем, но зарытым случайно оказывается его собственный сын. Хозяин казнит жену, оставляет имущество юноше, кончает жизнь самоубийством.

Мотив жены Потифара достаточно широко известен в Южной Азии и Тибете. Отношение этих версий к переднеазиатским не ясно, точных параллелей они с ними не обнаруживают. Существенна альтернатива: возможное проникновение мотива в Южную Азию вместе с переднеазиатскими влияниями от IV тыс. до н.э. и позже либо его наличие у местных охотников-собирателей в более отдаленный период. Среди мунда- и дравидоязычных «племенных» народов «жена Потифара» есть лишь в фольклоре самых крупных (санталов и гондов), испытавших наиболее значительное влияние буддизма и индуизма, так что в этом смысле переднеазиатские истоки выглядят вероятнее. В то же время другие мотивы, с которыми мотив жены Потифара связан в отдельных южноазиатских текстах, различны, т.е. отдельные варианты прямо друг с другом не связаны, их объединяет только рассматриваемый мотив. Это делает маловероятным его попадание в Индию вместе с немногими сказочными сюжетами. Распространение мотива на Ближнем Востоке под индийским влиянием маловероятно (с учетом его древности в Египте).

Мотив жены Потифара распространен в Северной Америке, однако не входит в рассмотренный выше кластер мотивов, связывающих континентальные области Евразии с Новым Светом (рис. 59–62). Вариант варрау устья Ориноко не нарушает общей картины: эпизодическое «просачивание» североамериканских мотивов далеко на юг встречается и в других случаях. Однако в самой Северной Америке тексты, содержащие мотив жены Потифара, не концентрируются на Великих Равнинах, а распространены широкой полосой по территории, прилегавшей с юга к занятой ледниками области и освободившейся ото льда на рубеже плейстоцена и голоцена. На американском Юго-Востоке «жена Потифара» встречается редко. Подобный вариант распределения фольклорных мотивов едва ли не уникален. Можно допустить, что мотив жены Потифара возник в Северной Америке самостоятельно и распространился среди групп, продвигавшихся на север следом за таявшим ледником.

Евразийский ареал «жены Потифара» по сравнению с ареалами мотивов, представленных на рис. 52–59, серьезно смещен на запад. Уникальная бурятская версия скорее отражает буддистское влияние, а не унаследована от древнего населения Южной Сибири. Соответственно историческая связь американских и евразийско-африканских текстов, содержащих мотив жены Потифара, возможна лишь в случае, если первоначально этот мотив был представлен в центральных районах Евразии, откуда позже распространился как в Америку, так и в Средиземноморье, Южную Азию и Африку, а в Сибири и Центральной Азии почему-то исчез.

На фоне столь сложной реконструкции гипотеза независимого появления мотива в Америке опять-таки выглядит предпочтительнее. Мы не станем категорически отвергать историческую связь всех версий «жены Потифара» лишь потому, что это не единственный пример африкано-североамериканских параллелей, о чем речь пойдет ниже.

Среди евразийских текстов, основанных на мотиве жены Потифара, большинство составляют записи, сохранившиеся благодаря древним письменным источникам, тогда как из фольклора этот мотив, похоже, исчез, если не считать обратного проникновения в фольклор коранической версии. Создается впечатление, что в Западной Евразии мотив жены Потифара вытеснен «симметричным» мотивом Сусанны и старцев (F71, ATU 883A). В соответствующих повествованиях не женщина ложно обвиняет мужчину в сексуальных домогательствах, а мужчина ложно обвиняет в распущенности отказавшую ему девушку (рис. 67). Оба мотива содержатся в Библии, но «жена Потифара» — в Пятикнижии, т.е. в самой древней части Ветхого Завета, а «Сусанна и старцы» — в Книге пророка Даниила, составленной, вероятно, во II в. до н.э. В других ранних источниках мотив отсутствует, но практически повсеместно известен в фольклоре Европы, Ближнего Востока, Средней Азии и Северной Африки, несколько реже — в Индии. В остальном мире «Сусанны и старцев» нет.

Допустимо предположить, что (как и в случае с историями о доброй падчерице и злой дочке мачехи) мы имеем дело с характерной для западно-евразийского фольклора последних двух тысячелетий тенденцией — распространением «женских» сюжетов, которые прежде занимали в нем более скромное место. Есть несколько подобных мотивов, которые явно распространились недавно. За пределами Нуклеарной Евразии, главным образом западной ее полови-



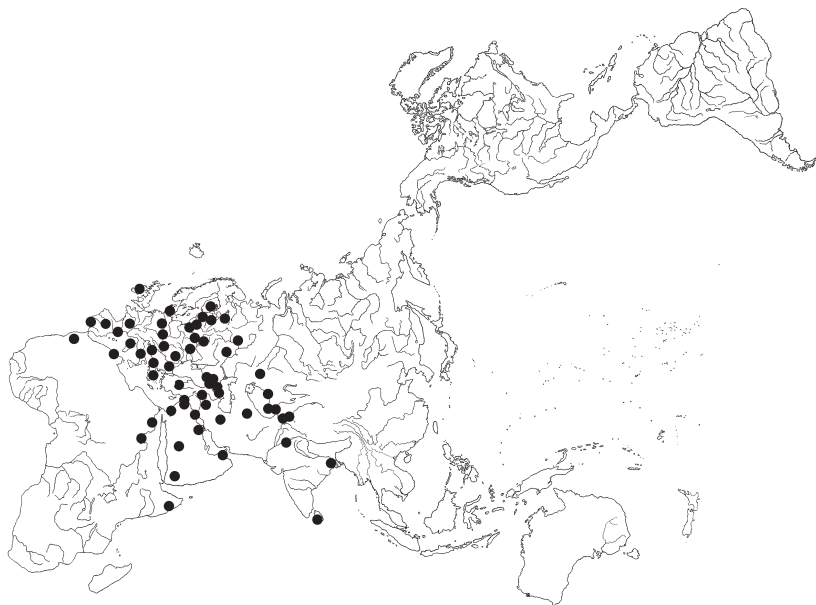


Рис. 67. «Сусанна и старцы», мотив F71. Получив отказ, мужчина ложно обвиняет женщину в распутстве. Другие верят ему и пытаются жестоко наказать женщину.

Fig. 67. «Susan and the old men» («the innocent slandered maiden»), motif F71. An innocent girl or young woman rejects a man who attempts to seduce her. The man accuses her of loose conduct but ultimately the truth comes to light.

ны, они если и обнаруживаются, то лишь в ближайших к этому региону районах.

Выше в связи с африкано-австронезийскими параллелями рассматривался мотив «требование вернуть гарпун» (L106) и говорилось о том, что с «мужской» версией (охотник отправляется на поиски потерянного оружия) в Африке есть и «женская» (девушка отправляется на поиски потерянного бытового предмета). Этот вариант смыкается с мотивом «достойная награждена, недостойная наказана», который в Евразии (главным образом в Восточной Европе, на Кавказе и в Средней Азии) нередко содержит мотив «за пропавшей в иной мир» (L106B).

Девушка или девочка (у нянджа и ифе мальчик) теряет бытовой предмет, обычно унесенный водой или ветром. В поисках про-



Рис. 68. «За пропажей в иной мир», мотив L106B. Девушка или девочка (у нянджа и ифе мальчик) теряет бытовой предмет, обычно унесенный водой или ветром. В поисках пропажи она попадает к могущественным персонажам, возвращает предмет и / или получает ценности.

Fig. 68. «In search of a lost object to the other world», motif L106B. In search of a lost object, usually carried away by water or wind, a girl (rare: a boy) comes to a powerful person, gets the object back and/or is recompensed. The object is related to the everyday life, it has no ritual significance and is not a weapon.

пажи она попадает к могущественным персонажам, возвращает предмет и / или получает ценности (рис. 68). Поскольку эта подробность характерна только для части текстов с мотивом K56, зафиксированных в пределах лишь Нуклеарной Евразии, можно предполагать, что данный вариант распространился достаточно поздно. В Африке мотив L106B также в основном представлен более ограниченно, чем L106 — только на западе континента.

Следующий «женский» мотив — всем известная «Золушка» с ее башмачком (K57, ATU 510A, 510B). Тексты, включающие этот мотив, распространены почти исключительно в пределах Нуклеарной Евразии (рис. 69). Этиологий эти сказки никогда не содержат, древ-

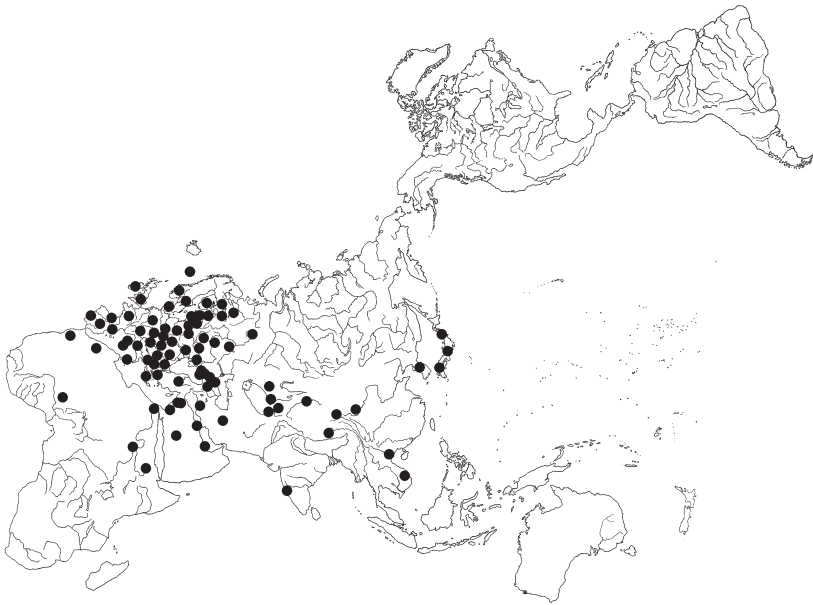


Рис. 69. «Золушка», мотив K57. Девушка, скрывающая свою красоту или прозябающая в бедности, является инкогнито на праздник, где в нее влюбляется мужчина высокого статуса. Он берет ее в жены, обычно опознав по подаренному им ей или потерянной ею башмачку или иному предмету, либо (реже) увидев, как она меняет наряд.

Fig. 69. «Cinderella», motif K57. A girl who conceals her beauty and/or is poor and oppressed by her stepmother puts on a splendid attire and comes incognito to a feast where a man of high status falls in love with her. He marries her after identifying her by an object given to her or lost by her or (rare) seeing how she changes her clothes.

ние источники о «Золушке» молчат, а степень сходства отдельных версий очень высока. Сколько-нибудь значительный возраст мотива поэтому маловероятен. В Африке «Золушка» есть, но это либо арабоязычный север (от Судана до Марокко), либо Эфиопия (амхара), либо север Западной Африки, где давно распространился ислам (хауса). Перед нами недавно возникший мотив, ставший исключительно популярным в христианском и исламском мире, проникший в Японию, Корею и Индокитай, но совершенно не известный ни на большей части Африки, ни в Сибири (якутская версия явно заимствована от русских и на карте не отмечена).



Рис. 70. «Братец-козленок», мотив К33А. Младшие брат или сестра девушки превращается в копытное животное, позже расколдованы.

Fig. 70. «Younger brother turns into animal», motif K33A. The heroine's younger brother or sister turns into an ungulate animal (ram, gazelle, etc.) but ultimately acquires his or her human form again.

Еще более узок ареал распространения мотива «братец-козленок» (К33А), знакомого русскому читателю по сказке «сестрица Аленушка и братец Иванушка». Он представлен исключительно на западе Нуклеарной Евразии, а на Мадагаскар наверняка занесен с арабского Востока (рис. 70).

Примерно такой же ареал имеет мотив «предотвращенный инцест» (К120, АТУ 510В). Как и «Золушка», он проник в северную, давно исламизированную часть Западной Африки и, кроме того, известен «племенным» народам Индии (рис. 71). Вариант с Тимора либо заимствован от европейцев, либо появился в связи с распространения ислама — таких заимствований из Передней и Южной Азии на востоке Индонезии много. В тех же регионах мира, которые интенсивному влиянию со стороны западной Нуклеарной Евразии не подвергались, ничего подобного нет и тема инцеста используется

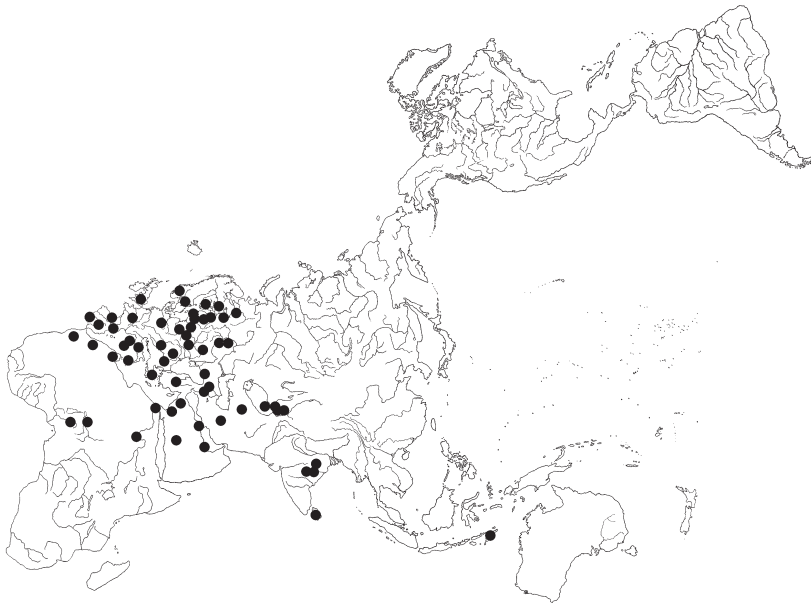


Рис. 71. «Предотвращенный инцест», мотив K120. Мужчина собирается жениться на дочери или сестре, девушке удается уклониться от брака. Нередко оказывается, что только дочь или сестра соответствуют требованиям, которым должна удовлетворять невеста.

Fig. 71. «The averted incest», motif K120. A man is going to marry his daughter or sister (often puts a certain condition on his future marriage, only his daughter or sister complies with them). The girl manages to escape.

в совершенно иных сюжетах. Вот три примера повествований с мотивом K120.

*Мунданг* (юг Чада). Пока сестра спит, брат меряет шнурком ее талию, обещает жениться лишь на той, которой подойдет сделанный им пояс. Пояс подходит только сестре. Отец и мать реагируют на слова дочери только тогда, когда она называет их свекром, свекровью. Девушка убегает с подругой, брат нагоняет их, отрубает сестре руки и большие пальцы ног. Подруга приводит калеку к вождю, лишь его жена с ней добра. Девушки идут дальше, удав проглатывает и отрыгивает калеку, отрубленные руки и пальцы восстанов-

ливаются. Девушки предлагают себя в жены удаву, тот отказывается, но просит бывшую калеку, если она родит сына, послать его к нему, он станет ему другом, а если родит дочь — послать ее ему в жены. Девушки приходят к вождю, тот велит всем придворным прыгать через огонь, оскорблявшие «безручку» падают и сгорают. Старуха советует прекратить истребление, ибо не останется подданных. Вождь женится на бывшей «безручке», их сын подрос, вождь приводит его к удаву. Все довольны.

**Бухарские арабы.** Отец хочет выдать дочь за сына, та убегает в камыши, выходит лишь к младшей сестре. Обе уходят, младшая пьет по дороге воду, делается газелью. Служанка видит в водоеме отражение забравшейся на дерево старшей сестры, принимает за свое собственное. Эмир женится на старшей, обещает кормить газель из золотой кормушки. Старшая жена эмира столкнула новую в водоем, ее проглотила рыба. Находясь в животе рыбы, новая жена родила Хасана и Хусейна. Старшая жена прикидывается больной, велит резать газель. Эмир слышит, как газель разговаривает у водоема с проглоченной, вынимает из рыбины жену и детей, казнит старшую жену.

**Пардхан** (дравиды Средней Индии). Брат приносит гриб, обещает жениться на той, кто его съест. Сестра в шутку съедает, брат всерьез готовит свадьбу, сестра слышит, как старуха называет наступившее время Кали-югой, раз брат женится на сестре. Сестра уходит в лес, просит дерево опустить ветки, подхватить ее и поднять, брат лезет следом, девушка спрыгивает, прибегает к кузнецу, просит сечь ее в печи. Услышав ее рассказ, кузнец выполняет просьбу; брат входит в печь следом, девушка невредима, брат сгорел; девушка благополучно выходит замуж.

## Глава 5

# ПОВЕСТВОВАНИЯ С ЗООМОРФНЫМИ ПРОТАГОНИСТАМИ И ТРИКСТЕРСКИЕ ЭПИЗОДЫ

Особое положение среди повествований, рассматриваемых в данной главе, занимают тексты, в которых протагонистами бывают как люди, так и животные, что для рассмотренных выше сюжетов не характерно. Одни варианты могут быть отнесены к «сказкам о животных», а другие — к «собственно сказкам», но никакой существенной разницы между ними нет. При этом речь идет о героических приключениях, но в силу характера персонажей повествования иногда выглядят пародийно.

### Козлята, ягнята и Верлиока

Тексты, содержащие мотив «волк и козлята» (L108, ATU 123), в Африке южнее Сахары встречаются достаточно часто и близки европейским (рис. 72).

Вот пересказы нескольких версий.

*Хойхой.* Женщина замужем за людоедом, родила девочку, спрятала ее в яме, когда приходила кормить, пела песенку, велела не вылезать из ямы, если голос чужой. Людоед подслушал, спел песенку, но грубым голосом, девочка не вышла. Он пошел к Шакалу, тот раскалил камень, велел проглотить, чтобы голос стал тонким; людоед умер. Женщина взяла дочку и ушла к матери.

*Кига* (Руанда). Заяц договаривается с Леопардом убить матерей, но прячет свою в пещере, ходит к ней трапезовать. Леопард узнает об этом, просит кузнеца выковать ему голос, как у Зайца, просит мать Зайца открыть дверь, входит и убивает ее. Сидя у костра, он спрашивает Зайца, почему тот плачет. Заяц отвечает, что дым ест глаза. Заяц убивает Леопарда, бросив ему в пасть раскаленный камень.

**Сапо** (Либерия). Когда муж Карликовая Антилопа уходит, Шимпанзе стучится к его жене. Услышав грубый голос, та не отпирает. Шимпанзе просит знахаря утончить его голос, знахарь велит проглотить раскаленное железо, Шимпанзе не решается, глотает холодное, женщина снова не отпирает. На третий раз Шимпанзе глотает раскаленное железо, женщина отпирает, Шимпанзе ее убивает. Знахарь говорит мужу, что убийца его жены будет последним в стаде шимпанзе. Карликовая Антилопа слышит, как Шимпанзе поет, что съел женщину. Он убивает его, остальным шимпанзе отрезает от зада по куску, с тех пор шимпанзе выглядят такими, какие они сейчас.

**Мунданг** (Чад). Возвращаясь домой, девушка пела песню, отец отпирал. Гиена подслушала, запела, отец услышал грубый голос, не отпер. Гадалка посоветовала Гиене сходить к чудовищу Гуйянрингу, тот отослал к муравьям, они сделали Гиене тонкий голос, отец отпер, Гиена его съела. По просьбе дочери погибшего юноши убили Гиену. Далее о попытке Лягушки подменить девушку, мотив К32.

**Арабы Западной Сахары**. Возвращаясь по вечерам, Коза каждый раз поет песенку, прося козлят открыть дверь и называя их по именам. Гиена подслушала, пришла петь, но козлята почувствовали, что это не голос матери. Гиена велела плотнику сделать ей горло тоньше. В первый раз козлята распознали обман, во второй открыли дверь. Гиена унесла козочек, остался лишь козлик. Коза бежит искать Гиену, спрашивает скорпиона, змей, ящерицу и других, те указывают дорогу. Она велит Гиене выйти из пещеры, та долго не выходит, затем делает себе глиняные рога, идет бодаться. Коза вспорола ей живот, козочки вышли, Коза привела их домой.

**Аоба** (Новые Гебриды). Тагаромбити кормит рыбок, ласково зовет, уплывает, чтобы позже вернуться. Меромбити повторяет его песню, но рыбки слышат грубый голос, не выплывают. Тогда Меромбити делает себе тонкий голос, рыбки выплывают, он ловит их всех на крючок, дома печет. Тагаромбити убивает его, рыбок снова пускает в воду, они оживают, но один бок у них сгорел — это камбалы.

**Болгары**. Волк подражает голосу Козы, зовет козлят, те говорят, что голос, лапы грубы, не матери. Волк идет к кузнецу, тот делает ему голос и лапы тонкими, козлята отпирают, Волк их проглатывает. Коза предлагает прыгать через яму,



в ней кол, Волк напарывается на него, козлята выходят из его брюха живыми.

**Корейцы.** Тигр съедает женщину, приходит к ее дому. Ее трое детей сначала не отворяют дверь, ибо не узнают голос матери, видят грубую лапу. Мнимая мать объясняет, что охрипла, руки огрубели от работы, просит дать ей младшего мальчика. Старшие сестра и брат подсматривают, видят, как Тигр съедает его, прячутся на дереве во дворе. С неба спускается прочная веревка, дети лезут по ней, Тигру спускают гнилую, она обрывается, Тигр падает на просяное поле, с тех пор корни проса красные от крови. Брат стал Месяцем, сестра — Солнцем. Сходные варианты у качин, китайцев, отчасти у японцев, лоло, дунсян и монголов.

**Сету** (юго-восточная Эстония, похожий вариант есть у мордвы). Брат с сестрой сварили кашу из углей, сестра попробовала, почернела, брат положил ее в море отмокать. Утром он спрашивает с берега, побелела ли сестра, та отвечает, что еще нет. Черт услышал, позвал сам, девушка отвечает, что это не голос брата. На четвертый раз черт наточил язык так, что девушка не поняла обмана, ответила, что побелела, черт ее унес. Брат нашел сестру, бросил в рот черта раскаленные камни, тот умер.

**Киренские эвенки.** Дом был как лабаз на сваях; когда муж уходил, жена поднимала лесенку. Чингит (злой дух) подобрал оброненные рукавицы и шапку мужа, пришел к дому, стал петь обычную песенку. Жена отвечает, что голос чужой, но чингит показывает сначала рукавицы, затем шапку. Жена спускает лесенку, чингит уносит женщину. Муж врывается к чингиту, убивает его стрелой, возвращает жену.

Ареал мотива «волк и козлята» — это Нуклеарная Евразия и Африка с редкими параллелями в Меланезии и Сибири. В Австралии, Америке и на северо-востоке Сибири мотив отсутствует, что позволяет связывать его появление с западом ойкумены и ставит под сомнение палеолитический возраст. Приведенный выше корейский текст и другие восточно-азиатские версии в целом находят аналогии в Южной и Центральной Америке, особенно в Перу. Однако варианты из Нового Света эпизода с выманиванием жертвы антагонистом не содержат, так что в Восточную Азию мотив L108 мог проникнуть поздно и уже затем оказался использован там в истории о том, как брат и сестра убежали от людоедки на небо.

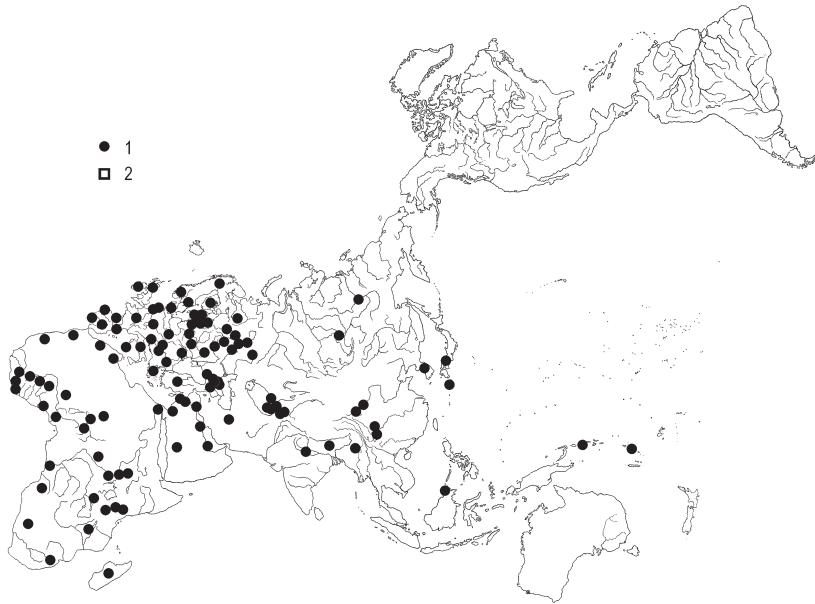


Рис. 72. «Волк и козлята», мотив L108. Каждый раз, когда ушедший персонаж возвращается, он или она подает сигнал своему родственнику или другу, тот впускает к себе или выходит навстречу. Антагонист выдает себя за ушедшего, подражая его голосу, показывая якобы его руку и т.п. 1. Чтобы жертва не узнала его, антагонист делает свой голос тоньше с помощью механических средств — смазывает горло (язык) жиром, прижигает его, подвергает укусам муравьев, обращается к кузнецу и т.п. (мотив L108B). 2. Прочие варианты мотива L108. 3. Варианты, известные мне только по указателю ATU (протагонистами в них должны быть, согласно определению, волк и коза с козлятами, но наличие других подробностей требует проверки).

Fig. 72. «The wolf and the kids», motif L108. An (animal) person gives a signal (special song, etc.) to his relative or friend who should let him or her in. An antagonist imitates the person's voice or guise and the relative lets him in. 1. To make himself unrecognizable for the victim, the predator or ogre modifies his throat or tongue mechanically (oils or burns it, asks a blacksmith to remake it, and the like, motif L108B). 2. Other cases of motif L108. 3. Cases known to me only thanks to the ATU (tale-type 123; their protagonists should be the wolf and the kids, for other details the original publications must be consulted).

При всем разнообразии вариантов повествований они не только сходны в отношении основной композиции, но и чаще всего содержат специфический эпизод: антагонист исправляет свой голос с помощью механических средств (мотив L108B). Кузнец, к которому обращается за помощью антагонист, фигурирует как в евразийских, так и в африканских текстах. Соответственно в Африку южнее Сахары этот мотив не мог попасть раньше I тыс. до н.э. (ранее там не было кузнецов). В других случаях антагонист показывает жертвам предмет одежды или свою руку (лапу) таким образом, чтобы те поверили, будто пришла их мать и т.п. (мотив L108C). Этот последний мотив ни с какой технологией не связан, однако встречается он как раз только в Евразии, но не в Африке.

Большинство европейских, североафриканских, западно-азиатских записей похожи и воспроизводят вариант либо с волком и козлятами, либо с демоническим персонажем и ребенком (восточно-славянская сказка «Ивашечка»). В Африке (тенда, фон, ньанджа, кига, не определенные точнее банту Анголы) и реже в Евразии (адыги, удмурты) жертвами антагониста иногда являются зайчата. Только в Нуклеарной Евразии (сербы, грузины, даргинцы, узбеки, казахи, буряты) волк (или медведь) убивает ребенка лисы, чаще всего приемного — козленка, жеребенка и т.п. (мотив L108E).

Конфигурация совокупного ареала распространения различных текстов, включающих мотив L108, свидетельствует, как уже было сказано, о его появлении после того, как миграции в Новый Свет прекратились. В каком именно регионе мотив появился впервые, сказать невозможно, но против африканского происхождения — часто встречающийся в Африке мотив кузнеца — явно поздний. На юге континента мотив «волк и козлята» есть у хойхой и банту, но отсутствует у бушменов. Как будет показано ниже, фольклор хойхой включает и другие мотивы, имеющие параллели на севере Восточной Африки (по-видимому, принесенные ранними мигрантами-скотоводами около 2 тыс. л.н.) Один из вариантов хойхой больше всего похож на записанные у камба и исанзу Кении и Танзании.

*Хойхой.* Уходя, старшая сестра велит младшей отпирать дверь лишь на ее голос. Людоед подслушал ее песенку, запел, но его голос груб. Он пошел к колдуну, тот велел ему проглотить раскаленный камень, голос стал тонким, девочка отперла дверь, людоед ее унес. Старшая сестра пришла к людое-

дам, увидела разделанный труп сестры, унесла сердце, положила в молоко, сестра возродилась.

**Камба** (Кения). Охотнику разрезают опухоль на ноге, в ней двое мальчиков и девочка, он остается с ними в лесу, устраивает жилище на баобабе, каждый раз, когда подходит, поет, сын спускает веревку. Людоед поет ту же песенку, его голос груб, колдун советует источить язык укусами муравьев и скорпионов. Мальчик спускает веревку, людоед забирает детей в свое селение, велит пропалывать поле. Отец находит их, убивает людоеда. Перед смертью тот просит отрезать ему мизинец и бросить в огонь, все жертвы людоеда оживают.

**Исанзу**. Гиена пытается вызвать девочку голосом ее брата, та не верит. Гиена каждый раз ходит к колдуну менять голос. Наконец, девочка отпирает, проглочена. Брат делает барабан, все животные собираются танцевать, Гиена среди них, брат убивает ее, бросив в нее палку и барабан. Умирая, гиена велит разрезать ее сзади. Первой выходит сестра, за ней все проглоченные.

К той же категории мотивов, что «волк и козлята», можно отнести мотивы «Верлиока» (K77A, ATU 210, 210\*) и «бременные музыканты» (K77B, ATU 130). Характером протагонистов (в основном животные и предметы, хотя в K77A также и люди) и содержанием (полупародийные рассказы о героических приключениях) оба мотива с мотивом «волк и козлята» сходны, однако ареалы L108, с одной стороны, и K77A — K77B, с другой, кардинально различаются. Если мотив «волк и козлята» для Африки характерен, то «Верлиока» и «бременные музыканты» южнее Сахары практически не представлены (мне известна всего одна запись и еще на одну есть ссылка в Uther 2004). Зато в Евразии ареалы этих мотивов в совокупности охватывают почти весь континент, а мотив Верлиоки даже проник в Новый Свет (рис. 73).

Мотив бременских музыкантов, по-видимому, возник где-то в западных или центральных районах Евразии — возможно, на основе «Верлиоки». Произошло это недавно, учитывая как характер персонажей (обязательно домашние животные), так и более ограниченную территорию распространения — в основном Европа с Северной Африкой, Центральной и Передней Азией. В Южной и Восточной Азии мотив бременских музыкантов отсутствует, хотя по степным районам через Казахстан он проник до Монгольского Алтая и Буря-

тии. Бурятский и тувинский варианты входят в ту же группу, что и среднеазиатские, казахские, кавказские и тюркские поволжские: козленок, теленок и прочие уходят в степь, где встречаются волков или медведей (ср. АТУ 125, 126А\*). Мордовский и удмурдский варианты, равно как и курдский, напротив, сходны с большинством европейских — домашние животные отражают нападение разбойников или хищников в доме в лесу (АТУ 130). В части европейских традиций есть оба варианта. Вот типичные примеры обоих.

**Удмурты.** Кот выстроил дом, петух, гусь, козел отказывались помогать, но потом заставляют пустить их, иначе сломают дом. Приходит слепой медведь. Козел его боднул, гусь клюнул, кот цапнул, петух долбанул. Медведь ушел, говорит, что в доме баба ударила сковородником, девочка ущипнула, старуха цапнула, девушка ударила. Друзья кота и теперь еще дерутся, но живут в его доме.

**Казахи.** При перекочевке теленок, ягненок и козленок остались на старом месте, живут в шалаше. Медведь пришел их съесть. Козленок говорит, что гостю можно дать голову первого медведя, грудинку второго, либо сварить самого гостя. Медведь убегает, отказывается вернуться даже вместе с волком. Тот тащит его на веревке. Козленок кричит, что одним медведем им не наестся. Медведь бежит, чуть не задушив волка, тот возвращается к шалашу с другим волком. Козленок, ягненок и теленок лезут на тополь. Теленок падает, сломав хребет одному волку, другой убегает. Осенью хозяин вернулся, нашел свой скот невредимым.

Вариант, соответствующий АТУ 125 («напуганные волки» в СУС), примыкает к «бременским музыкантам» только в случаях, когда речь идет о нескольких разных домашних животных, а не об одном (например, осле). Вообще вся рассматриваемая совокупность мотивов от «Верлиоки» до «напуганных волков» представляет собой последовательность, которую невозможно четко расчленить, при том что крайние варианты друг на друга мало похожи.

Согласно АТУ сюжет 130 (соответствующие тексты отвечают нашему определению «бременских музыкантов», мотив К77В) есть также в Китае, но в указателе, на который АТУ ссылается [Eberhard 1937, N. 3], описывается текст совсем иного содержания, а указатель [Ting 1978] сюжета, соответствующего АТУ 130, также не содержит.

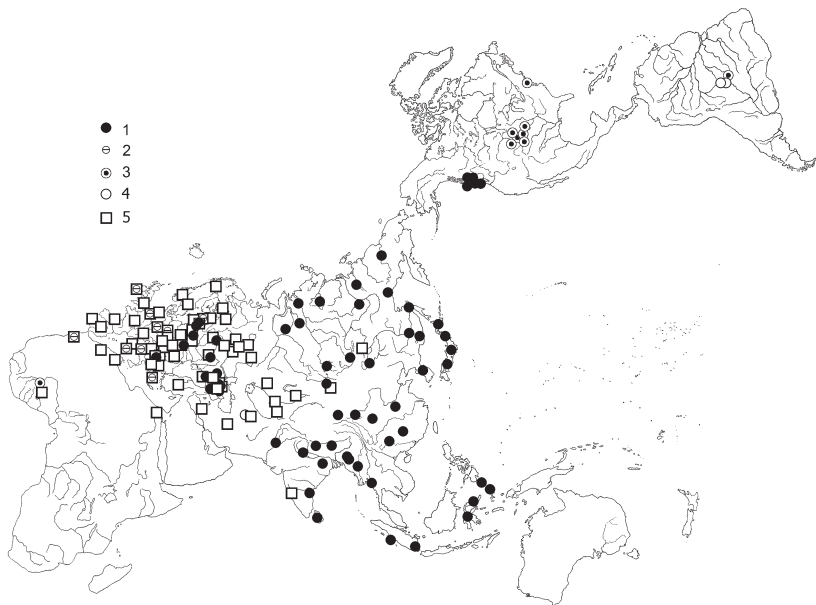


Рис. 73. 1. — 4. «Верлиока», мотив К77А. 1. Различные предметы и животные (редко: только животные, но включая таких, которые в реальности безопасны, а в повествовании активно не действуют, но могут мешать (например, наступив на них, легко поскользнуться), прячутся в доме, куда должен явиться сильный противник, и по очереди атакуют его. Противник гибнет или спасается бегством. 2. Мотив известен мне только по указателю АТУ (сюжет 210). 3. Как в (1), персонажи идут воевать с мощным противником, но не прячутся в доме. 4. Частично сходные версии. 5. «Бременские музыканты», мотив К77В. Домашние животные встречаются с сильным противником. Тот не вполне понимает, кто перед ним, спасается бегством.

Fig. 73. 1. — 4. «Verlioka: small objects and animals defeat the ogre», motif K77A. 1. Small objects and animals (rare: animals alone but including harmless and passive ones, e.g. fishes on dry land) go to revenge on a powerful enemy and (or) hide in his or her house. They attack the enemy in succession, he or she is badly injured, dies, or runs away. 2. The motif is known to me only by citations in ATU (tale-type 210). 3. As in (1), but persons who go to fight with the powerful adversary do not hide in a house. 4. Partly similar versions. 5. «Bremen town musicians», motif K77B. Domestic animals get to a place where they meet predators. They frighten them making them escape.

Поскольку американские варианты «Верлиоки» отделились от евразийских раньше, чем мог вполне оформиться вариант с мотивом «бременных музыкантов», не удивительно, что в них мотивы В77А и В77В четко не различаются. Некоторые евразийские тексты также включают элементы обоих в равной пропорции. Отсутствие «Верлиоки» и «бременных музыкантов» в Австралии, Меланезии и на большей части Африки южнее Сахары свидетельствует в пользу единого евразийского происхождения мотива. Все евразийские версии явно похожи. Североамериканские также не только аналогичны им в отношении общей композиции, но и содержат некоторые характерные эпизоды. Индонезийская версия, в которой речь идет об охоте за головами, с североамериканскими прямо перекликается. Вот примеры.

**Само** (манде Буркина Фасо). Существо ворует женщин, увело жену юноши, тот пошел ее искать, по пути споткнулся о камень, искусан пчелами, лев ударил его лапой, ястреб вцепился когтями. Все они (т.е. камень, пчелы, лев, ястреб) решают идти вместе с юношей. В лесу, где живут Существа и украденные женщины, пчелы кусают Существо, камень катится и давит, ястреб — клюет, лев — добывает. Юноша забирает жену и других женщин, по пути оставляет помощников там, где встретил. Они попросили в награду право воровать цыплят (ястреб), коз (лев), кусать детей (пчелы), попадаться под ноги.

**Словаки**. Яйцо отправляется странствовать, берет в спутники рака, утку, индюка, коня, вола, петуха. Петух видит огонь, они входят в избушку, старуха предупреждает, что придут ее сыновья-разбойники, гонит прочь. Яйцо велит волю поднять старуху на рога и выкинуть в яму. Когда приходят разбойники, вол подбрасывает атамана, конь его бьет, яйцо ломается, засыпая глаза горячей золой, рак в ведре хватается за пальцы, утка, индюк пугаются. Атаман с трудом спасается, разбойники убегают, пришедшие пируют в их избе.

**Тибетцы** (Сикким). Ракшас съедает всех в доме, остается кошка с котенком. Уголек, иголка, камень, мышинный помет, пучок соломы, собака, як последовательно спрашивают, в чем беда, прячутся в разных местах дома. Ночью приходит ракшас, раздувает огонь, чтобы найти и съесть кошку с котенком. Огонь полыхнул ему в лицо, игла уколола, камень упал на голову, он поскользнулся на мышинном помете, за-

цепился ногой за солому, упал с лестницы, его укусила собака, як забадал до смерти.

**О-ва Сангихе** (и другие районы восточной Индонезии). Яйцо, змея, муравей, многоножка, кусок навоза отправились на охоту за головами, зашли в пустой дом. Многоножка спряталась под полом, муравей в сосуде с водой, навоз наверху прислоненной к входу лестницы, змея у двери, яйцо в кухонном горшке. Ночью многоножка укусила человека, тот бросился зажигать огонь, ему в лицо прыгнуло яйцо, человек хотел ополоснуться водой, его укусил муравей, он бросился из дома по лестнице, поскользнулся на навозе, упал, был укушен змеей, умер.

**Корейцы.** Юноша едет на коне, встречает и берет с собой майского жука, яйцо, краба, черпак, шило, ступку, циновку, палку для ношения тяжестей. В доме девушка жалуется, что тигр съел ее семью. Когда тигр приходит, жук гасит свечу, яйцо лопается в горячей золе тигру в глаза, краб ему их выцарапывает, когда тот бросается к тазу помыться, черпак, спрятавшись за горшком с рисом, ударяет по лицу, шило, спрятавшись у двери комнаты девушки, вонзается тигру в ногу, ступка бросается на голову тигра с крыши, тот подыкает, циновка и палка выносят труп.

**Юкагиры.** Старушка делает сани из коробки для шитья, запрягает наперсток, едет к озеру, ловит двух щук, выкапывает из-под снега два лебединых яйца, находит четыре камня, дома вешает один над входом, остальные над окнами, щук кладет в кадку с водой, яйца закапывает в очаге, горячими углями наполняет наколенники, вешает их у очага. Когда Сказочный Старик входит, он избит, ослеплен, обожжен камнями, яйцами и т.п. Старушка разрубает ему топором сухожилия на ногах, отрубает голову, строит над ним навес из ивняка, к утру становится юной девушкой, а Сказочный Старик красавцем, берет ее в жены.

**Цимшиан** (Британская Колумбия). Южный Ветер непрерывно дует, рыба не клюет. Ворон голодает, зовет к себе обитателей вод. Осьминог, палтус предлагают идти на Южный Ветер войной. Касатка дает участникам свою лодку, морской гребешок на носу лодки все время хвастает, что пинком повалит Южный Ветер. Палтус ложится в дверях дома, гребешок входит в дом, Южный Ветер сидит спиной к двери, непрерывно пускает ветер, гребешок не может по-



дойти. Ворон зовет его назад, ломает раковину, съедает хвостуна, зажигает в доме дымный факел. Южный Ветер кашляет, идет к выходу, скользит, наступив на палтуса, падает в лодку-касатку, осьминог впивается в него присосками, не выпускает. Ветру приходится принять условия ворона, погода становится хорошей.

**Омаха** (Небраска). Черепаха идет на войну, берет в товарищи красногрудую черепаху, белку, терочник, гребень, шило, пест, головню, бизоний пузырь, отвергает пуму и волка. По дороге пузырь рвется, красногрудая черепаха не может перелезть через бревно. Женщина подбирает терочник, пытается тереть зерно, ударяет себя до крови по руке, гордый терочник возвращается к черепахе. Другая женщина подбирает гребень, он вырывает ей половину волос, возвращается, крича, что принес скальп. Третья подбирает шило, оно протыкает ей руку, четвертая — пест, он ударяет ее по колену. Теперь к врагам идет черепаха, попадает в плен, говорит: кто будет ее рубить, варить, жечь, покалечится сам, притворяется, что боится воды, брошена в реку, оказывается живой, вместе с товарищами с триумфом возвращается домой.

**Паресу** (Мату-Гросу). Четверо братьев идут мстить ягурам-людоедам. По пути встречают длиннохвостую кукушку, гривистого волка, жука, игуану, ящерицу. Каждый спрашивает, куда идут братья. Получив ответ, что убивать ягуара, все присоединяются. Они прячутся в доме ягуара. Ящерица пачкает палочки для добывания огня плодовой мякотью, гривистый волк оставил свои испражнения, братья кладут на порог крысиную голову и хвост каймана. Ягуар, видя каждого из спрятавшихся или оставленные следы, воспринимает их как знамение его смерти. Братья его убивают, поднимаются на небо по цепочке из стрел.

Как было сказано в начале главы, рассмотренные повествования, с одной стороны, включают анекдотические эпизоды и пародируют обычные рассказы о подвигах с участием антропоморфных персонажей. С другой стороны, зооморфные протагонисты (по крайней мере, некоторые из них) наделены храбростью, умом и обязательно побеждают врагов. Наличие подобного «сочувственного пародирования» позволяет сопоставить данные тексты с многочисленными древневосточными иконографическими материалами — сценами борьбы, жертвоприношений и ритуалов с участием не лю-

дей, а животных. Например, на древнебактрийском косметическом флаконе изображена сцена, в которой козел восседает на троне, а волка приносят в жертву (похожая сцена известна и с участием антропоморфных персонажей [Крюкова 2012: 225, рис. 11]).

Вполне возможно, что как древнегреческая «Батрахомиамахия», так и сюжеты АТУ 222А, 222В (война птиц со зверями, нередко начинавшаяся со ссоры мыши и воробья) относятся к тому же кругу текстов и образов. В Новом Свете повествования о соревновании и борьбе двух групп протагонистов, каждая из которых состоит из многих зооморфных участников, известны главным образом на западе США, причем в большинстве случаев эти повествования не пародийны, а скорее связаны с космологией (определение числа и границ сезонов года, обретение солнца и т.п.). Наличие американских параллелей для мотива «Верлиоки» позволяет датировать появление «сочувственного пародирования» в ритуально-мифологических комплексах Евразии как минимум финальным палеолитом.

### Лиса, заяц и другие трикстеры

Прежде чем обратиться к трикстерским мотивам в фольклоре Африки, повторю еще раз, что я имею в виду, говоря о персонажах-трикстерах [Беззкин 2004: 98–99; Berezkin 2010: 124–125].

Тип персонажа есть категория описательная. Это не архетип, порождающий конкретные образы, а абстракция, используемая для систематизации материала. Возможность подобной систематизации связана с простотой психологической характеристики действующих лиц в фольклорных повествованиях. Определяющее значение имеют две оппозиции: *свой* — *чужой* и *обладающий* — *не обладающий* способностью одерживать верх. Простейшая система персонажей представляет собой треугольник, в углах которого находятся *герой* (свой, сильный), *противник* (чужой, сильный) и *неудачник* (свой, слабый). Четвертое сочетание (чужой, слабый) не имеет для развития действия большого значения (рис. 74).

Типы удобно представить в виде образующего круг спектра значений. Абсолютно враждебны чудовища, чья единственная функция — пожирать неудачников и быть побежденными героем. Менее враждебны и одновременно более могущественны неупокоенные духи природы, например хозяин или хозяйка животных, рыбы, грозы, моря и пр. Герою удается обмануть хозяина, избежать

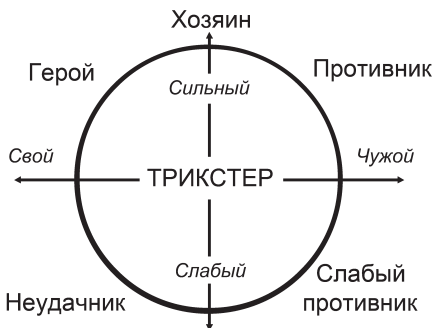


Рис. 74. Типы фольклорных персонажей в пространстве оппозиций «сильный — слабый» и «свой — чужой».

Fig. 74. Types of folklore personages according to the opposition «strong – weak» and «our own – alien».

его гнева, неудачнику — не удается. Двигаясь через мифологический спектр в другую сторону от чудовищ, мы достигаем разного рода «мелких бесов» — *чужих*, но почти нестрашных и описываемых комически. От этих персонажей логичен переход к *неудачнику*, а от неудачника снова к *герою*.

Слабые персонажи (неудачник и слабый противник) нередко бывают смешными, сильные — нет. Если сильный персонаж (герой или противник) выглядит смешно, то это маскировка, а тем, кто поверил в нее, приходится плохо. Герой, однако, часто выступает в образе шутника, провокатора, который дурачит других. Из анализа сотен связанных со смехом эпизодов индейских и сибирских мифов следует, что рассмеявшийся в ответ на попытку его рассмешить персонаж гибнет или лишается ценностей, которыми владеет [Березкин 2002]. Когда *герой* прибегает к трюкам и фокусам или ставит себя в комическое положение, это лишь помогает ему одержать верх. Если же противник действительно смешон, то он и слаб. Гибель преследователя часто вызвана тем, что он совершает поступки, не совместимые со здравым смыслом (пытается выпить реку, лезет на дерево ногами вперед и т.п.).

Обычно трикстером именуется любой персонаж, для которого характерно трюкачество, создание абсурдных и комических ситуаций. Естественно, что без трюков трикстера нет (это предполагает этимология термина), но есть смысл называть трикстером не любого *плута-озорника* [Мелетинский 1982: 26], а такого, в чьем образе

противоречив набор основных свойств: сильный и слабый, свой и чужой. Трикстер то выигрывает, то проигрывает в результате своих проделок, то совершает благие деяния, то творит зло. Трикстер воплощает собой «ум без чувства ответственности» [Стеблин-Каменский 1963: 198] и совмещает «полярные свойства обоих братьев-близнецов» [Абрамян 1983: 166]. В отличие от героя, противника и неудачника, трикстеры занимают место не по периметру упомянутого выше круга значений, а внутри него.

Создание характерного для трикстера противоречивого образа невозможно без циклизации эпизодов вокруг определенного имени. В Африке южнее Сахары, в Америке и у палеоазиатов преобладают зооморфные персонажи, в Евразии есть как антропоморфные, так и зооморфные, причем те и другие в общем и целом связаны с разными жанрами. Антропоморфные — с новеллистической сказкой, шванком, анекдотом и т.п., зооморфные — со сказкой о животных. Деление это, однако, приблизительное, есть множество исключений и особых случаев.

Животные как персонажи фольклора, ассоциируемые не с особью, а с видом и поэтому неуничтожимые (об этом [Voas 1940: 485]), легко оказываются центрами циклизации. Некоторые антропоморфные персонажи, чьи имена хорошо известны носителям традиции, в данном отношении аналогичны животным. Сюда же относятся персонажи, при обозначении которых имя нарицательное выступает в качестве собственного («Безбородый», «Плешивый» и т.п.). Но есть и такие герои мифов, которые либо вообще безымянны, либо носят имена, встречающиеся лишь в каком-то одном сюжете. В некоторых эпизодах обычно участвуют животные и антропоморфные персонажи с популярными именами, тогда как в других — безымянные.

Как говорилось выше, к югу от Сахары трикстерские повествования с зооморфными протагонистами преобладают над всеми прочими видами фольклорных текстов. В этих повествованиях действуют либо собственно трикстер (герой и неудачник в одном лице), либо пара персонажей, которые стараются обмануть и одурачить других, но один действует успешно, а другой — глупо и неосторожно. Зооморфная идентификация трикстера меняется по регионам и слабо коррелирует с набором сюжетов. Подобная ситуация свойственна и повествованиям североамериканских индейцев, с которыми африканские имеют много общего.

За пределами Северной Америки с прилегающим регионом Берингоморья и тропической Африки трикстеры вообще и зооморфные в особенности нигде больше не играют в фольклоре столь важной роли. Правда, в пределах большей части Северной и Центральной Евразии положение трикстера-лисы (а южнее — шакала) также уникально, но здесь этот персонаж целиком вытеснен в сказку о животных, тогда как в Америке и в Африке южнее Сахары местные зооморфные трикстеры довольно часто оказываются еще и демиургами. В любом случае африканские и североамериканские трикстерские повествования если и связаны исторически друг с другом, то через континентальную Евразию, а не через индо-тихоокеанский регион.

Почему именно те, а не другие животные первоначально стали центрами циклизации трикстерских эпизодов, сказать невозможно. Картографирование данных свидетельствует о том, что ко времени заселения Америки соответствующие предпочтения уже сформировались.

Мы постарались оценить, как часто различные виды животных оказываются протагонистами подобных эпизодов и в скольких из выделенных нами на данный момент этноареальных традиций они представлены. Для этого из каталога было выбрано 120 мотивов, связанных с трюками и обманом, и к категории трикстеров отнесены те персонажи, которые являются протагонистами в текстах, основанных на соответствующих мотивах.

Результаты оказались следующими: лиса, койот или шакал представлены в 271 традиции, заяц или кролик — в 119, ворон — в 76, черепаха, жаба или лягушка — в 70, опоссум — в 23, паук — в 23, росомеха — в 21, обезьяна — в 21, скунс — в 20, небольшие копытные — в 20, ягуар, оцелот или пума — в 19, гиена — в 18, сова — в 17, ястреб — в 13, поганка, гагара, оляпка и прочие средние по размеру или небольшие птицы, живущие у воды, — в 13, сойка — в 12, крыса — в 12, норка — в 10, крапивник — в 9, мышь — в 9, муравей — в 8, енот — в 7. Еще полтора десятка видов встречаются совсем редко.

Настоящими трикстерами, т.е. персонажами, не только встречающимися в соответствующих ситуациях, но и постоянно выступающими в качестве то героев, то неудачников, являются прежде всего лиса / шакал / койот, заяц / кролик, ворон (реже — ворона) и паук. Иногда подобный статус имеют и другие персонажи, в част-

ности сойка, крыса и норка, но эти трикстеры характерны лишь для отдельных относительно небольших ареалов. Что касается трикстера-паука, то он типичен для Западной и Центральной Африки (от верховьев Нигера до Уганды), а также для сиу Великих Равнин, точнее для носителей языков миссисипской ветви этой семьи. Данный факт можно сопоставить с другими африкано-североамериканскими параллелями. Больше пауки и вообще беспозвоночные в роли трикстеров нигде не встречаются.

В 32 традициях трикстером оказался Месяц. Число традиций, в которых обманщиком является ночное светило, несколько больше, однако нельзя принимать в расчет те ситуации, в которых протагонистом является не Месяц-мужчина, а Луна-женщина, а обман совершается не из озорства, а ради спасения людей (см. выше мотив М104, «якобы убитые родственники»). Трикстером в норме всегда выступает мужской персонаж. Лиса-женщина в некоторых европейских традициях в этой роли, скорее всего, оказалась под влиянием грамматики соответствующих языков, в которых данное животное — женского рода (в большинстве языков Северной Евразии категория рода отсутствует). Наделение сказочной лисы специфически женскими признаками — явление, как мне кажется, позднее, поскольку для большинства ситуаций с ее участием эти признаки не релевантны.

Даже и без учета азиатских традиций, в которых Луна спасает землю от излишнего жара, Месяц в списке занимает довольно высокое четвертое место. В фольклоре многих аборигенов Австралии и некоторых папуасов с выделенными в нашем каталоге трикстерскими мотивами Месяц не связан, но чертами трикстера либо трикстера-неудачника наделен. Так что реальное число традиций, для которых характерен Месяц-трикстер, несколько больше, чем указано выше.

В Новом Свете Месяц-трикстер представлен в Амазонии, Чако и Восточной Бразилии, т.е. там, где чаще всего записаны тексты, имеющие меланезийские параллели. Весьма вероятно поэтому, что наделение Месяца трикстерскими чертами произошло либо на раннем этапе формирования индо-тихоокеанского комплекса мотивов до его переноса в Новый Свет, либо даже еще в Африке.

Насколько древними являются основные зооморфные трикстеры, оценить трудно, но речь почти наверняка идет не о тысячах, а о десятках тысяч лет.

Лиса / шакал / койот в роли трикстера есть северный, континентально-евразийский мотив. В Новый Свет он попал давно, хотя и не с самой первой миграцией: данный образ отсутствует в тех ареалах Центральной и Южной Америки, где обычно локализованы параллели с Восточной и Юго-Восточной Азией и Меланезией. В Северной Америке лиса / койот в роли трикстера встречается к югу от области, которую в финальном плейстоцене занимали ледники. По-видимому, мотив лисы-трикстера проник на данные территории прежде, чем ледники растаяли, и оказался в основном перенесен на близкий местный вид — американского койота.

Лиса в трикстерских эпизодах на основной территории Северной Америки тоже встречается, но намного реже койота. Трикстер-лиса (либо чаще песец) есть также у эскимосов, но только западных, причем повествования с ее участием не могли распространиться раньше, чем в Арктике появились сами эскимосы.

Время первого попадания мотива «лиса-трикстер» в Новый Свет можно, таким образом, оценить в 14–15 тыс. л.н. Это значит, что в Сибири данный образ должен был быть известен еще раньше. Ни на большей части Сибири, ни в Европе, ни в Средней и Передней Азии лиса в роли трикстера не имеет конкурентов, поэтому вполне вероятно, что именно вокруг образа лисы изначально циклизировались трикстерские мотивы в пределах всего огромного бо-реального региона. С какого в точности времени, сказать невозможно, поскольку единственным хронологическим ориентиром служит заселение Америки.

Некоторую аномалию представляет Западная Сибирь (рис. 75). Трикстеры здесь чаще всего антропоморфны, хотя многие ситуации, в которые они попадают, те же, что в историях про лису (в Сибири) или ворона (в Берингоморье). Никакого отношения к трикстерам из шванков и анекдотов, распространенных на тех территориях, где давно укоренились христианство и ислам, западно-сибирские трикстеры не имеют. В то время как трикстер-лиса встречается в Западной Сибири очень редко, здесь есть трикстер-мышь — вариант достаточно необычный. Кроме Западной Сибири, мышь является протагонистом трикстерских эпизодов еще у атапасков западной Аляски (ингалик и верхние кускоквим) и единично у казахов и западных шошони. Что касается антропоморфных трикстеров, то они характерны для многих традиций Северной Америки. В отдельных ситуациях аналогом западносибирских трикстеров выступает



Рис. 75. 1. Антропоморфный трикстер в Сибири и Америке. 2. Трикстер-мышь.  
 Fig. 75. 1. Anthropomorphic trickster in Siberia and America. 2. The trickster mouse.

и юкагирский «сказочный старик» (с параллелями у эвенов), хотя в других ситуациях он описывается как демоническое существо.

По сравнению с ареалом койота / лисы, ареал антропоморфных трикстеров в Северной Америке немного смещен на север, а в Южной Америке подобный персонаж вообще известен лишь у матако в Чако. Это довод в пользу того, что соответствующие связи между Западной Сибирью и Северной Америкой относятся к несколько более позднему времени, чем связи между евразийской «зоной лисы» и североамериканской «зоной койота» (чем дальше на юг в Новом Свете прослеживаются евразийско-американские параллели, тем вероятнее их связь с более ранними миграционными эпизодами).

На юге Евразии и в Африке в роли трикстера чаще действует не лиса, а шакал. «Зона шакала» закономерно охватывает Северную Африку, фольклор которой и в других отношениях близок западно-евразийскому, а не фольклору Африки южнее Сахары. У туарегов есть как североафриканский шакал, так и типичный для тропической Африки заяц, что вполне ожидаемо. В текстах фульбе лис



встречается в роли трикстера, но сюжет, в котором он действует, скорее всего, недавно заимствован от европейцев или арабов, поскольку характерен для Европы и Северной Африки (глупец принимает отражение луны за сыр; ATU 34, 1336; у фульбе лис обманывает гиену). Другое дело — юг Африки, где шакал-трикстер и лиса-трикстер тоже распространены, несмотря на то что данный регион от Евразии находится дальше всего (рис. 76).

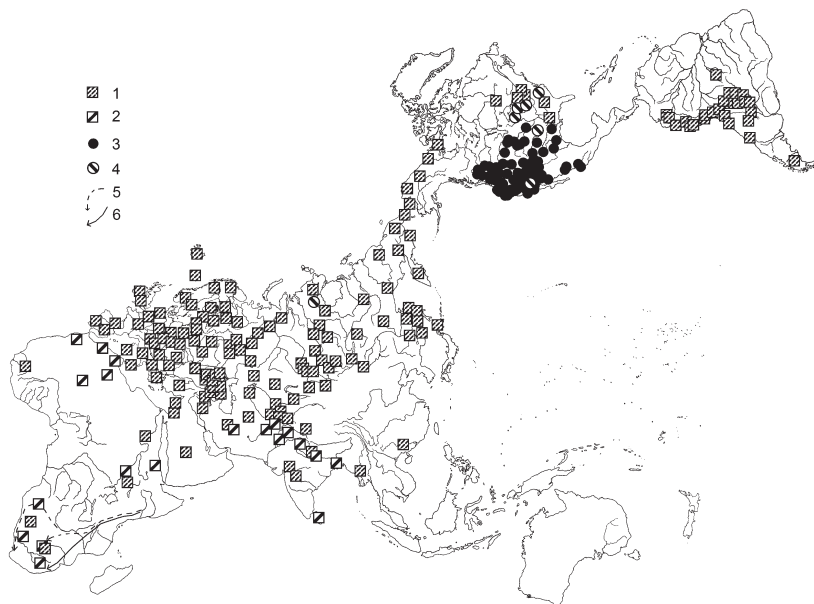


Рис. 76. Животное из семейства псовых в роли трикстера, мотив M29В. 1. Лиса. Те традиции на западе США, в которых трикстер-лис встречается наряду с койотом, но гораздо реже, чем он, специально не отмечены. 2. Шакал. 3. Койот. 4. Волк (в Америке) или пес (у долган). 5. Продвижение на юг восточноафриканских скотоводов около 2000 л.н., мелкий и крупный рогатый скот. 6. Продвижение скотоводов около 1800 л.н., крупный рогатый скот. По [Smith 1992, fig. 1].

Fig. 76. The canine animal as a trickster, motif M29В. 1. The fox. 2. The jackal. 3. The coyote. 4. The wolf (in America) or the dog (among the Dolgans). Traditions of the North American West in which the trickster fox is rare as the protagonist while the coyote is popular, are not specially marked. 5. The southward movement of the East African cattle-breeders and shepherds ca. 2000 B.P. 6. The migration of cattle-breeders at ca. 1800 B.P. After (Smith 1992, fig. 1).

Это не единственный мотив, связывающий Южную Африку с северными территориями. Об аналогиях в связи с мотивом «волк и козлята» уже говорилось, но есть и более специфичные примеры. Один из характерных для континентальной Евразии и Северной Африки трикстерских мотивов обозначен номером 56А по системе АТУ, или М85 в нашем каталоге.

Хищник, не способный забраться на дерево, грозит птице или белке повалить его или залезть по стволу, если та не сбросит детеныша или яйцо. Советчик объясняет, что персонаж не сможет исполнить свою угрозу. Мотив этот не известен в Америке, а также отсутствует у чукчей и азиатских эскимосов (хотя есть у коряков). Видимо, он распространялся уже после того, как миграции в Новый Свет прекратились. В районе Берингова пролива деревья не растут, но практика показывает, что фольклор легко приспосабливается к новым реалиям, заменяя их ближайшими соответствиями. У нганасан, тоже живущих в безлесной тундре, мотив М85 зафиксирован, так что его отсутствие в Новом Свете для датировки распространения показательно. В Восточной Африке мотив М85 зафиксирован, а протагонистом в соответствии с ареальным «фоном» является не шакал или лис, а заяц. Однако в Южной Африке в этой роли снова оказывается шакал, а у гереро — лис (рис. 77).

Другой характерный мотив, широко представленный в Нуклеарной Евразии, изредка встречающийся в Западной Африке и в Судане, но среди бантуязычных групп обнаруженный пока только у южноафриканских коса — «рог изобилия» (П120): из рога домашнего животного (вола, коровы, козы) можно извлечь еду и одежду.

Появление на юге Африки мотивов, типичных для Нуклеарной Евразии, объяснимо миграцией с севера, реконструируемой по археологическим данным. Речь идет о продвижении восточноафриканских скотоводов на юг около рубежа нашей эры. Их потомками (или группой, подвергшейся их влиянию) являются хойхой, которые, в отличие от бушменов, разводят домашних животных [Phillipson 2005: 270–271; Plug, Voigt 1985: 191; Smith 1992: 134–135]. Древнейшие следы групп, разводивших мелкий рогатый скот, недавно обнаружены в западно-центральном районе Намибии, где они датируются временем 2300–2000 л.н. [Pleurdeau et. al. 2012].

Заяц (или кролик) — второй по популярности фольклорный трикстер. Он характерен прежде всего для Африки южнее Сахары, обычен в Восточной Азии, встречается на юго-востоке Северной

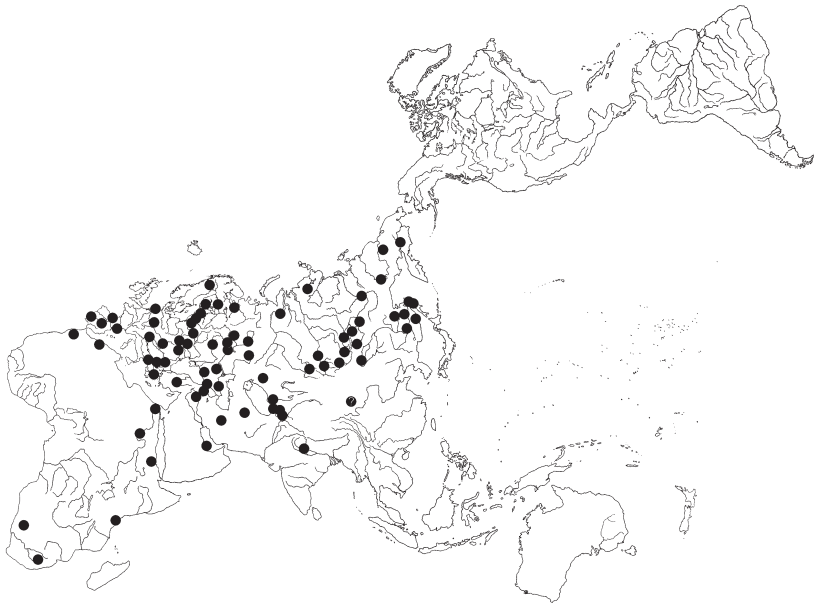


Рис. 77. «Лиса блефует», мотив M85. Персонаж, не способный забраться на дерево, грозит птице или белке повалить его или залезть по стволу, если та не сбросит детеныша или яйцо. Советчик объясняет, что персонаж не сможет ни повалить дерево, ни добраться до гнезда.

Fig. 77. «The fox bluffs», motif M85. An animal person (usually a fox or a jackal) threatens to cut down the tree of a mother bird (squirrel) unless she throws down one of her nestlings (squirrel children) or eggs. Another bird lets the mother bird know that the predator is unable to realize his threat.

Америки и в Мезоамерике (рис. 78). Правда в Америке, особенно в Карибском бассейне, фольклорный образ зайца / кролика в ряде случаев явно имеет африканское происхождение. Тем не менее существуют и доводы в пользу знакомства с ним индейцев в эпоху до Колумба. Кролик изображается в сложных сценах на керамике майя Классического периода и (очень похоже) является там трикстером (в частности, он отнимает одежду у одного из богов), и этот трюк с похищенной одеждой героя характерен для повествований, записанных на американском Юго-Востоке [Березкин 2003б]. С кроликом ассоциируется также персонаж алгонкинов области Великих Озер — трикстер и демиург. Правда, по ходу повествований эта ас-



Рис. 78. Заяц или кролик в роли трикстера, мотив M29G.

Fig. 78. Trickster hare or rabbit, motif M29G.

социация практически не реализуется и персонаж всегда выступает в антропоморфном облике.

В Южной Азии основным трикстером является лиса / шакал, хотя не исключено, что этот образ принесли сюда мигранты с северо-запада — от ранних земледельцев, спустившихся в долину Инда из Белуджистана в IV тыс. до н.э., до исламских завоевателей. Выше говорилось, что образ зайца на луне связывает Восточную и Южную Азию (рис. 25). В Восточной Азии и Тибете трикстером является заяц, и возможно, что некогда то же было и в Индии. Связан ли азиатский фольклорный заяц с африканским, сказать трудно. Ясно лишь, что как в Западной Африке южнее Сахары, так и у народов банту заяц — самый популярный персонаж-трикстер.

Этот образ отсутствует, однако, в области тропических лесов бассейна Конго, хотя зайцеобразные там обитают. Сходное с мотивом «заяц-трикстер» ареальное распределение имеют мотивы ложной вести (рис. 12, 13, 15) и «расступившиеся воды» (рис. 53).

Лакуна в распространении соответствующих мотивов примерно совпадает с той территорией, где до расселения банту жили пигмеи. Сейчас там представлены языки банту, в наибольшей степени близкие «бантоидным», от которых они отделились 4–5 тыс. л.н. (рис. 1). Основным трикстером в этих районах является карликовая антилопа. Вне Африки копытные в роли трикстера встречаются лишь в западной Индонезии (карликовый олень *Tragulus javanicus*).

### **Трикстерские мотивы и африканско-сибирско-американские параллели**

Уже говорилось, что для Африки южнее Сахары и для Северной Америки характерны некоторые мотивы, которые на других территориях либо отсутствуют вовсе, либо встречаются реже. В тех случаях, когда мотив хорошо представлен в Северной Евразии, объяснить африканско-американские параллели относительно просто: речь, вероятно, идет о диффузии мотива из Евразии в двух направлениях — в Африку и в Северную Америку. Однако выше упоминались и такие мотивы («расступившиеся воды», «жена Потифара»), которые в Северной и Центральной Евразии не зафиксированы. В этих случаях мы не предлагали сценариев, объясняющих сходство американских и африканско-переднеазиатских вариантов их общим генезисом.

Однако к теме далеких трансконтинентальных аналогий стоит вернуться, обратившись к мотивам трикстерского характера.

Самым ярким примером служит «неумелое подражание» (мотив М38). Персонаж видит, как другие действуют с помощью магии или приемов, отвечающих их природе. Он подражает их действиям, но терпит фиаско. Действия не имеют характера испытаний или соревнований и не связаны с совершением подвигов — это добывание или приготовление пищи или иные формы повседневного поведения (рис. 79). Мотив в основном соответствует мотиву *The Bungling Host*, J2425 С. Томпсона, но не предполагает обязательного ответного посещения трикстера тем персонажем, у которого сам трикстер до этого побывал. Впрочем, как для Африки, так и для Северной Америки наиболее характерен именно вариант с хождением в гости, когда трикстер, вернувшись домой, неудачно подражает трюкам, которые видел.

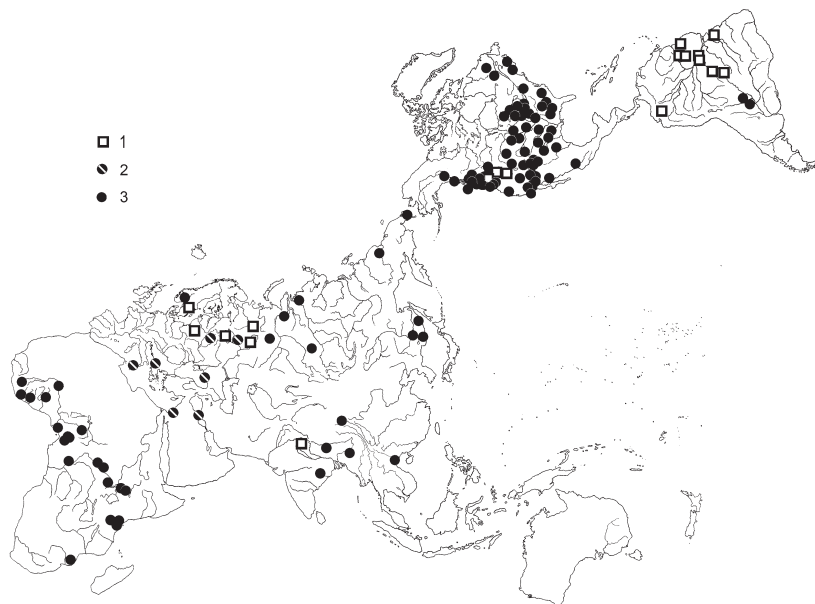


Рис. 79. «Неумелое подражание», мотив М38. Персонаж видит, как другие действуют с помощью магии или приемов, отвечающих их природе. Он подражает их действиям, но терпит фиаско. 1. Персонаж подражает зятю (у шошони — мужьям сестер либо братьям жены), мотив М38А. 2. Отвергнутая жена или одна из невесток готовит еду или осуществляет иные действия с помощью волшебства. Другие женщины пытаются подражать ей, но гибнут или опозорены, мотив М38В. 3. Прочие варианты.

Fig. 79. «Stupid imitation», motif M38. A person sees others act using magic or according to their animal nature. Back at home, he imitates their actions and gets into trouble. Actions are not heroic deeds, competitions or tests and mostly refer to providing and cooking food. 1. A person imitates the actions of his sons- or father-in-law, motif M38A. 2. A rejected wife or one of the daughters-in-law cooks and does other work using magic. Other women try to imitate her but perish or disgrace themselves, motif M38B. 3. Other variants.

В Африке мотив встречается по всему тропическому поясу. Он зафиксирован у сонгаи, лаади, бондеи, этон, ньятуру, йебеколо, булу, ронга, тсонга, ганда, мампруси, коно, бауле, джолуо, ланго, мофу-гудур, мбути, занде, нзакара, сандаве, у не уточненных в публикации обитателей Либерии и знаком, несомненно, также

многим другим группам данного региона. У ибибио на востоке дельты Нигера речь идет о прямом обмане, а не о магии (летучая мышь лишь делает вид, что варит суп, прыгая в кипяток, а лесная мышь верит ей), но в целом содержание текста то же, что и у других групп. Столь же часто мотив представлен в Северной Америке, за исключением Арктики и Субарктики. В Южной он тоже встречается, хотя и значительно реже. Вот для примера несколько вариантов.

**Сандаве** (койсаны Танзании). Жираф зовет зайца в гости, жена готовит пшено, нет подливки. Жираф велит подставить миску, ударить его топором по ноге, откуда льется жир. Уходя, заяц просит жирафа прийти в гости, все повторяет, но из раны у него на ноге жир не льется. Заяц приходит к голубю, жена говорит, что тело ее мужа дома, а голова пошла навестить мать. Голова голубя возвращается. Заяц просит голубя навестить его, велит жене отрубить ему голову топором, положить в сундук. Жена отвечает пришедшему гостю, что голова зайца пошла навестить мать. Тот слышит в сундуке шорох, жена зайца отвечает, что это крыса. Голубь возвращается домой, заяц мертв.

**Коно** (западные манде Сьерра-Леоне). Гусеница зовет паука поработать на поле, перед обедом прыгает в кипящий котел, кормит работников своим вытопленным жиром. На следующий день паук зовет гусеницу поработать у него, прыгает в кипящий котел, гибнет.

**Микмак** (восточные алгонкины Канады). Медведь зовет кролика в гости, срезает мясо со своей лапы, варит. После этого кролик приглашает к себе медведя, пытается повторить трюк, ранит себя. Затем кролик приходит к выдре. Та ныряет, достает из проруби угрей. Кролик сам зовет выдру в гости, ныряет, с трудом выплывает. Далее он идет к дятлу, тот стучит по стволу, достает угрей. Кролик лезет на дерево, бьет по стволу носом, разбивает нос в кровь.

**Серрано** (юто-ацтеки Калифорнии). Дикая кошка колотит свое одеяло, откуда в корзину сыплются мескитовые орешки. У койота лишь опухло колено, на которое он положил одеяло. Дикая кошка велит дочерям зарыть его в горячие угли. Они достают оттуда печеных личинок, а их отец входит в дом с другой стороны. Койот тоже велел зарыть его в угли, в результате спекся насмерть.

*Мака* (матако-гуайкуру Парагвая). Чтобы достать мед, броненосец колотит по дереву головой своего ребенка. Лис отказывается есть предложенный ему мед, бегит попробовать тот же метод. Бьет своего ребенка головой о дерево, тот умирает. Так лис убивает всех своих детей, но меда не достает.

С меньшей частотой мотив неудачного подражания представлен в разных районах Евразии. Южно-азиатские и вьетская версии существенно не отличаются от африканских и американских. Примером служит текст тибето-бирманцев северо-восточной Индии.

*Ангами*. Птичка созвала всех работать на ее поле, в полдень поставила котел с водой на огонь, сев на край, снесла каждому помощнику по яйцу, которые тут же сварились. Увидев это, краб тоже созвал народ помогать ему, забрался на край котла, упал и сварился. Его съели.

Такого же рода тексты записаны у разных групп тибетцев, а на Дальнем Востоке у орочей, удэгейцев и нанайцев. В амурско-приморских версиях выдра прыгает в кипящий котел, достает рыбу, угощает ворону. Ворона тоже зовет выдру в гости, прыгает в котел, гибнет.

Западно-сибирские (ненцы, энцы, селькупы, манси) и юкагирские версии балансируют на грани анекдотических сказок и рассказов о чудесах, которые совершают шаманы, но основная структура (не обладающий магической силой персонаж гостит у обладающего такой силой и затем безуспешно пытается повторить трюки) прочно связывает эти тексты с америндейскими, хотя в сибирских все персонажи чисто антропоморфны. Амурско-приморские варианты и текст азиатских эскимосов к америндейским еще ближе, поскольку в них действуют птицы или животные.

В Европе и на Ближнем Востоке распространены два варианта. Северный (удмурты, русские, литовцы, шведы, может быть, также норвежцы) совпадает с характерным для Южной Америки (макуши, вапишана, калинья, напо, мауэ, мундуруку, Нижняя Амазонка, тетехара, каяби). В Северной Америке похожие тексты записаны на западе континента (сэлиши района Сизтла, нэ персэ и — с оговорками — северные шошони). Одна версия есть на севере Индии у пахари. Во всех случаях тесть пытается последовательно подражать



своим зятям (мотив М38А). Приведем для сравнения версии, записанные на разных континентах.

**Шведы.** Старик выдает дочерей за троллей, их берут шмель, козел, чайка. Старик идет навестить молодых. Шмель садится на край блюда с кашей, слабρίζει ее медом. Дома старик хочет повторить трюк, жена не велит. Козел бьется головой о стену, наполняет кровью сосуд, кровь варят, готова кровавый пудинг. Старик бьется головой о стену, долго отлеживается. Чайка ныряет, достается рыбу. Старик тоже бросается в воду, жена его еле вытащила.

**Пахару** (штат Уттаракханд). Старик выдает дочерей за шакала, медведя, орла, затем навещает зятьев. Медведь садится на раскаленную сковородку, смачивает горох своим жиром, делает пирожки. Старик дома все повторяет — чуть жив. Шакал бросает старику из хлева козленка, велит тащить. Дома старик въезжает в хлев на коне, обещает дать старухе козу, она тащит (а это конь) — старик падает. Орел летает, показывает старику мир. Старик ведет старуху на гору, сажает на спину, прыгает, оба разбиваются насмерть.

**Нэ персэ** (сахаптин Орегона). Четыре дочери койота замужем за лосем, горным бараном, выдрой, скопой. Взяв маленького сына, койот приходит к ним в гости. Лось печет палку, она превращается в колбасу, тыкает ножом себя в зад, вываливаются съедобные клубни. Койот ранит палкой жену, ножом — себя. Баран отрезает кусок платья жены, превращает лоскут в мясо, койот портит платье. Выдра приносит из-под льда рыбу, койот чуть не тонет. Скопа ныряет в прорубь, возвращается с рыбой, койот прыгает с дерева, разбивает голову о лед.

**Нано** (кечуа восточного Эквадора). Опоссум последовательно берет в дом разных зятьев. После каждой неудачной попытки подражать зятю выгоняет его, берет следующего. Зимородок, сидя на ветке, испражняется в озеро, сплываются рыбы, он стреляет их из лука. Опоссум падает в воду, рыба проглатывает его, зять убивает рыбу, спасает тестя. Игуана поджигает растительность на участке, привязав горящие листья к хвосту. Опоссум пытается подражать, но его хвост облысел. Клещ сбрасывает с дерева плоды, спускается с дерева, спланировав на листе. Опоссум садится на лист, падает. Оса спокойно берет себе мясо, когда люди разделяют кабана. Опоссума бьют, говорят, что он вор.

Согласно южному европейско-переднеазиатскому варианту (мотив М38В), отвергнутая жена или одна из невесток с помощью волшебства производит различные действия, в частности готовит. Другие жены / невестки пытаются ей подражать, в результате чего гибнут или опозорены. Этот мотив зафиксирован у итальянцев на Сицилии, у арабов Ирака и Палестины, албанцев, русских, марийцев, абхазов. Приводим два примера — албанский и сицилийский. Русский и марийский варианты (с «царевной-лягушкой») похожи на албанский, а абхазский и арабские — на сицилийский.

*Албанцы.* Король велит троим сыновьям вручить по яблоку их избранницам. Старшие женятся на дочерях паши и визиря, младший бросает яблоко в розовый куст. Оттуда выползает змея, но на самом деле это Краса Земли. Она готовит жареную рыбу, положив руки на сковородку (жены старших братьев обожгли руки), говорит, что стала красивой, обмазав лицо куриным пометом (старшие братья гонят жен мыться), на танцах прячет по куску мяса в рукава. Жены старших братьев делают то же самое, мясо прилюдно вываливается, а у жены младшего из рукавов вылетают голуби.

*Сицилийцы.* В салате находят девочку, ей дают имя Леттуция. Принц женится, а Леттуцию называет сестрой. Слуга видит, как «сестра» принца велит огню загореться, кладет руки в масло на раскаленную сковороду, там появляются жареные рыбки. Жена пытается повторить трюк, обжигается, умирает. То же происходит с новой женой («сестра» вылезает из раскаленной печи, с ее кос сыплются жемчуг и драгоценности, жена сгорает). Когда принц женится в третий раз, «сестра» ставит кресло на край крыши, чтобы насладиться уходящим солнцем, жена падает и ломает себе шею. В конце концов принц женится на Леттуции.

В Австралии, Океании, Юго-Восточной и Восточной Азии мотив неумелого подражания отсутствует полностью. Это снижает вероятность его самостоятельного возникновения в разных районах и соответственно повышает вероятность исторической связи между всеми имеющимися версиями. В Африке мотив неумелого подражания тоже известен не повсеместно: его нет у койсанов. В Северной Америке он отсутствует у эскимосов и большинства северных атапасков (исключение составляют тагичи, находившиеся в контакте

с тлинкитами). Такое распределение почти наверняка означает, что в Новый Свет мотив проник до того, как растаяли ледники, т.е. никак не позже 12 тыс. л.н., скорее всего, несколько раньше.

Глобальная же картина встречаемости «неумелого подражания» заставляет предположить, что мотив зародился либо в Африке и проник в Америку через континентальную Евразию, либо в Евразии и оттуда распространился как в Африку, так и в Америку. Первый вариант следует отвергнуть по той же причине, по какой ранее мы поставили под сомнение гипотезу африканской прародины мотива космической охоты. В тот период, когда шло заселение Нового Света, Африка южнее Сахары от Евразии была почти полностью изолирована, а распространение мотива в период до опустынивания Сахары, т.е. в эпоху ранее 60 тыс. л.н., практически невероятно. Соответственно остается второй вариант — мотив распространился в Евразии, а затем был принесен как в Новый Свет, так и в Африку.

Если сравнить карту мирового распространения мотива неумелого подражания, то можно заметить значительные совпадения с картой распространения мотива космической охоты. Главных различий два: «неумелое подражание» известно в Южной Азии и не известно в пределах большей части Сибири, а «космическая охота» — наоборот. Объяснить расхождения, обращаясь к особенностям этнокультурной истории соответствующих регионов, нетрудно, но вряд ли такие расхождения много добавят сейчас к доказательной базе.

Есть еще один исключительно популярный и нетривиальный трикстерский мотив (или, точнее, кластер близких мотивов) известный в Африке (только Западной), Евразии и Америке (преимущественно в Северной) при отсутствии в Австралии и на юге Африки.

Речь идет о мотиве «мнимый покойник» (F65). Ради того чтобы соединиться с любовницей или любовником, вступить в инцестуальную связь или есть в одиночестве, не делясь с близкими, персонаж имитирует свою смерть (рис. 80). Мотив имитации смерти ради желания есть в одиночестве или встречи с любовником / любовницей распространен в Западной Африке, Евразии (в основном Северной) и в Северной Америке (главным образом на северо-западе континента, одна версия записана также в Эквадоре у колорадо). Вариант, описывающий инцест с дочерью и т.п., характерен для основной территории Северной Америки (на северо-западе континента его как раз нет), изредка встречается у южно-американских индейцев, включая огнеземельцев, отмечен единожды на островах Торресова пролива.

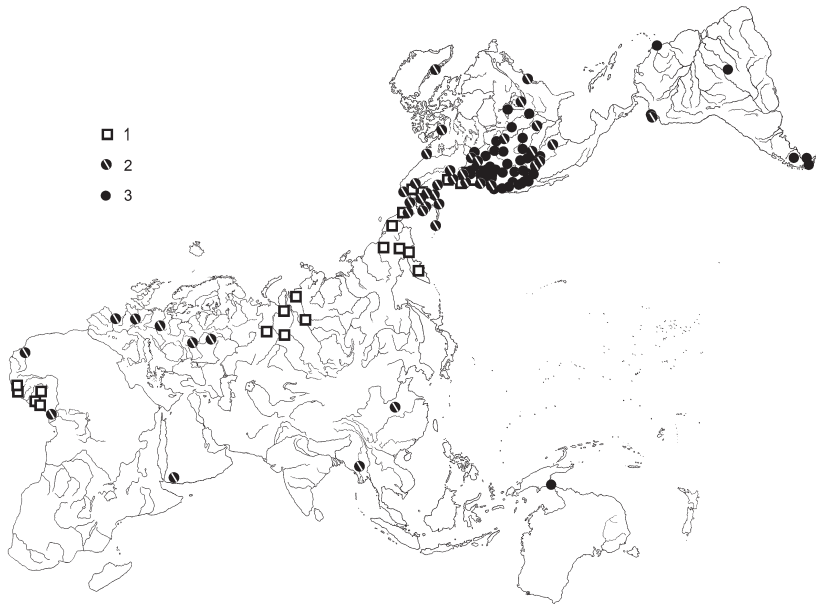


Рис. 80. «Мнимый покойник», мотив F65. Чтобы удовлетворить свое желание, связанное с нарушением социальных норм (запрещенный секс, отказ поделиться пищей с родственниками), персонаж притворяется умирающим, покинута(а) на месте погребения. 1. Персонаж имитирует смерть, чтобы жадно есть в одиночестве, мотив F65B. 2. Супруг(а) оставляет персонажа на месте погребения; (мнимый) мертвец оживает, уходит к любовнику / любовнице, мотив F65A. 3. Персонаж имитирует смерть, чтобы, представившись другим человеком, сочетаться с близким родственником по нисходящей (реже — восходящей) линии, мотив F64.

Fig. 80. «The false burial», motif F65. To realize his or her secret desire (illicit sex, refusal to share food with relatives), a person pretends to die and is abandoned at a burial place. 1. A man pretends to die because he does not want to share food with others but is eager to eat it alone, motif F65B. 2. «Death feigned to meet paramour», motif F65A. A person pretends to die. His or her wife or husband abandons him or her at a burial place. He or she marries his or her paramour, motif F65A. 3. «The lecherous parent», motif F64. A person changes his (rare: her) guise to marry his or her close relative in descending (rare: ascending) line.

Ареалы мотивов «неумелое подражание» и «мнимый покойник» в Северной Америке в основном совпадают с ареалом распространения на этом континенте образа койота и (редко) лисы в каче-

стве трикстера. Видимо, все три мотива проникли в Новый Свет если не в комплексе, то по крайней мере в одно время — до того, как в основном растаяли североамериканские покровные ледники. В эпоху европейских контактов евразийский и североамериканский ареалы распространения фольклорного образа лисы / койота не смыкались — их разделял ареал трикстера-ворона. Однако конкретные эпизоды с участием ворона в регионе Берингоморья и с участием койота на западе основной территории США (а также с участием других трикстеров, характерных для индейцев северной Калифорнии, Орегона, Вашингтона и Британской Колумбии) часто совпадают [Березкин 2004: 105–134]. Особенно показательны мотивы, которые встречаются только в этих двух регионах. Вот резюме текстов с использованием мотива «дичь танцует вокруг охотника» (M53).

*Эскимосы-инуитат Берингова пролива* (уналит залива Нортон). Ворон посылает Норку пригласить на праздник морских обитателей, приходят тюлени. Ворон говорит, что должен улучшить их зрение, дотронувшись до их глаз своим жезлом. Он склеивает им веки смолой, забывает о тюлененке в дверях дома. Тот поднимает тревогу, когда другой тюлененок плачет, пытаясь открыть глаза. Ворон убивает гостей палкой по одному, только тюлененок в дверях спасается.

*Карьер* (атапаски Британской Колумбии). Трикстер Эстэс заворачивает в накидку мох, отвечает водоплавающим птицам, что несет песни, просит танцевать, закрыв глаза, убивает по одной. Одна утка открывает глаза, поднимает тревогу, уцелевшие разбегаются.

*Чумаш* (Калифорния, район Санта-Барбары). Койот поедает все запасы один, заболевает от переедания, посылает сыновей объявить о своей скорой смерти. Гуси приходят о нем скорбеть, койот говорит им, что для этого надо опустить головы. Он бьет гусей дубиной, лишь половина спасается.

*Тонкава* (Техас). Койот велит индюкам танцевать, закрыв глаза. Убивает их палкой, один индюк открывает глаза и спасается.

Пока трудно сказать, какой образ первым попал в Новый Свет — «трикстер-ворон» или «трикстер-лиса / койот». Однако даже если связанные с этими образами фольклорно-мифологические

комплексы первоначально значительно различались, в Америке они вступили во взаимодействие на ранних этапах колонизации континента и далее уже не менялись, сохранившись до периода европейских контактов. Поздних мигрантов было немного, и они в основном заимствовали культуру субстрата — только так можно объяснить сохранение в индейском фольклоре цепочек мотивов, по которым удается проследить движение ранних миграционных потоков. В результате получилось, что в североамериканском фольклоре мы имеем разнообразие трикстеров при сходном наборе «трюков» в отдельных ареалах.

При сравнении Сибири с Северной Америкой картина оказывается противоположной. Как в Восточной Сибири, так и на значительной территории США видовая идентификация трикстеров одинакова (лиса или койот), но лишь незначительная часть конкретных «трюков» с участием этих трикстеров встречается в фольклоре обоих регионов. Объяснить это можно тем, что образ лисы в качестве трикстера был известен с глубочайшей древности на большей части Евразии и не имел здесь конкурентов. Поэтому хотя этнокультурная карта Сибири за последние 15 тыс. лет менялась, по-видимому, многократно и от набора трикстерских мотивов, который существовал накануне заселения Нового Света, остались лишь единичные мотивы, видовая идентификация основного евразийского трикстера (лисы) сохранилась.

Отсутствие или редкость некоторых мотивов в пределах Евразии при их распространенности в Африке и в Северной Америке не должны удивлять. Сохранение архаики на периферии при изменении ситуации в том регионе, который являлся центром культурогенеза (а континентальная Евразия таким центром, несомненно, являлась), — вполне ожидаемая и обычная ситуация. Памятуя об этом, обратимся к мотиву спора о старшинстве (M83).

В Африке, Евразии и Северной Америке встречаются повествования, где сюжетобразующим мотивом является спор персонажей о старшинстве (некоторые мы уже упоминали). При этом варианты, распространенные в континентальной Евразии, с одной стороны, и по всему периметру этого региона, с другой, систематически различаются в одном отношении. В центральной Евразии участники спора заведомо лгут относительно своего возраста, причем от Кавказа до Кореи речь идет об исторически безусловно связанных друг с другом повествованиях с лисой в роли протагониста. Когда контрагент лисы называет свой возраст, та отвечает, что в это

время умер ее ребенок или младший брат (мотив M83A). По периферии территории, в пределах которой распространены подобные тексты, зафиксированы иные традиции: протагонисты соответствующих рассказов действительно считались жившими в эпоху творения и даже выступали в роли демиургов (рис. 81).



Рис. 81. «Кто старше», мотив M83. Каждый из спорщиков заявляет, что он старше и появился до того, как возник этот мир. 1. Услышав о возрасте оппонента, лиса отвечает, что в это время умер ее ребенок или младший брат, мотив M83A. 2. Другие ситуации, в которых участники спора заведомо лгут. 3. Участники спора действительно участвовали в творении мира и их претензии на огромный возраст обоснованы. 4. Евразийская зона распространения вариантов, согласно которым участники спора заведомо лгут.

Fig. 81. «Who is older?», motif M83. Somebody claims that he had been born before the present world came into being. His opponent claims the same, and they argue who of them is the oldest one. 1. During the dispute, some claim that they had lived in such and such time, but the last of the disputants says that his (grand)child died at this time, motif M83A. 2. Other cases of the disputants' claims are obviously false. 3. The disputants do not lie and, according to the mythological tradition, really did take part in the creation of the world. 4. Approximate limit of the spread of Eurasian variants according to which the disputants' claims are obviously false.

На северо-западном побережье Северной Америки таким демиургом-трикстером считался ворон, на западе основной территории США — койот, в Западной Африке — паук, в Западной Сибири и в регионе Великих Озер Северной Америки — антропоморфные персонажи. Нельзя сказать, что такое совмещение функций логично — скорее парадоксально. Не удивительно, что в большинстве мифологий мира оно не встречается.

Приведем сначала примеры текстов, характерных для центрально-евразийских традиций, а затем — для «периферийных», локализованных в Америке, Африке, а также на севере и юге Евразии.

**Адыги.** Лиса и барсук находят мясо, решают отдать старшему. Барсук говорит, что родился, когда начала застывать земля и голубеть небо. Лиса плачет, вспоминает умершего в это время сыночка.

**Буряты.** Волк и Лиса находят овечий желудок с маслом, решают отдать тому, кто старше. Волк говорит, что был маленьким, когда Сэгтэ-Сумбэр была холмиком, море — ручейком. Лиса плачет: ее трое детей умерли в это время, младший был ровесником волка.

**Ашанти** (Гана). Звери просят паука Ананси решить, кто из них старше. Цесарка затоптала великий пожар, с тех пор ее ноги красные. Попугай сделал первый молот, стучал по железу, клюв стал кривым. Слон получил длинный нос, для других материала уже не хватило. Кролик жил, когда еще не было дня и ночи, дикобраз — когда земля была мягкой. Сам Ананси говорит, что, когда он появился, земли еще не было, пришлось похоронить умершего отца в собственной голове. Спорщики признали первенство Ананси. Стоит напомнить, что согласно космогониям Западной Африки, земля вначале была как болото, а хоронить умерших надо было в собственном теле (рис. 36).

**Тлинкиты.** Буревестник: «Я был с тех пор, как стоит этот мир». Ворон: «Я был до того, как река потекла из нижнего мира». Буревестник вызывает туман, ворон пугается, соглашается, что буревестник старше.

**«Калевала».** Ёукахайнен идет состязаться с Вьяйнемейне-ном в знаниях, утверждает, что был при творении мира. Вьяйнемейнен обличает его во лжи, ибо это он, Вьяйнемейнен, вскопал глубины моря, поставил небесный свод и светила на нем. Он песней превращает вещи Ёукахайнена в объекты при-



роды: сани — в тальник, кнут — в камыш, коня — в скалу, лук — в радугу, стрелы — в ястребов, собаку — в валун, шапку — в тучу, рукавицы — в цветы, куртку — в облако, пояс — в звезды.

**Ниасцы** (западная Индонезия). Латура Данё выбрал для себя нижний мир, а его младший брат Лавалани — верхний. Они стали спорить, кто старше. Ловалани бросал камни, но они не причиняли Латуре Данё вреда, а Ладуре Данё стал расквашивать мир, так что дом Лавалани рухнул и он признал первородство брата.

Нельзя ли предположить, что задолго до формирования как известной нам этнокультурной карты Старого Света, так и системы евразийских фольклорных жанров именно в континентальной Евразии произошло слияние образов трикстера и демиурга и что именно отсюда этот комбинированный образ пришел в Африку и в Северную Америку? Если так, то евразийским трикстером-демиургом могла быть только лиса, точнее персонаж, имевший лису в качестве своего зооморфного воплощения. В таком случае мотив спора о старшинстве в евразийском фольклоре первоначально мог иметь столь же реальное наполнение, как у финнов, тлинкитов или ашанти.

Похожая эволюция от космогонии к сказке о животных или по крайней мере к этиологической легенде произошла, по-видимому, с евразийскими повествованиями, основанными на мотиве «кто первым увидит солнце» (A23A, ATU 120). Персонажи спорят о превосходстве или старшинстве, соглашаются решить в пользу того, кто первым увидит восходящее солнце. Побеждает персонаж, чья победа казалась маловероятной (рис. 82). Этот мотив распространен по Евразии от Ирландии и Португалии до Японии, а также известен индейцам пуэбло на Юго-Западе США (селения Акома, Лагуна, Кочити). Мне не известны австронезийские версии из Юго-Восточной Азии, но они должны быть, так как независимое появление мотива у мальгашей на Мадагаскаре не кажется вероятным. При этом в большинстве евразийских версий речь идет о «трюке», с помощью которого небольшое животное доказывает свое превосходство над более сильным и крупным, но у айну и у пуэбло — о споре первопредков и тем самым о судьбах мира. Айнский и америндейский фольклор можно считать более «архаическим», поскольку в этих традициях сказку о животных и космогонии разграничить практически невозможно. В то же время протагонистом айнского мифа является все та же лиса.



Рис. 82. Кто первым увидит солнце, мотив А23А. Персонажи спорят о превосходстве или старшинстве, соглашаются решить в пользу того, кто первым увидит восходящее солнце. Побеждает тот, чья победа казалась маловероятной.

Fig. 82. Who will see the Sun first, motifs A23A. Two persons or animals argue about who of them will be the first to see the rising sun. One who seemed to have less chances wins.

**Хорваты.** Раньше стариков убивали, но один юноша спрятал отца под кадкой. Старейшины решили выбрать судьей того, кто первым увидит солнце, отец посоветовал смотреть в сторону гор. На гребне гор, а не на востоке юноша первым увидел солнце.

**Карелы.** Лиса и свинья спорят, кто умнее. Свинья: «Тот, кто раньше увидит восход солнца». Лиса побежала на гору, свинья легла в яме, первой увидела лучи солнца на верхушках деревьев, выиграла спор.

**Манси.** Бурундук и медведь спорят, кто из них первым увидит восход солнца. Медведь смотрит на восток, бурундук

на запад, первым замечает солнечный луч на горе. Медведь полоснул его лапой, пять полос остались на шкуре.

**Раванг** (Юньнань). Животные, собравшие мзду, чтобы Солнце согласилось ярко светить, стали смотреть на восток, ожидая восхода. Олень смотрел на запад, увидел солнечные лучи на горе, от радости подпрыгнул, попав копытом в корзину с ферментированными бобами. С тех пор копыта оленя пахнут ферментированными бобами и его легко найти по следу, а морда оленя сморщилась от стыда.

**Айну**. Добрый и злой боги спорили, кто из них будет управлять миром, решили, что будет тот, кто утром первым увидит солнце. Доброго представлял лис, стал смотреть на запад, увидел первым солнечные лучи на горах, собравшиеся боги это подтвердили. Поэтому стали править те божества, которые связаны со светом, а не с тьмой.

**Кочити**. Старшая сестра Уретсити — мать пуэбло, ниже ростом, младшая Наотсити — мать навахо, выше ростом. Наотсити сказала, что старшей будет та, на кого упадут первые лучи солнца. Они упали на волосы Уретсити, Наотсити рассердилась, Уретсити бросила в нее свою палку для охоты на кроликов, Наотсити превратилась в крысу, скрылась среди скал, поэтому люди пуэбло побеждают навахо.

С картиной распространения мотивов «неумелое подражание», «мнимый покойник» и «кто старше» (отдельные анклавы от Африки до Америки) полезно сравнить распространение трикстерских мотивов, наиболее типичных для Нуклеарной Евразии, т.е. для территории, где на протяжении последних полутора тысяч лет интенсивность межкультурных контактов была особенно высока. Возьмем три таких мотива, из которых два использованы в сказках о животных, а один — в анекдотических сказках.

Ареал мотива «птица смешит лису» (M127A, ATU 223) в основном охватывает Европу, Кавказ, Среднюю Азию, Казахстан и западные Гималаи, т.е. территории, в пределах которых наиболее плотно сконцентрированы и другие мотивы, зарегистрированные в указателе ATU (рис. 83). Птица садится на голову человеку или скотине — обычно в ответ на просьбу лисы (шакала) рассмешить ее. Другой человек пытается подбить птицу и случайно убивает или калечит того, на кого птица села. Чаще всего в том же тексте присутствуют еще два эпизода, связанные с просьбой лисы или шакала их накор-

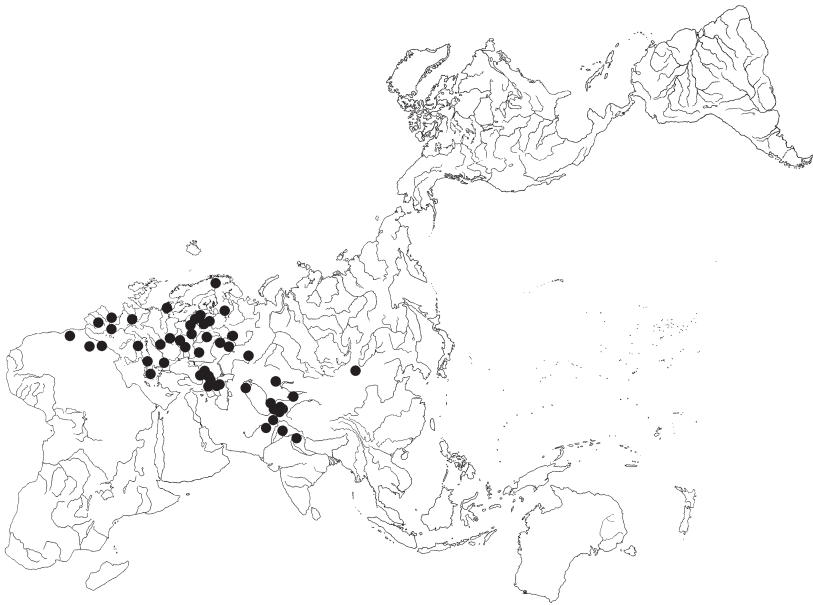


Рис. 83. «Птица смешит лису», мотив M127A. Птица садится на голову человеку или скотине — обычно в ответ на просьбу лисы (шакала) рассмешить ее. Другой человек пытается подбить птицу и случайно убивает или калечит того, на кого птица села.

Fig. 83. «The quail makes the fox laugh», motif M127. The fox (jackal) asks a bird to make him laugh. The bird sits on the head of a woman (child, cow, etc.), another person tries to kill the bird, hits the woman (breaks the cow's horn, etc.).

мить и напугать. Протагонистами являются птица и животное, но жертвами трикстера оказываются люди.

Мотив «дважды покойник» (M91, ATU M1537, The Corpse Killed Five Times) обычно бывает использован как один из эпизодов в серии походов молодого обманщика. Сделав вид, что сравнительно давно умерший человек только что был жив, персонаж обвиняет других в его смерти, получает выкуп, подарки. Мотив известен значительно шире, чем предыдущий — вплоть до Сибири, Южной и Юго-Восточной Азии, Японии и Африки, однако в центре его ареала находится все та же Нуклеарная Евразия, а область распространения резко обрывается на границе между алтайцами и палеоазиатами (рис. 84).



Рис. 84. «Дважды покойник», мотив M91. Сделав вид, что сравнительно давно умерший только что был жив, персонаж обвиняет других в его смерти, получает выкуп, подарки.

Fig. 84. «The killed corpse», motif M91. Somebody pretends that a dead person (often his or her mother, spouse or lover) is alive and then claims that the death of the false alive resulted from the negligence of others.

Содержание всех без исключения текстов, в которых использованы оба мотива, предполагает достаточно развитые технологию и социальные отношения, это ни коим образом не общество палеолитических охотников-собираателей.

Мотив «хвост в проруби» (Tail-fisher, ATU 2, у нас M109) отличается от предыдущих в ряде отношений. Он лишен какой-либо привязки к состоянию общества и может быть использован в любом культурном контексте, но зато привязан к определенной природной среде (рис. 85). В африканских вариантах опущенный в воду хвост, конечно, не вмерзает в лед — леопарда или гиену хватает за хвост крокодил, хвост оказывается привязанным и т.п. Однако в этой измененной трактовке мотив, вероятно, утрачивает свою привлекательность, поэтому на юге он нигде широко не распространился.

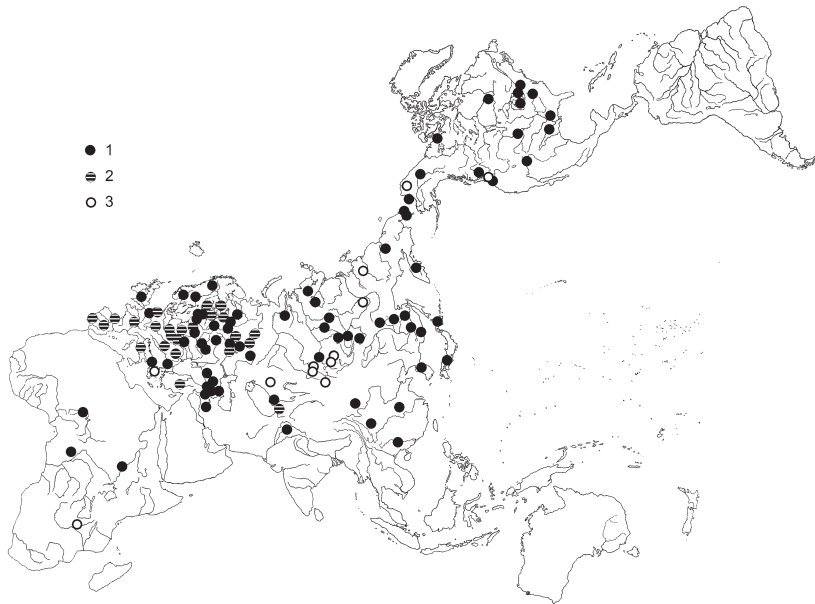


Рис. 85. 1. «Хвост в проруби», мотив M109 (ATU 2). Один зооморфный персонаж советует другому протянуть, опустить хвост так, чтобы к нему пристало нечто съедобное. Хвост невозможно вытащить, персонаж гибнет или остается без хвоста. 2. То же, но мотив известен мне только по указателю ATU. 3. Частично сходные варианты.

Fig. 85. 1. «The tail-fisher», motif M109. An animal person advises another animal to put its tail into an ice-hole to fish, to get a treasure, etc. The tail sticks to the ice, to snags, etc. 2. As in (1) but the motif is known to me only by citations in ATU (tale-type 2). 3. Partly similar cases.

Зато этот мотив представлен в Северной Америке от Арктики до Юго-Востока.

Те версии из Нового Света, которые зарегистрированы на Аляске и севере Канады, скорее всего, имеют сибирское происхождение, а версии с основной территории США, вероятно, заимствованы от европейцев. Трикстером в них почти всегда является лиса, хотя в соответствующих традициях в этой роли в норме должны выступать койот, кролик или иной персонаж. В силу простоты и легкой запоминаемости мотива он, видимо, быстро распространился повсюду, где зимой в водоемах замерзает вода. На это указывает то

обстоятельство, что в Евразии два основных варианта (жертва — медведь либо жертва — волк) перемежаются бессистемно. Однако в Америке медведь встречается чаще — возможно, потому, что так было в том европейском варианте, к которому восходят заимствованные индейские.

Большинство евразийских текстов стандартны, но в Казахстане, Сибири и на северо-западе Северной Америки сохранились своеобразные варианты. В частности, у многих тюрков Южной Сибири лиса предлагает волку или медведю не опустить в прорубь хвост, а сидеть на льду, пока с неба им не сбросят еду (мотив М109А). Записи же с основной территории Северной Америки очень похожи на европейские.

Ареальное распределение мотивов М38, F65 и М83 кардинально отличается от того, которое демонстрируют три мотива, описанных до этого. «Мнимый покойник», «неумелое подражание» и «кто старше» тематически не привязаны ни к социокультурным, ни к природно-климатическим обстоятельствам. Они известны на огромной территории, но при этом не по всему миру, их ареалы в значительной степени совпадают, но при этом раздроблены. Плотная концентрация записей в отдельных регионах («кто старше» на Кавказе, «мнимый покойник» в Берингоморье и на основной территории США) отражает не древнейшую ситуацию, а относительно более поздние и территориально ограниченные процессы. Все эти соображения позволяют относить начальное появление данных мотивов к очень ранней эпохе и связывать их с демографическими и миграционными процессами, протекавшими в период от ледникового максимума до раннего голоцена.

К этой же хронологической группе следует отнести мотив космической охоты. Если «жена Потифара» и «расступившиеся воды» не возникли самостоятельно в Старом и в Новом Свете, то и эти два последних мотива тоже входят в данную группу.

## Африкано-европейские параллели

Не все мотивы, используемые в анекдотической и животной сказке, представлены от Африки до Америки. Есть такие, которые характерны прежде всего для Африки и Европы, хотя отдельные версии в отдаленных районах Азии и даже в Северной Америке тоже встречаются. Среди мотивов, рассмотренных в начале книги (в гл. 1), похожее ареальное распределение демонстрирует образ

персонажа — воплощения смерти (мотив Н7). В Европе этот мотив тоже используется главным образом в анекдотических повествованиях, причем не только в поздних фольклорных, но и в древнегреческом мифе о Сизифе.

Мотив «нянька-людоед» (M120) за пределами Африки и Европы либо отсутствует, либо изредка встречается в форме, весьма отличной от африканских и европейских версий. К сожалению, собрать европейские варианты пока не удалось, а указатель АТУ такой информации не предоставляет. В нем под номером 37 объединены мотивы «нянька-людоед», «плакальщица съедает покойницу», «мнимый пастух съедает животных стада» и «лиса и птица решают вместе воспитывать своих детей». По крайней мере третий из этих мотивов имеет отличное от других ареальное распределение, и смешивать его с остальными нельзя. Тем не менее ясно, что истории о кошке-няньке, которую мышка взяла следить за мышатами, в Европе обычны, а в Азии — нет.

Однако некоторые истории о съеденных детенышах и о мнимом пастухе действительно содержат одинаковый эпизод, который выделен нами в отдельный мотив — «показанный многократно» (рис. 86). В африканских сказках трикстер (чаще всего это заяц или паук) берется нянчить детенышей более сильного хищника — леопарда, крокодила и т.п. Убивая и съедая детенышей, трикстер каждый раз выносит родителям того последнего, который еще остался, а родители верят, что целы все. Подобные тексты зафиксированы в бантуязычной и центральной Африке (лингала, монго, конго, куба, ньянджа, ндау, ньоро, зулу, суто-чвана, тсвана, занде, нзакара), а также у чадцев (хауса, мофу-гудур), но не далее на запад. У сомалийцев шакал-пастух аналогичным образом показывает гиене одну и ту же овцу, а в памирской сказке, записанной у сарыкольцев, это делает лиса (она пасет скот крестьянина, каждый день съедает овцу, а через щель в изгороди последовательно показывает нос, уши, шею и т.д. последней оставшейся овцы). Памирский и сомалийский тексты не могут быть связаны напрямую: схожие варианты должны быть и в ближневосточном фольклоре.

Большинство африканских текстов отличаются от сомалийского и памирского в отношении как образа трикстера (типичные для Евразии и Северной Африки лиса / шакал и типичные для Африки южнее Сахары заяц или паук), так и содержания (съеденный скот либо съеденные детеныши). Сходство основного мотива при





Рис. 86. «Показанный многократно», мотив M119. Персонаж берется ухаживать за детенышами другого, съедает их или они гибнут из-за его небрежности, либо (сомали, сарыкольцы) занимается пастухом и съедает скот другого. При проверке показывает родителю или владельцу стада одного и того же несъеденного детеныша или одну и ту же овцу, тот верит, что все детеныши или животные целы. 1. Съеденные детеныши. 2. Съеденные овцы.

Fig. 86. «Demonstrated several times», motif M119. Becoming a nurse or a shepherd, the trickster kills and eats children or animals and then demonstrates to the parent (the owner) the one remaining child or animal as many times as was their number in the beginning. 1. Eaten up children. 2. Eaten up sheep.

различия в деталях характерно и для другого тематического кластера, связывающего Африку и западную Евразию. Речь идет о текстах с мотивом «звери у колодца», или «птицы копают реку» (M112).

Когда другие животные или птицы собираются вместе, чтобы выкопать водоем (реку, колодец), кто-то один отказывается работать вместе с другими (рис. 87). В Африке персонаж, прибегая к обману, пытается нарушить запрет пользоваться водой, причем этим обманщиком почти всегда является заяц, хотя у суто и хойхой — шакал, а у сонгаи — цапля. О вероятных причинах того, почему ша-

кал и лиса оказались в числе трикстеров на юге Африки, было сказано выше. В Европе протагонистом повествований всегда является птица, видовая принадлежность которой варьирует, но характерной особенностью служит ее пронзительный крик в летнее время. За отказ работать птицу наказывают — обычно ей запрещено пить летом воду из водоемов, так что своим криком она призывает дождь (рис. 88). В циркумбалтийском ареале (поляки, литовцы, карелы и, видимо, шведы Финляндии) встречается сходный, гораздо менее распространенный мотив — животные строят дорогу, а крот или землеройка отказываются принимать в этом участие. В указателе АТУ оба мотива объединены под номером 55.



Рис. 87. «Звери у колодца» («птицы копают реку»), мотив М112. Зооморфный персонаж отказывается копать или чистить источник питьевой воды, поэтому ему запрещают пользоваться водой. 1. Животное отказывается работать. 2. Птица отказывается работать.

Fig. 87. «Animals dig a well» («birds dig a river»), motif M112. An animal person refuses to dig or clean a source of drinking water together with other animals or birds but takes advantage of the results of the work. 1. An animal refuses to work. 2. A bird refuses to work.

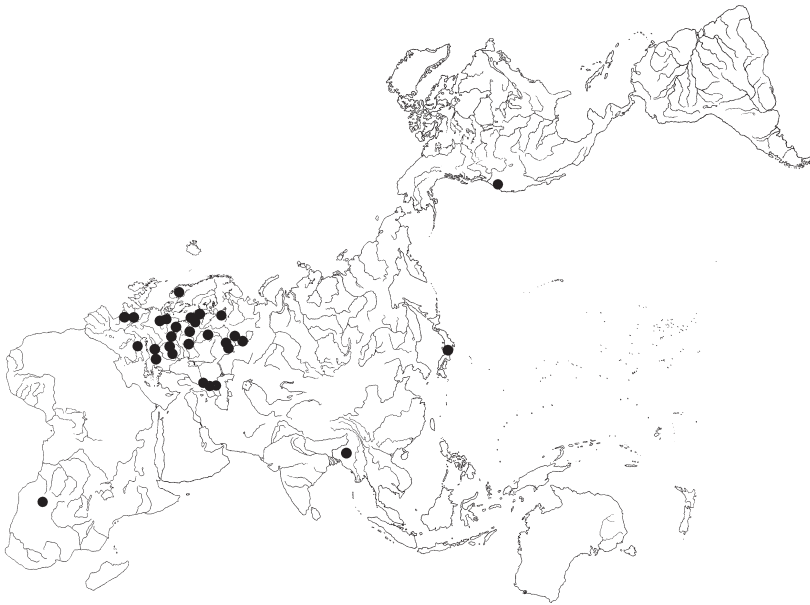


Рис. 88. «Птице запрещено пить», мотив M113. Летом в разгар жары или же постоянно птицам определенного вида запрещено пить из водоемов и источников, они пьют лишь из луж или лоя на лету капли дождя.

Fig. 88. «Thirsty bird cries for water», motif M113. During the hottest month of the summer or permanently birds of certain species are prohibited to drink from water bodies and must quench their thirst from raindrops and dew on leaves. That is why the bird always cries calling for rain.

Подавляющее большинство вариантов с птицей зарегистрированы в Европе (не в Азии), но есть вероятность того, что в прошлом евразийский ареал мотива был значительно шире — текст с мотивом «птицы копают реку» представлен в фольклоре ао нага на северо-востоке Индии. Что касается мотива «птице запрещено пить» (M113), то он распространен еще шире — не только в Европе и у нага, но и в Японии, у одной из групп банту (субия) и даже в Орегоне у такелма. Вот выборка из типичных версий.

**Ньянджа** (Малави). Черепаха предлагает выкопать яму для водопоя, Заяц отказывается работать с другими. Носорога оставляют сторожем. Заяц предлагает ему мед, велит сунуть голову в сосуд, привязывает его, пьет воду. То же со

Слоном и другими животными. Черепаха прячется в воде, хватает Зайца за лапу, дает подержать Слону. Заяц вырывается, у реки притворяется палкой. Слон говорит, что убил бы Зайца этой палкой, бросает ее через реку. Заяц снова становится Зайцем, убегает.

**Матумби** (Танзания). В засуху звери решают копать колодец, Заяц отказывается. Слон посылает животных по очереди стеречь колодец. Кабану Заяц дает маниок с медом, набирает воды, пачкает колодец. Льву обещает сделать прическу, привязывает за гриву к дереву. Гиене дает кости, та, поев, засыпает. Черепаха прячется в глине, отрезает Зайцу половину хвоста, теперь Заяц короткохвостый.

**Субия** (Намибия и Ботсвана). «Птица дождя» женился на дочери верховного бога Леза. Когда тот попросил у зятя воды, он наполнил калебасу песком, добавив чуть-чуть воды, и сказал, что в водоеме было много песка. Леза прогнал эту птицу, запретив ей пить из реки, и теперь та пьет только росу и дождевую воду.

**Бамбара** (Мали). Звери копают колодец, Заяц отказывается работать, ему не дают воды, он приходит ночью, пьет и пачкает воду. Звери ставят клейкое чучело, Заяц бьет его, прилипает. Говорит пришедшим, что готов быть сожженным и четвертованным, просит только не бросать его в росистую траву. Слон бросил Зайца в траву, тот убежал.

**Сонгаи** (Мали). В засуху звери собрались работать на поле. Цапля отказалась, но стала воровать урожай. Летая над полем, она поет, рассказывая, где прячутся сторожа — различные звери. Гиена по глупости отзывается. Звери хватают Цаплю, она дает положить себя в мешок, Гиену оставляют сторожем. Цапля обещает Гиене спеть для нее, та выпускает ее из мешка, Цапля нагадила в него, улетела. Звери бросают мешок в огонь, думают, что шипит жир, но видят летящую Цаплю. Гиена смеется, ее саму бросают в огонь.

**Французы** (Жиронда). Бог попросил птиц выкопать водоемы, Дятел отказался работать. Бог сказал, что раз тот не захотел рыть дыру в земле, то теперь будет долбить дырки в деревьях, запретил ему брать воду из водоемов, велел пить только дождевую воду. Теперь Дятел кричит и летает, ловя клювом капли.

**Румыны**. Во время засухи птицы копали колодец. Кроншнеп не хотел пачкаться, сказал, что дождется дождя,

птицы запретили ему пить из источников. С тех пор Кроншнеп пьет только из моря, рек, канав или дождевую воду, а если попьет из источника, умирает.

**Аварцы** (Дагестан). Птицы решили очистить озеро, Кукушка ответила, что не хочет пачкать ноги. Птицы очистили воду, запретили Кукушке ею пользоваться. В засуху Кукушка пришла за водой, согласилась, чтобы ее ноги всегда были грязными. Теперь первой приходит чистить водоемы.

**Вепсы**. Все птицы копали озера и реки, ястреб отказался работать. За это птицы лишили его права пить воду из водоемов, он должен довольствоваться дождевой водой с листьев. Теперь ястреб, когда летает, пищит и просит дождя.

**Мордва**. Бог велит, чтобы каждая птица выкопала себе водоем купаться. Все выкопали, Сарыча в это время не было, а когда он явился, то решил прибегнуть к обману и предложил вороне выкупаться перед тем, как идти к Богу. Сам сарыч вымазался грязью, сказал Богу, что выкопал тот водоем, который на самом деле выкопала ворона. Бог его наказал, запретив пить из рек, озер и колодцев. С тех пор Сарыч пьет лишь капли дождя и росу, а когда дождя долго нет, плачет, просит у Бога воды.

**Ао нага**. Все птицы решили чистить водоем и тропу к нему. Длиннохвостый ширококлюв отказался работать. Остальные бросились его клевать, его голова стала плоская, ему запретили пить воду из водоемов. С тех пор эта птица кричит, призывая дождь, потому что пьет только капли дождя, остающиеся на листьях.

**Японцы**. Слуга забывает напоить коней и те погибают от жажды. В наказание он превращен в красногрудую птичку, которая, страдая от жажды, летит к реке, но каждый раз принимает отражение своей грудки за огонь и поэтому утоляет жажду лишь каплями дождя, подхватывая их на лету или собирая с листьев. Либо жаворонок, в которого превратился слуга, летит к небу на синий цвет, полагая, что это вода. Взлетев, он видит воду внизу на земле, так и летает весь день вверх и вниз.

**Такелма** (пенути Орегона). Ворона и ворон — две девушки, которых послали с ведрами за водой. Ворона принесла воды, а девушка-ворон написала в свое ведро и вернулась. Теперь воронам разрешено пить только зимой, а летом они страдают от жажды.

Вариант такелма можно было бы проигнорировать, но это не единственная параллель, связывающая евразийский фольклор с Орегоном. У другой группы орегонских пенути, а именно у сахаптин, представлен еще один евразийский мотив, касающийся птицы и жажды (B72). Дети или другие родственники не дают женщине воды, она обижается и превращается в птицу, обычно в кукушку. Вот содержание некоторых текстов (рис. 89).

*Западные сахаптин:* женщина просит детей дать ей воды, те не дают, она превращается в птицу и улетает.

*Нэ персэ* (восточные сахаптин). Девочка не хочет принести воды матери, та прикрепляет перья к рукам, улетает.

(В обоих случаях эпизод служит завязкой длинного повествования на другой сюжет, но он определенно похож на тот, который характерен для сибирских и европейских вариантов.)



Рис. 89. «Кукушке не дали воды», мотив B72. Дети или другие родственники не дают женщине воды. Она обижается, превращается в птицу, обычно в кукушку.

Fig. 89. «The thirsty cuckoo-mother», motif B72. Children do not serve water to their mother. She is offended, turns into a bird (usually a cuckoo).

**Болгары.** Филин и сова были братом и сестрой. Больная мать велела им принести воды, они не исполнили ее просьбы, она их прокляла. Поэтому сова днем слышит, но не видит, а филин ночью видит, но не слышит. Вариант: мать прокляла детей, «Пусть слышат, пусть кукуют, но не видятся». Брат стал филином, сестра — кукушкой.

**Украинцы.** У вдовы рыбака четверо детей, она заболела, просит детей принести ей попить, каждый отказывается. Дети играют на дворе, младший вбегает в дом, видит, что мать превратилась в кукушку. Дети схватили ведро и ковшик, побежали за матерью, но та кричит им, что поздно. Они бежали, окровавили ноги, с тех пор по лесам и полянам мох с красными крапинками.

**Чеченцы.** Кукушка последовательно просит каждого из своих трех детей принести ей воды, те отказываются. Она превращается в кукушку, улетает. Дети обещают заботиться о матери, но она не возвращается и теперь откладывает яйца в чужие гнезда.

**Алтайцы.** Девушка по имени Кук захотела пить, попросила воды у снохи, та рассердилась, отослала ее к шайтану. Кук превратилась в птицу, выпорхнула в отверстие юрты. Кто-то из семьи попытался ее поймать, схватил за ногу, в руке у него осталась только одна обутка, поэтому у кукушки одна нога красная (разутая), а другая черная (в обутке). Вить гнезда кукушка не умеет, так как этому ее не учили в девичестве.

**Манси.** Мать шьет, просит воды, дети не слушают. Она дощечку для кройки в хвост превратила, наперсток — в нос, метелки из утиных крылышек — в крылья, улетела кукушкой. Дети бегут за ней, исцарапали ноги, поэтому тальник красный. Кукушка села на нос лодки мужа, тот ударил веслом, сломал весло и лодку. Одна дочь скончалась под ответственницей, другая под елью.

**Ханты.** Женщина попросила детей дать попить, те не дали, она превратилась в кукушку. Сын и дочь гонялись за ней с кружкой по лесу, не догнали. Она села к мужу в лодку, тот ударил кукушку, лодка и весло раскололись. С тех пор кукушка кричит, «Полвесла, пол-лодки!».

**Энцы.** Мать заболела, просит воды, четверо детей не реагируют. Мать сделала крылья из веников, нос из наперстка, стала кукушкой. Дети бегут за ней, окровавили ноги. Где красная земля, кусты — там эта кровь.

**Кеты.** Дети только играли, мать работала, заболела, просила пить, дети продолжали играть. Мать сделала голову из коробки для иголок, спину из мялки, крылья из скребка, клюв из наперстка, стала кукушкой, полетела, кричит, «Один сын, одна дочь!». Дети плакали, бежали за матерью, поранились, устали, умерли.

**Нанайцы.** Лебедь была девкой, имевшей много сестер. Мать не дала ей воды, она ушла из дому, стала лебедем, улетела.

Подобные тексты записаны также у белорусов, различных групп ненцев, северных селькупов и югов (сымских кетов). Понятно, что болгары и украинцы в обозримое историческое время не контактировали с манси и энцами, но и независимое возникновение соответствующих вариантов совершенно невероятно. Многие из них, помимо прочего, объясняют, почему кусты, земля или мох имеют красноватый цвет. Не только у алтайцев, но и у кумыков, даргинцев, башкир, казахов, русских Томской области, телеутов, хакасов, японцев кукушка, вопреки реальности, считается имеющей ноги разной окраски — в рассказах о ее происхождении персонаж успел надеть обувь лишь на одну ногу (мотив В73).

Этот мотив тянет следом другой — персонаж, улетевший на луну и теперь видный там (либо сам ставший Месяцем), успевает надеть обувь или наголенник лишь на одну ногу (мотив А43, «Месяц в одном мокасине»). Данное истолкование лунных пятен связывает телеутов с северными атапасками и с эскимосами юпик (у инуит этого мотива нет). Трансевразийские параллели указывают на устойчивость повествований, с древности сохранивших одинаковые этиологические мотивы, и американские аналогии на этом фоне не выглядят экстравагантными.

В отличие от евразийских и американских текстов, африканские сказки с мотивом «звери у колодца» отличаются редкостью этиологических мотивов и обилием мотивов трикстерских, переходящих из сюжета в сюжет. Таковы «смоляная кукла, к которой приклеивается бьющий ее персонаж» (АТУ 175), «черепаху в наказание бросили в реку, а зайца в кусты», «схваченный за ногу или за хвост персонаж говорит преследователю, что тот схватился за корень дерева» (АТУ 5).

Учитывая весь рассмотренный выше набор мотивов, хотя и представленных в Африке, но имеющих, по всей видимости, евразийское происхождение, историческая связь африканских и евра-



зийских текстов выглядит возможной и в случае с мотивом «звери у колодца». И что сомнений не вызывает, так это почти полное отсутствие в Африке этиологических концовок, столь обычных в Евразии и Америке.

В качестве еще одного примера распространения в Африке явно евразийского по происхождению трикстерского эпизода можно привести мотив «бычий хвост» (M124). Персонаж закапывает хвост (либо голову, уши) домашнего животного, уверяя, что оно ушло в землю. Обычно он просит других тянуть за хвост (голову) и когда хвост «отрывается», обвиняет других в том, что скотина пропала (рис. 90). Указатель ATU фиксирует данный мотив главным

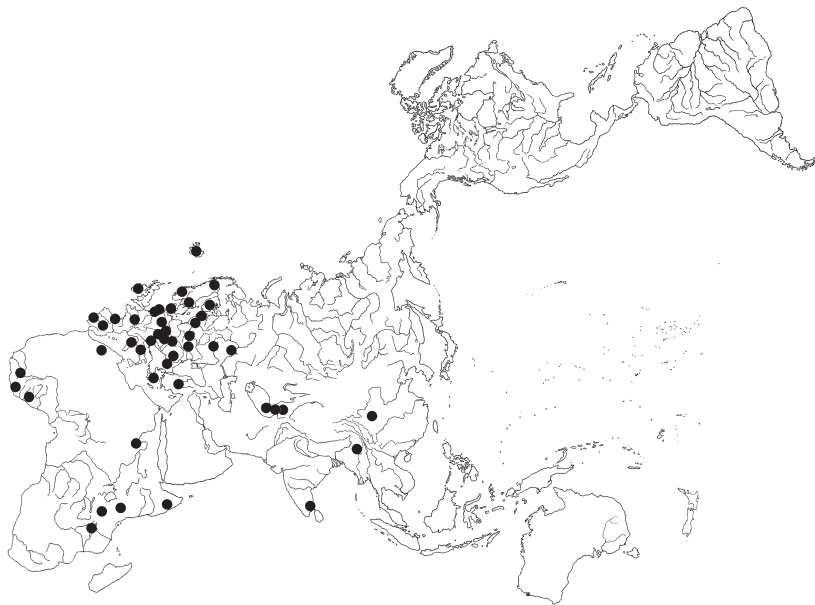


Рис. 90. «Бычий хвост», мотив M124 (ATU 1004). Персонаж закапывает хвост (голову, уши) домашнего животного, уверяя, что оно ушло в землю. Обычно он просит других тянуть за хвост (голову) и когда хвост «отрывается», обвиняет других в том, что скотина пропала.

Fig. 90. «A bull's tail», motif M124 (ATU 1004). A man buries a tail or head of a bull or another domestic animal with a tip of the tail or horns outside. He explains that the animal had sunken into the ground and usually asks the others to pull the tail (horns). When they are "torn off", he tells that people are guilty of the animal being lost.

образом для Европы (ATU 1004), между тем он характерен также для Средней Азии, встречается в Сычуани, а также в Западной, Восточной и Северной Африке. Для Индии в указателе [Thompson, Roberts 1960] зарегистрированы лишь два случая с не вполне стандартными подробностями. В Евразии мотив распространен шире, чем в Африке, а упоминание домашних животных предполагает его относительно позднее проникновение к югу от Сахары — не раньше, чем там появился евразийский домашний скот. Как говорилось, на северо-востоке Африки, возможно, существовал и свой древний очаг одомашнивания крупного рогатого скота, однако южнее распространились виды, заимствованные из Азии.

### Африкано-дальневосточные параллели

Последняя группа текстов, протагонистами которых являются животные, а фабула основана на обманах и трюках, связывает Африку с Дальним Востоком.

Мотив «посчитать обитателей вод» (МЗА) распространен вдоль тихоокеанского фронта Азии (рис. 91). Персонаж предлагает водным обитателям пересчитать их и для этого просит образовать цепь, по которой переходит на другой берег или выбирается из воды на сушу. Самая ранняя версия содержится в «Кодзики»: заяц просит морских чудовищ *вани* образовать цепь от острова до мыса. Среди современных фольклорных записей вариант «Кодзики» ближе всего китайским. В континентальном варианте (точное место записи не установлено) заяц перебегает на другой берег реки по спинам черепах, а в тайваньском (но записанном на западе острова, а не у тайваньских аборигенов) заяц перебегает на остров по цепочке из рыб (*Inimicus didactylus*, морской пучеглазый гоблин).

На российском Дальнем Востоке протагонистом является трикстер-лиса, обычно перебегающая на сушу по спинам тюленей (аянские эвенки, эвены, нивхи, нанайцы, орочи, удэгейцы, негидальцы, оленные коряки), и этот же вариант проник к долганам и казахам. В многочисленных индонезийско-малайзийских фольклорных текстах, записанных от Суматры до Западного Ириана и проанализированных К. Антони [Antoni 1982], карликовый олень (на западе региона) или обезьяна (в восточной Индонезии) перебегают через реку или пролив по спинам крокодилов. Протагонистом филиппинской истории (апаяо северного Лусона) является некто Дам-от. В индийском



Рис. 91. «Посчитать обитателей вод», мотив М3А. Персонаж предлагает водным обитателям пересчитать их, для этого образовать цепь, переходит по ней на другой берег или выбирается из воды на сушу.

Fig. 91. «Counting water animals», motif M3A. An animal who does not swim well suggests the water dwelling animals to count their number. For this, they should make a chain and he would run along it. It is but a trick to cross a body of water.

варианте из Махараштры героем, как в Японии и Китае, является заяц. Он просит крокодилов вытянуться, чтобы сравнить, кто из них длиннее, и перебегает по их спинам на другой берег реки.

На этом фоне одиноко и изолированно выглядит версия конголезских лингала, очень похожая на индонезийские: обезьяна перебегает реку по спинам крокодилов. Это совпадение можно было бы счесть случайным, если бы в том же тексте не был представлен еще и мотив «забытая печень» (M110, ATU 91): узнав, что его везут по воде, чтобы съесть, сухопутное животное говорит перевозчику, будто забыло на берегу тот орган, без которого мясо невкусно, который должен быть использован как лекарство и т.п. Перевозчик соглашается вернуться за этим органом, животное убегает.



Рис. 92. «Забытая печень», мотив M110. Узнав, что его везут по воде, чтобы съесть, сухопутное животное говорит перевозчику, что забыло на берегу тот орган, без которого мясо невкусно, который должен быть использован как лекарство и т.п. Перевозчик соглашается вернуться за этим органом, животное убегает.

Fig. 92. «The forgotten liver», motif M110. An animal is tricked into being carried across the water by those who are going to eat or use as a medicine a part of its body. The animal claims to have forgotten to take just that part which is needed, is carried back to take it and escapes.

Данный мотив зафиксирован в Восточной, Юго-Восточной, Южной и Юго-Западной Азии, Европе и в Африке — Северной, Восточной, Центральной бантуязычной (одна известная мне версия) Западной (рис. 92). Европейские версии, безусловно, поздние и, весьма вероятно, распространялись не только при устной передаче, но и как письменные тексты, восходящие к «Панчатантре» (отсюда образы обезьяны и крокодила). Японский вариант известен как минимум с XI в., причем источник того времени указывает на его индийское происхождение. Вместе с тем данный вариант совпадает с одним из филиппинских (тагалы Лусона) и оба они отличаются

ся от всех остальных (перевозчик — медуза, которую затем так побрили, что она стала желеобразной). Не исключено поэтому, что на Дальнем Востоке распространение мотива забытой печени могло происходить независимо от южно-азиатских влияний. В таком случае «Панчатантра» не является единственным источником всех более поздних версий, а лишь фиксирует наличие мотива в индийском фольклоре не позже первых веков нашей эры.

О наличии мотива «забытая печень» в Северной Африке я сужу только по указателю АТУ, который не содержит подробностей. В вариантах, записанных южнее Сахары, протагонистом всегда является обезьяна, перевозчиком — крокодил, рыба или (у амхара) бегемот. Наиболее вероятно, что в Африку мотив попал так же поздно, как и в Европу. Соответственно мотив «персонаж считает обитателей вод» тоже должен был проникнуть к банту поздно — либо через долину Нила, либо через Восточную Африку. Ни того, ни другого мотива нет не только в Америке, но и в Океании, поэтому можно предположить, что даже в пределах Азии оба распространялись уже в голоцене и, весьма вероятно, не раньше I тыс. до н.э.

Мотив неудачной раскраски (В38; птицы или животные раскрашивают друг друга, но один из участников недоволен результатом) за пределами Африки представлен главным образом в индотихоокеанских районах Азии и на северо-западе Северной Америки (рис. 93). В Африке удалось найти три варианта — малави, мурле и нанди. Во всех протагонистами являются животные, тогда как в большинстве азиатских, океанийских и американских текстах это птицы. Варианты с животными за пределами Африки встречаются реже. Вот примеры.

*Малави.* Гиена посадила черепаху на ветку дерева, откуда не слезть, и ушла. Леопард спустил черепаху на землю, и за это она раскрасила его красивыми пятнами, а зебру раскрасила полосами. Узнав от зебры, кто автор раскраски, гиена попросила черепаху раскрасить и ее, но та сделала ее безобразной и скрылась.

*Мурле* (нилоты юга Судана). Крокодил и варан договариваются друг друга раскрасить. Крокодил красиво раскрасил варана, варану надоело раскрашивать крокодила, он сделал его грязно-зеленым. С тех пор крокодилы преследуют варанов.

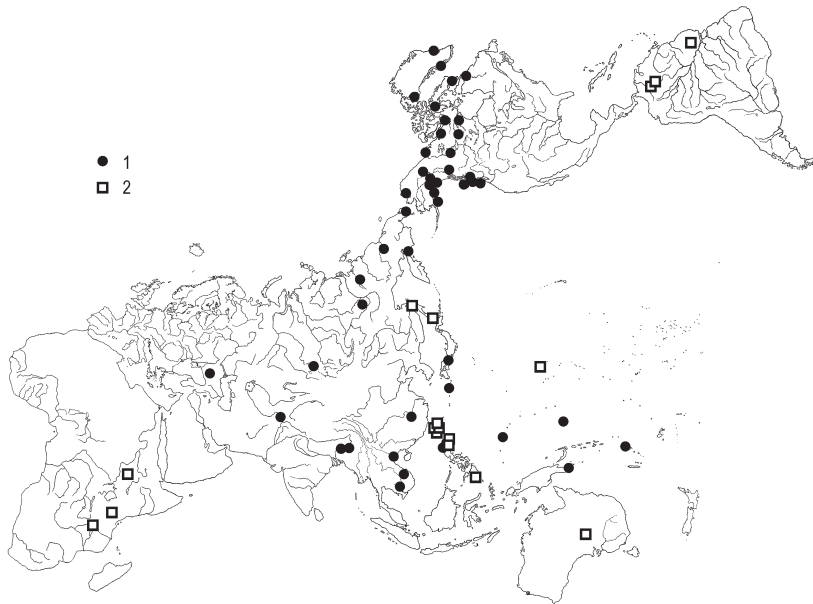


Рис. 93. «Неудачная раскраска», мотив В38. Персонаж раскрашивает птиц или животных или те раскрашивают друг друга. Это происходит иначе, чем задумано. 1. Речь идет исключительно о раскраске птиц. 2. Речь идет о раскраске рыб, рептилий, млекопитающих или же один из протагонистов птица, а другой — четвероногое.

Fig. 93. «The ruined painting», motif B38. A person paints birds or animals or they paint each other. It is not made according to the original plan. 1. Birds are painted. 2. Fish, reptiles, mammals are painted or one of the characters is a bird and another a quadruped.

**Нанди** (нилоты Танзании). Два детеныша льва находят краску, которой раскрашивались воины, решают тоже раскрасить друг друга. Один раскрашивает другого красивыми черными пятнами. В это время кричат, что коза потерялась, раскрашенный бросает сосуд с краской в товарища, бежит искать козу. Первый стал леопардом, второй — гиеной.

**Урабуниа** (южная Австралия). Большая ящерица *паринти* и меньшего размера *капири* стали друг друга раскрашивать. Паринти нанесла на кожу капири красивый узор. Капири решила, что паринти чересчур велика, сделала часть

узоров крупными, а часть мелкими. Паринти стала осматривать себя, выражая недовольство. Капири велела ей не вертеться, а то краска сойдет, сама потихоньку стерла часть краски и убежала. Паринти не смогла ее догнать, теперь они живут в разных местностях.

**Гаро** (тибето-бирманцы северо-восточной Индии). Птица *бхирадж* и крыса договариваются расчесать друг другу шерсть и перья. Крыса делает *бхимраджа* красивым, а тот ленится, скатывает крысиный хвост между пальцами, обдирает с него шерсть. Теперь крысы стараются откусить у *бхимраджей* хвост.

**Ами** (Тайвань). Старший брат раскрасил младшего красивыми пятнами, младший для начала вымазал старшего черным. В это время люди стали кричать, что подходят враги. Старший брат стал медведем, младший леопардом.

**Багобо** (юг Минданао). Хамелеон и ящерица договариваются разукрасить друг друга царапинами. Ящерица делает хамелеона красивым, но когда тот собирается царапать ящерицу, то пугается лая собак, его лапы дрожат, узор получился кривым. Не закончив работы, хамелеон убежал.

**Айну**. Бог велел выдре сделать лисе красный наряд. Выдра забыла краску, раскрасила лису белым, та недовольна. Тогда выдра выкрасила ее красной икрой лосося, а благодарная лиса покрасила выдру в темно-коричневый цвет отваром коры филодендрона.

**Кадьякцы**. Сын вождя поднимается за волшебной женой на небо. Та соглашается жить с ним, если он не станет выходить из дома. Он выходит, заглядывает в другой дом, там птицы наряжаются и раскрашиваются. Чайка и ворон еще не закончили эту процедуру. В панике она красит его целиком в черный, он ее — в белый цвет. Птицы неохотно соглашаются отнести человека назад на землю. Ворон несет, падает, превращается в пльвущее бревно, человек — в белуху.

Как и в других случаях, выбор в пользу повторного независимого возникновения мотива в разных ареалах или наличия у всех традиций общего источника зависит от конфигурации ареалов распространения мотива. Мотив неудачной раскраски наиболее характерен для областей, прилегающих к Тихому океану от Юго-Восточной Азии до северо-запада Северной Америки. В Евразии частота встречаемости мотива резко падает по мере удаления от Тихого

океана, при том что уровень изученности западно-евразийского фольклора выше, чем фольклора Южной и Юго-Восточной Азии. В Африке вариант нанди очень похож на тайваньский, который записан у ами. Тексты того же типа, в которых неудачная раскраска одного из персонажей связана с тем, что рисовальщика отвлекли или испугали, записаны также на Филиппинах у багобо, в Индокитае у вьетов, седанг и тайцев, в Северной Америке у кадьякцев, чугачей, эскимосов устья Маккензи и эскимосов иглулик.

Если учесть, что африканские версии представлены исключительно близ восточного побережья, контакты которого с Юго-Восточной Азией, несомненно, имели место, азиатский источник для соответствующих африканских текстов наиболее вероятен.



## ИТОГИ И ВЫВОДЫ

Мы рассмотрели около сотни фольклорно-мифологических мотивов. Анализ их ареального распределения помогает реконструировать разновременные миграционные и этнокультурные процессы, в которых принимало участие население африканского континента. Многие из выявленных тенденций не были прежде замечены.

Любое исследование начинается с рабочей гипотезы. Лет семь назад автору этой книги пришло в голову, что некоторые мифологические мотивы, объясняющие, почему люди смертны, возникли в Африке еще до начала расселения оттуда сапиенсов. Целью работы поначалу стало желание проверить это предположение на основе более обильных материалов — африканских и внеафриканских. И хотя список мотивов, которые могут иметь древнейшее африканское происхождение, в результате несколько сократился, в целом данная гипотеза подтвердилась. Во всяком случае, именно она объясняет наличие общих элементов в мифологиях Африки и индотихоокеанского мира.

Заключение генетиков относительно двух «выходов из Африки» — раннего, приведшего к заселению Австралии (точнее Сахула), и более позднего, в результате которого сапиенсы сменили неандертальцев и денисовцев в пределах всей Евразии, также хорошо соответствует данным сравнительной мифологии. С ранней миграцией можно связать немногочисленные койсано-австралийские параллели.

Прежде всего, это история о том, как одна птица провоцирует другую убить своих птенцов, причем не исключено, что какие-то солярные мотивы этот сюжет тоже уже включал. Что касается объяснений смертной природы людей, то 60–70 тыс. л.н. явно оформилось лишь противопоставление человека луне. Только этот мотив популярен в Австралии. Почти все остальные там либо вовсе отсутствуют, либо представлены в прилегающих к северному побережью районах этого континента, в наибольшей мере испытавших поздние влияния со стороны Азии. У южно-африканских койсанов мотив «бессмертный месяц» прочно сцеплен с мотивом ложной вести, но

этот последний в Австралии не представлен и, видимо, появился позже. Кроме «бессмертного месяца», к числу самых ранних мотивов может принадлежать «утонувший камень», который встречается в Африке, Австралии и обеих Америках. То, что этот мотив повсюду очень редок, при желании можно считать доводом в пользу его чрезвычайно глубокой древности.

К числу очень ранних мотивов, скорее всего, принадлежат представление о радуге как о змее и, может быть, мифологема выхода первых людей на землю из нижнего мира. Мотив выхода из нижнего мира в Австралии мало известен, но все же присутствует, притом не на севере, а в центральных областях континента. Он также характерен для Новой Гвинеи, архипелага Бисмарка и южных Молукк, а в Африке лучше всего представлен на крайнем юге. Напротив, мотив спуска предков с неба на юге Африки отсутствует, хотя в остальном мире распространен примерно в тех же районах, что и «выход из-под земли». Что касается нефигуративной интерпретации лунных пятен, то такую можно рассматривать как отдельный фольклорный мотив только по контрасту с интерпретацией фигуративной, причем эта последняя в отдельных регионах неодинакова. Вполне вероятно, что в эпоху первого выхода сапиенсов за пределы Африки никаких мифопоэтических представлений о ночном небе вообще еще не было.

Институализированное разделение полов, отраженное в соответствующих ритуалах и мифах, могло возникнуть очень рано. Такого рода тексты и ритуалы есть и у пигмеев, хотя и не у койсанов. Ритуалы в тех формах, которые известны по африканским, австралийским, меланезийским и америндейским данным, предполагают наличие хотя бы самого примитивного изобразительного искусства и звуковых инструментов. В Восточной Азии в период перед началом заселения Нового Света (15–20 тыс. л.н.) данный ритуально-мифологический комплекс уже должен был получить полное развитие. Меланезийско-южноамериканские параллели слишком детальны, чтобы предполагать самостоятельное появление соответствующих элементов культуры по разные стороны Тихого океана.

Поскольку Австралии, по данным генетиков, достигли не только самые первые сапиенсы, но и представители основной волны выходцев из Африки, настаивать на возникновении перечисленных фольклорно-мифологических мотивов 60–70 тыс. л.н. или ранее было бы преждевременно. Однако ко времени основной миграции

из Африки эти мотивы в любом случае должны были быть известны. Генетики датируют эту миграцию временем 35–27 тыс. л.н., но археологические свидетельства о начале позднего палеолита в Европе и соответствующие антропологические материалы предполагают несколько больший возраст — 40, если не 50 тыс. л.н.

К этому древнему, но все же не самому раннему комплексу, вероятно, относится наиболее характерный и легко опознаваемый мотив из числа объясняющих, почему люди не возрождаются — «смена кожи как условие бессмертия». Именно он исключительно популярен в Меланезии и в Южной Америке, хотя и не на крайнем юге этого континента и не в Восточной Бразилии. Чтобы попасть на Новую Гвинею и в Амазонию, данный мотив должен был быть известен в Восточной Азии в эпоху ледникового максимума. В континентальном Китае мотив исчез, но сохранился на островах тихоокеанского фронта Азии — на Тайване, Рюкю и, в редуцированной форме, у айну Хоккайдо. Со «сменой кожи» как сюжетно, так и ареально сочетается более редкий мотив «зов Бога». К этому же комплексу, вероятно, относятся мотивы «неудачный прыжок», «умершие сотрясают землю» и «ложная весть».

К началу заселения сапиенсами Евразии солнце и луна уже стали, по-видимому, осмысляться в качестве фольклорно-мифологических персонажей, однако сюжет истребления солнцем своих детей окончательно сложился лишь в Южной — Юго-Восточной Азии. Астральная мифология вряд ли возникла ранее эпохи ледникового максимума. Отсутствие аналогий между соответствующими повествованиями в Евразии и Америке, с одной стороны, и в Австралии — с другой, свидетельствует в пользу независимого развития астральных мифов на севере и на юге.

Перечисленные мотивы составляют древнейшее ядро мировой мифологии. Как в Африке, так и за ее пределами они нашли отражение лишь в незначительном меньшинстве известных нам текстов. Первоначально я был склонен включать в это древнейшее ядро больше мотивов и считать его более разнообразным по составу [Berezkin 2009a]. Однако анализ материала привел к заключению, что мотивы, общие для Африки и Евразии (будь то ее континентальные области или индо-тихоокеанская окраина), в большинстве своем имеют евразийское происхождение, а в Африку проникли поздно.

Южнее Сахары зафиксировано лишь несколько мотивов космологическо-этиологической категории, которые отсутствуют на

других континентах, а в самой Африке также представлены ограниченно. Эти мотивы должны иметь местное происхождение и наверняка появились значительно позже, чем завершился «выход из Африки». Однако когда именно, сказать трудно. Если какие-то оценки и удастся сделать, то только на основе выводов лингвистов о времени расхождения соответствующих языков. К числу упоминавшихся в книге мотивов данной группы относятся «первичное болото» (B3) и «похороненный в голове» (B2F), которые характерны для западно-африканских космогоний, а также объясняющий смертную природу людей мотив «человек и светила» (H31), известный в Центральной Африке.

Мотивы евразийского происхождения проникали в Африку двумя путями — через Переднюю Азию и через восточное побережье континента. Именно вторым путем в Африку, вероятно, попал ряд мотивов из Южной и Юго-Восточной Азии, среди которых есть связанные с земледельческой культурой. Логично заключить, что диффузия данных мотивов шла параллельно с распространением в Африке азиатских видов домашних животных и культурных растений. Датировка этого процесса целиком зависит от успехов археологии. Речь вряд ли идет о периоде ранее I тыс. до н.э., хотя будущие исследования могут частично изменить наши взгляды.

Сделать определенные заключения относительно времени распространения в Африке большинства мотивов континентально-евразийского происхождения было бы практически невозможно, если бы не материалы археологии и четвертичной геологии. Благодаря им в нашем распоряжении оказались две важнейших опорных точки во времени.

Первая — отсутствие в Сахаре сколько-нибудь значительного населения не только в период последнего ледникового максимума (кислородно-изотопная стадия 2, 11–24 тыс. л.н.; [Вишняцкий 2010: 97]), но и в несколько более теплую и более влажную эпоху, соответствующую кислородно-изотопной стадии 3 (24–59 тыс. л.н.). Это означает, что на протяжении длительного времени от примерно 60 до 10–12 тыс. л.н. Африка южнее Сахары оставалась отрезанной от остального мира. В эпоху ледникового максимума природный барьер, отделявший Средиземноморье и Переднюю Азию от тропической Африки, был особенно трудно преодолим.

Второй временной ориентир — датировка заселения Америки. Первые люди проникли в Новый Свет не позже (и вряд ли суще-

ственно раньше) 15 тыс. л.н., а к раннему голоцену, 10–12 тыс. л.н. или около того, процесс заселения Америки в основном завершился. Последним его эпизодом стало распространение в американской Арктике предков эскимосов или, во всяком случае, носителей культур эскимосского типа. Произошло это в первой половине или середине III тыс. до н.э.

Названные датировки крайне существенны.

В тех случаях, когда достаточно сложные одинаковые мифологические мотивы удается обнаружить в удаленных от Берингоморья областях Америки и Азии, мы вправе предполагать, что соответствующие мотивы возникли как минимум 12–15 тыс. л.н. Более точные оценки возраста зависят от локализации мотивов в Новом Свете (чем ближе к Берингову проливу, тем позже). Учитывая направление миграционных потоков, можно утверждать, что в Азии соответствующие мотивы стали известны раньше, чем в Новом Свете. И если те же мотивы сейчас представлены в Африке, то туда они могли попасть только в голоцене — после освоения Сахары и начала контактов между Средиземноморьем и Передней Азией, с одной стороны, и областями южнее Сахары — с другой. Зарождение данных мотивов в Африке ранее 60 тыс. л.н. невероятно, ибо в этом случае они должны были бы сохраниться не в континентальной Евразии, а скорее в Австралии. Зарождение этих мотивов южнее Сахары в эпоху ледникового максимума с переносом в Евразию в период не позже 12–15 тыс. л.н. также невероятно, поскольку Африка была тогда от Евразии изолирована.

Рассмотренный материал заставляет предполагать, что ни один из широко распространенных приключенческих мотивов не имеет в Африке палеолитического возраста, а среди трикстерских мотивов исключительно большую древность может иметь лишь уже упомянутая история о птице, которая подговорила другую убить своих птенцов. Зафиксированный сюжетно-мотивный состав африканского фольклора в основном сформировался на протяжении немногих последних тысячелетий под евразийским влиянием. Широко распространенных повествований, специфичных только для Африки, мало, и они порой выглядят как результат обособления местных вариантов на основе заимствованного из Евразии фабульного ядра. На последнем утверждении я не настаиваю, но нет сомнений, что оригинальных фабульных решений в африканском фольклоре меньше, чем в западно-евразийском или америндейском. Под-

черкну, что речь идет о более или менее стандартных региональных версиях. Древность элементов фольклора, представленных сугубо локально, оценке не поддается.

Назовем некоторые приключенческие мотивы из числа характерных именно для Африки южнее Сахары. Ранее упоминался лишь один такой мотив — «секрет охотника». Впрочем, даже в отношении этих мотивов первичное появление в районах южнее Сахары не всегда выглядит очевидным.

«Разрезанный живот» (L106A). Антагонист выступает с формально оправданными, но, по сути, несправедливыми требованиями к герою. Герой выполняет требование либо не выполняет и наказан антагонистом. Затем антагонист берет предмет или животное, принадлежащие герою, не может вернуть и наказан столь же или более сурово. Данный мотив был упомянут в связи с мотивом «требование вернуть гарпун», связывающим Африку с австронезийским миром. Поскольку мотив «разрезанный живот» был известен в Древнем Египте, причем без фабульных элементов, указывающих на австронезийские связи, его можно считать древнейшим собственно африканским мотивом приключенческого характера, который пока удастся надежно выделить. Фольклорные тексты с его использованием записаны в Западной и Центральной Африке, самые южные версии — в Замбии и Анголе.

«Тыква-людоед» (L109). Тыква оказывается чудовищем-поглотителем и / или вырастает из останков чудовища. Мотив зафиксирован в Восточной бантуязычной и Западной Африке. В большинстве случаев он является вариантом рассмотренного выше мотива «поглотитель» (L110), известного и вне Африки. С последним всегда сочетается также и чисто африканский мотив «порезанное ухо» (L110A). Антагонист проглатывает множество людей и животных, герой убивает антагониста. Вспарывая чудовищу живот, он случайно ранит одного из проглоченных. Тот обижен и, когда проглоченные выходят наружу, наносит герою ущерб или губит его. Этот мотив встречается в Кении и Танзании, откуда был, по-видимому, принесен на юг Африки, где записан у суто.

Любопытно, что африканские тексты с мотивом «тыква-людоед» повлияли на фольклор майя Юкатана. В одном из повествований, записанных среди майя-ица, рассказывается, как мать запрещала мальчику садиться на тыкву. Мальчик нарушил запрет, тыква стала его преследовать, ягуар испугался тыквы, побежал от нее вместе

с мальчиком. Дело кончилось тем, что старуха разрубила тыкву пополам и внутри оказался тот мир, в котором мы живем [Schumann 1964: 350–351]. Концовка этой истории совершенно не африканская, но сам образ тыквы-преследователя в индейском фольклоре больше нигде не встречается, так что заимствование из фольклора привезенных в Америку африканских рабов весьма вероятно.

Мотив «преследователь бросает превращенного беглеца» (L100A) встречается у банту Восточной и Южной Африки и реже в Западной Африке (у игбо и фон). Беглец превращается в небольшой предмет (палку, камень) или прячется в подобном предмете. Преследователь со злости бросает предмет далеко вперед, тем невольно помогая беглецу спастись.

«Вышедшая за оборотня» (L113). Девушка выходит за красавца. Он ведет ее к себе и оказывается оборотнем. Девушка с трудом спасается. Существенно, что речь идет не о любом демоническом женихе, а о таком, которого девушка, ранее всех женихов отвергавшая, восторженно выбирает, несмотря на сомнения ее родных. В Африке мотив известен шире, чем предыдущий. Он есть не только у банту и в Западной Африке, но и у нило-сахарских народов. Вариант мальгашей, несомненно, имеет африканское, а не австронезийское происхождение. В Европе есть параллели на Пиренеях, но, кажется, не дальше на север.

Мотив «вышедшая за оборотня» имеет фабульные сцепления с рядом других, являясь частью характерного для африканского фольклора тематического кластера. Среди связанных с ним мотивов — «навязавшийся в спутники» (L117). Человек идет жениться. На пути злой дух, животное и т.п. навязывается ему в спутники — обычно помогает, кормит или же просто идет следом, предупредив, что затем потребует половину жены. После свадьбы спутник забирает или пытается забрать невесту или требует ее поделить. Другой мотив — «совершенный джентльмен» (L115 — название позаимствовано мной из популярной книжки А. Тутуолы). Отвергавшая женихов девушка, наконец, находит того, который ей нравится. Он ведет ее к своему дому, раздавая по пути взятые взаймы предметы одежды и части своего тела. Все эти мотивы отсутствуют у койсанов и у самых южных групп банту.

Не исключено, что для перечисленных мотивов еще найдутся параллели за пределами Африки южнее Сахары. Так, мотив «певунья в мешке» (L116) в Африке популярен, поэтому я полагал, что он

именно оттуда проник на Пиренеи и на Ближний Восток. Некий человек (в африканских текстах иногда названный людоедом, но чаще просто старик) уносит девочку, ходит с ней по селениям, заставляя петь или танцевать. Люди узнают девочку по лицу или голосу, освобождают ее. Мотив есть у бантуязычных народов Восточной и Южной Африки, у суахили, а также у хойхой, в Западной Африке он отсутствует. Испанский вариант очень близок африканским, португальский, каталонский и арабские (Марокко, Египет, Ирак) известны мне по указателям АТУ и El-Shami 2004 (мотив 311В\*). Однако текст, почти идентичный испанскому и африканским, записан также на русском севере [Никифоров 1961, № 84: 200–201]. В СУС он не учтен, но в АТУ отмечен. Скорее всего это значит, что мотив, пусть и редко, должен встречаться по всей Европе, а центром его распространения могут быть Северная Африка или Ближний Восток.

Среди специфически африканских трикстерских мотивов отмечу два.

Первый — «перетягивание каната» (M62C, АТУ 291). Слабый персонаж по очереди договаривается с двумя сильными (часто это слон и бегемот) соревноваться в перетягивании каната. Те не сразу понимают, что тянут канат друг у друга либо канат привязан к дереву. Мотив распространен от Сенегала до Замбии, а в Восточной и Южной Африке, по-видимому, не известен. После Колумба рабы-африканцы принесли его на юго-восток США, в Мексику и Южную Америку. В западно-африканских вариантах (фульбе, хауса, моси, сонинке, манджак) заяц, заставив слона и бегемота тянуть канат, притворяется другим животным, напаялив на себя подгнившую шкуру и утверждая, что это заяц его заколдовал. Испуганные слон и бегемот решают, что лучше с зайцем не ссориться (мотив M62D).

«Уши вместо сандалий» (M132). Враг готов схватить персонажа (чаще всего это снова заяц). Тот просит, чтобы сначала выбросили его одежду или обувь, и подставляет уши. Враг хватает его за уши и выбрасывает, персонаж убегает. Этот мотив распространен в северной Нигерии, Камеруне, Нигере, ЦАР. Поскольку бантуязычным группам он, по-видимому, не известен, мотив мог появиться уже после отделения носителей языков банту от «бантоидов».

Наш перечень, конечно, неполон, однако маловероятно, что при добавлении материала он удлинится значительно.

Как было сказано в самом начале книги, наборы мотивов в африканских традициях сравнительно бедны и монотонны. Чтобы



проверить, насколько объективно подобное впечатление, мы отобрали для статистической обработки по 30 африканских, североамериканских и сибирских традиций (рис. 94–97). Все три региона сопоставимы по величине и были заселены очень разнообразными в языковом и культурном отношении группами.

На рис. 94 приведены результаты обработки данных по западно-, центрально- и южно-африканским группам, в основном включа-

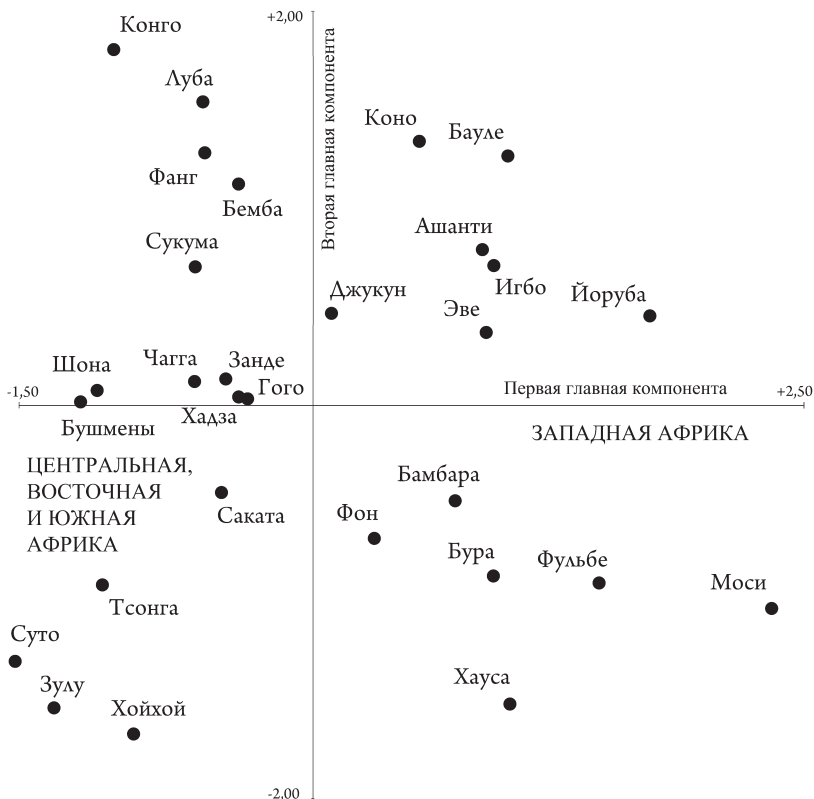


Рис. 94. Результаты статистической обработки мотивного состава 30 фольклорных традиций Африки южнее Сахары методом факторного анализа, первая и вторая главные компоненты. 1 ГК — 6,7 % информации, 2 ГК — 6,3 % информации.

Fig. 94. The results of computing the motifs present in 30 folklore traditions of the sub-Saharan Africa, the first (6,7 % of the information) and the second (6,3 % of the information) principal components of factor analysis.

ющим представителей макросемьи нигер-конго, а также койсанов и представителей чадской ветви афразийской семьи. Для почти всех отобранных групп число зарегистрированных в каталоге мотивов сопоставимо и сравнительно высоко (от 45 до 75), хуже других представлены только хадза (вместе с сандаве) — 28 мотивов из списка. Общее число мотивов, встречающихся как минимум в двух отобранных традициях — около 300. Нило-сахарские и кушитские традиции не включены, т.к. все они представлены в нашей базе данных относительно бедно: ни для одной из соответствующих групп нет даже 40 мотивов.

Статистическая обработка позволила выделить лишь одну заметную тенденцию — южно- и в меньшей степени центрально-африканские традиции (слева от оси ординат) противостоят западно-африканским (справа от оси ординат). Эту тенденцию отражает первая главная компонента факторного анализа. Остальные компоненты, начиная уже со второй, дают хаотическую картину. Языковая принадлежность носителей традиций с зарегистрированными наборами мотивов если и коррелирует, то лишь на локальном уровне, причем и здесь отличить языковые связи от территориальных вряд ли возможно. На рис. 94 южные банту (тсонга, суто, зулу) группируются в отдельный кластер, а банту Камеруна, Габона, Конго и Замбии (конго, луба, фанг, бемба) — в еще один. Однако банту Кении, Танзании и Зимбабве оказываются близки бушменам Намибии и занде ЦАР.

То, что различия в сюжетно-мотивном составе африканских фольклорных традиций определяются их географической удаленностью друг от друга, видно на рис. 95. В наибольшей степени различаются наборы мотивов запада Западной Африки и Южной Африки. На величину различий указывают условные показатели, отражающие интенсивность сочетания различных мотивов. У фульбе и зулу общих мотивов меньше всего, что соответствует их локализации на разных концах африканского континента.

Североамериканские и сибирские материалы дают иную картину (рис. 96). Языковая принадлежность носителей традиций и здесь не играет существенной роли, что уже было отмечено нами ранее [Сенько и др. 2010]. Однако если африканские традиции в пространстве первых двух главных компонент факторного анализа равномерно распределяются вокруг центра координат, то североамериканские и сибирские образуют резко противопоставленные друг другу группы. Сами традиции значительно богаче африканских.

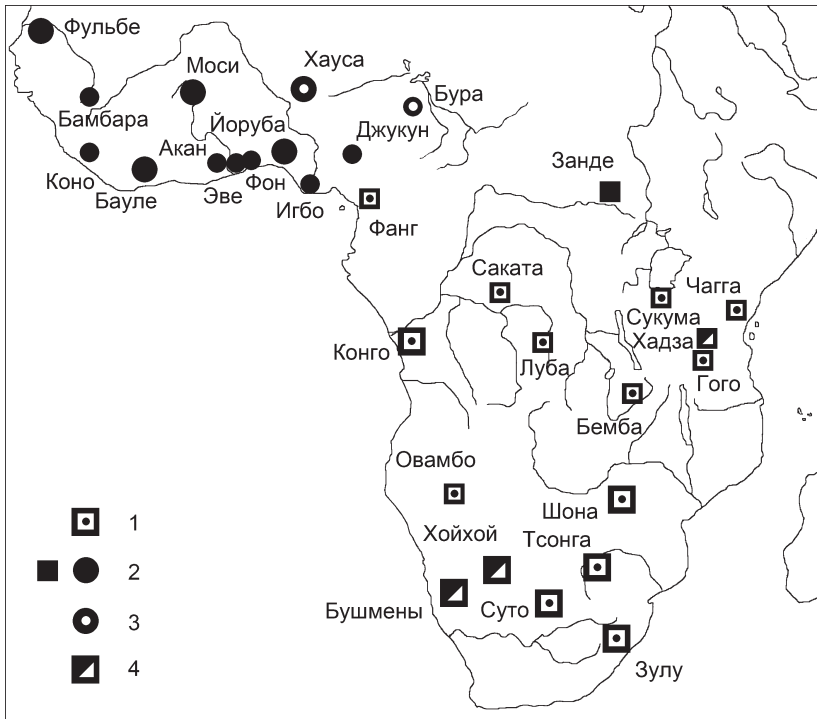


Рис. 95. Результаты статистической обработки мотивного состава 30 фольклорных традиций Африки южнее Сахары. Значения первой главной компоненты факторного анализа: большой квадрат — более +1,00, маленький квадрат — от +0,00 до +0,01, маленький кружок — от 0 до -0,99, большой кружок: менее -1,00. 1. Бантуязычные группы. 2. Прочие представители макросемьи нигер-конго. 3. Афразийцы чадской ветви. 4. Койсаны.

Fig. 95. The results of computing the motifs present in 30 folklore traditions of the sub-Saharan Africa. Values of the first principal component of factor analysis: big square —  $> +1,00$ , small square — from  $+0,00$  to  $+0,01$ , small circle — from 0 to  $-0,99$ , big circle —  $< -1,00$ . 1. Bantu-speaking groups. 2. Other Niger-Congo groups. 3. Afroasiatic groups of the Chadic branch. 4. Khoisan groups.

Общее число мотивов, встречающихся как минимум в двух разных традициях, для 30 североамериканских групп составило около 700, для 30 сибирских — около 600, что вдвое больше, чем в Африке. В большинстве отдельных традиций число зарегистрированных мотивов находится в пределах от 70 до 200.

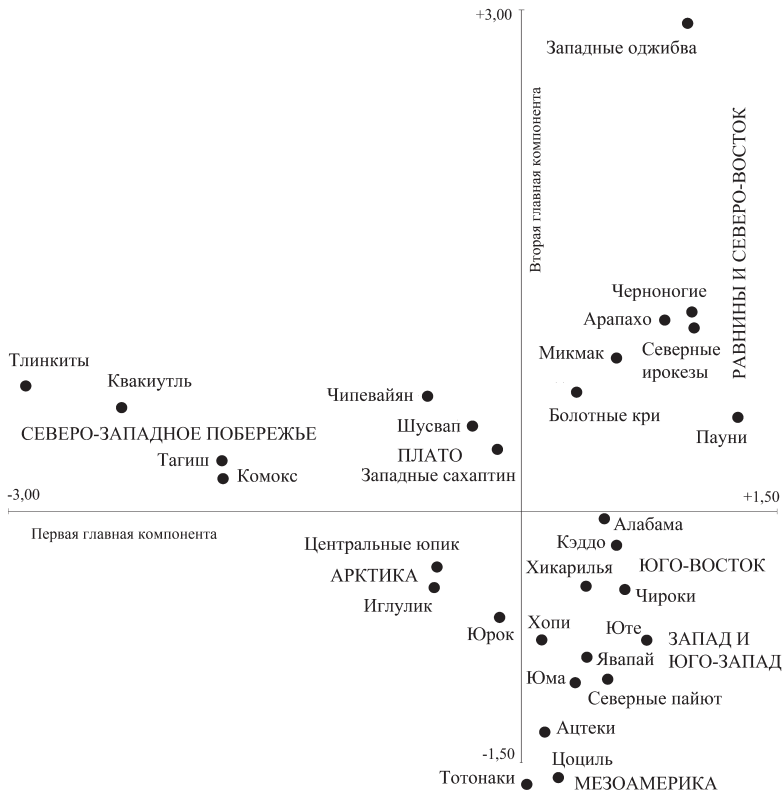


Рис. 96. Результаты статистической обработки мотивного состава 20 фольклорных традиций Северной Америки методом факторного анализа, первая и вторая главные компоненты. 1 ГК — 8,9 %, 2 ГК — 8,1 % информации.

Fig. 96. The results of computing the motifs present in 30 folklore traditions of North America, the first (8,9 % of the information) and the second (8,1 % of the information) principal components of factor analysis.

В Северной Америке традиции северо-запада континента противопоставляются остальным, а западные и южные — северо-восточным. Эти оппозиции не являются простой проекцией географического положения этнических групп. Географически сэлиши шусвап отделены от алгонкинов оджибва почти втрое большим расстоянием, чем атапаски чипевайян, однако 1 ГК отражает наличие у шусвап

и оджибва общих мотивов, которых нет у атапасков (весьма вероятно, что прото-алгонкины пришли к Великим Озерам из ареала Плато). Индейцы Равнин были соседями юте и других шошоно-язычных народов Большого Бассейна, но предыстория этих ареалов, начиная с самых ранних этапов заселения Нового Света, была различной (и соответствующие различия в мифологии фиксирует 2 ГК). В совокупности первые две компоненты факторного анализа учитывают 17 % информации. Иными словами, 17% мотивов отражают тенденции, определяющие распределение мотивов в пределах всего североамериканского континента, а не в пределах отдельных ареалов.

Не менее яркие отличия от Африки демонстрирует и Сибирь (рис. 97).

Здесь также не только первая, но и вторая главная компоненты, на которые вместе приходится 21 % информации, демонстрируют трансрегиональные тенденции в распространении мотивов. Юг (Монголия и Саяно-Алтай) ожидаемо отличен от севера, а Западная Сибирь — от Дальнего Востока, однако географическое положение не является единственным существенным обстоятельством. Якуты оказываются близки тюркам Южной Сибири: они переселились на север менее тысячи лет назад. Сходство западносибирских и дальневосточных мифологий (2 ГК) позволяет реконструировать транссибирскую общность, затем разорванную якутами и тунгусами [Березкин 2006а]. Буряты — соседи монголов и их близкие языковые родственники, но бурятский фольклор содержит отсутствующие у монголов (и, вероятно, заимствованные от более раннего байкальского субстрата) мотивы, поэтому 2 ГК сближает бурят с хакасами и эвенками.

Представив на схемах все имеющиеся в базе данных североамериканские и североазиатские традиции, мы заметили бы и другие тенденции, обусловленные направлением древних миграций. Но сейчас нас интересует Африка.

Бедность и монотонность африканского фольклора по сравнению с сибирским и американским может объясняться не только ландшафтно-климатическими факторами, о которых говорилось в начале книги, но и обстоятельствами распространения мотивов по континенту. Древнейшие мотивы (вероятно, связанные с ранними сапиенсами) должны были появиться задолго до формирования известной нам этнокультурной карты, поэтому ожидаемо их равно-

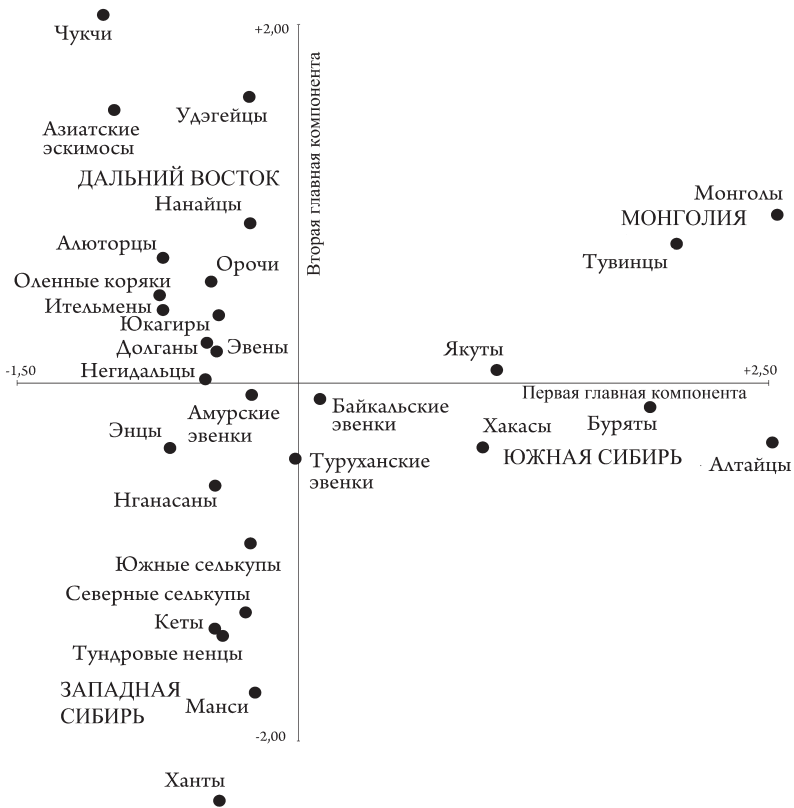


Рис. 97. Результаты статистической обработки мотивного состава 30 фольклорных традиций Сибири и Центральной Азии методом факторного анализа, первая и вторая главные компоненты. 1 ГК — 12,6 %, 2 ГК — 8,3 % информации.

Fig. 97. The results of computing the motifs present in 30 folklore traditions of Siberia and Central Asia, the first (12,6 % of the information) and the second (8,3 % of the information) principal components of factor analysis.

мерное распределение по всей территории южнее Сахары. В некоторых случаях это распределение оказывается все же неравномерным (в частности, койсаны несколько отличаются от других групп), однако подобные отклонения столь редки, что на статистику практически не влияют.

Большинство же рассмотренных мотивов, напротив, попали в Африку гораздо позже, когда уже выделились не только главные языковые макросемьи, но и их основные ветви. Эти новые мотивы внеафриканского происхождения не имели связей с актуальной мифологией, были этнически неспецифичны и потому способны легко преодолевать этноязыковые границы. Их распределение в Африке можно сравнить с распределением мотивов европейской волшебной сказки у современных американских индейцев.

Таким образом, материалы сравнительной фольклористики и мифологии мало помогают изучению африканской истории, если иметь в виду взаимоотношения отдельных сообществ внутри континента. Возможно, что какие-то закономерности еще удастся выявить, но для этого база данных должна быть существенно расширена. Пока же из распределения мотивов некоторую историческую информацию можно выделить лишь в немногих случаях, которые на общую статистику мало влияют.

Самая очевидная тенденция — наличие на юге Африки приключенческо-трикстерских мотивов, имеющих ближайшие параллели в Кении и Танзании. Как говорилось, это обстоятельство можно связать с продвижением восточно-африканских скотоводов на юг около рубежа новой эры. Другая тенденция — отсутствие некоторых мотивов в области тропических лесов между восточной Нигерией и центральными районами ДР Конго, при том что эти мотивы хорошо известны как к западу, так и к востоку от данного ареала. Например, африканская часть ареала мотива «расступившиеся воды» разделена лакуной в пределах восточной Нигерии, Камеруна, Габона и западной части бассейна Конго (рис. 53). Похожая лакуна есть на картах распространения мотива ложной вести (рис. 12, 13, 15) и образа зайца-трикстера (рис. 25).

Такие особенности могли возникнуть под влиянием субстрата — не койсанского, как в Восточной и Южной Африке, а пигмейского. Они могли быть также характерны для предков банту, а затем утрачены по мере расселения банту по Восточной и Южной Африке, однако в этом случае непонятна причина появления множества фольклорных аналогий, связывающей Восточную Африку с Западной в обход западной части бассейна Конго, Габона и Камеруна.

Пока подобных закономерностей обнаружено мало, и главный результат проведенного исследования в другом. Сопоставление африканского фольклора с фольклором Евразии позволяет определить

место континента в мировой информационной сети на разных этапах ее формирования. Обработка фольклорных материалов показывает, что с тех пор как Сахара перестала быть непреодолимым препятствием для контактов с Евразией, Африка южнее Сахары подвергалась значительному воздействию внеафриканских культур, причем многие связи могут относиться к эпохе, совершенно не освещенной письменными источниками. Этот процесс не был симметричным: приключенческо-трикстерские мотивы африканского происхождения Сахару почти не преодолевали.

Степень проникновения «бродячих» фольклорных сюжетов на периферию Нуклеарной Евразии можно рассматривать как меру интенсивности межрегиональных связей. Обработка данных показывает, что для Африки южнее Сахары эта интенсивность была лишь ненамного меньшей, чем для Северной и Северо-Восточной Сибири, хотя значительно более слабой, чем для Южной Сибири (см. таблицу).

Таблица 1

**Результаты обработки избранных евразийских и африканских традиций (выделены курсивом) методом факторного анализа, первая главная компонента.**

Table. 1

**The results of computing the motifs of the selected Eurasian and African (cursive) traditions, factor analysis, first principle component.**

Приключенческие и трикстерские мотивы		Космологические и этиологические мотивы	
1	2	3	4
Норвежцы (106)	1,70	Буряты (88)	2,51
Испанцы (84)	1,46	Чуваши (77)	2,35
Латыши (89)	1,46	Латыши (43)	1,18
Поляки (64)	1,15	Северные селькупы (68)	1,03
Тувинцы (95)	1,07	Чукчи (86)	0,82
Узбеки (96)	1,01	Тувинцы (63)	0,77
Чуваши (139)	0,80	Поляки (58)	0,67
Арабы Леванта (93)	0,74	Ингуши (34)	-0,04
Буряты (75)	0,63	Арабы Леванта (24)	-0,34



Ингуши (74)	0,29	Норвежцы (14)	-0,45
Азербайджанцы (50)	-0,01	Испанцы (21)	-0,49
Северные селькупы (44)	-0,22	Узбеки (18)	-0,52
Чукчи (88)	-0,38	<i>Манден, бамбара</i> (28)	-0,54
Ветхий Завет (13)	-0,69	<i>Гого, зарамо</i> (22)	-0,60
<i>Шона</i> (29)	-0,86	<i>Фанг, бубе, булу</i> (33)	-0,61
<i>Гого, зарамо</i> (36)	-0,88	Ветхий Завет (15)	-0,65
<i>Конго</i> (51)	-0,94	<i>Моси, мампруси</i> (21)	-0,66
<i>Манден, бамбара</i> (36)	-1,00	<i>Хауса</i> (17)	-0,67
<i>Фанг, бубе, булу</i> (30)	-1,01	<i>Шона</i> (32)	-0,69
<i>Бемба, ламба</i> (26)	-1,04	Азербайджанцы (33)	-0,71
<i>Моси, мампруси</i> (56)	-1,06	<i>Конго</i> (34)	-0,73
<i>Хауса</i> (48)	-1,07	<i>Бура, марги</i> (34)	-0,75
<i>Бура, марги</i> (42)	-1,13	<i>Бемба, ламба</i> (40)	-0,86

1, 3. Этнические группы (в скобках — число мотивов соответствующей категории, зарегистрированное для данной традиции). 2, 4. Полученные в результате обработки условные показатели, указывающие на относительное сходство / различие традиций.

1, 3. Ethnic groups (in parentheses: number of motifs of the given tradition registered for the corresponding category of motifs). 2, 4. Results of computing that demonstrate the degree of similarity between the traditions.

Из таблицы видно, что в случае с приключенческо-трикстерскими мотивами традиции Нуклеарной Евразии противопоставлены как северосибирским, так и африканским. Чукчи и северные селькупы лишь немного ближе азербайджанцам и ингушам, чем шона Зимбабве или гого Танзании. Различия между северосибирскими и африканскими традициями находятся примерно на том же уровне, что и различия между северосибирскими и более южными евразийскими традициями. (Разумеется, это не значит, что чукотский фольклор похож на африканский. Просто отличия северосибирских традиций от африканских отражают другие главные компоненты факторного анализа, данные по которым в таблицу

не включены.) Подчеркнем, что северосибирские традиции отличны от более южных прежде всего за счет наличия в них мотивов, которых нет в Нуклеарной Евразии, тогда как африканские — в основном по причине отсутствия в них многих мотивов, которые для Нуклеарной Евразии характерны.

Для этиологических мотивов противопоставление Нуклеарной Евразии остальным регионам мира не столь релевантно, здесь представлены разные космологические системы, которые не более и не менее разработаны, чем космологии в других регионах Евразии и Америки. Однако африканские космологии, как неоднократно подчеркивалось, разработаны относительно слабо. Можно полагать, что именно поэтому при обработке космологических и этиологических мотивов различия между отдельными африканскими традициями минимальны и несравненно менее значительны, чем различия между отдельными евразийскими традициями. К африканским традициям примыкают те евразийские, в которых древние космологии утрачены, а в фольклоре господствуют приключенческо-трикстерские мотивы, учтенные в указателе АТУ, и «трансевразийские» космологические мотивы, лишенные этнической специфики и не связанные с актуальными верованиями [Березкин 2006б; 2008в; 2010в; Berezkin 2010f]. Таковы азербайджанцы, узбеки, норвежцы (имеется в виду поздний фольклор, а не «Эдда»), арабы Леванта, испанцы.

«Ветхий Завет» занимает пограничное положение между евразийскими и африканскими традициями. Отчасти это вызвано небольшим числом мотивов, которые удастся из него выделить: отсюда близкое к нейтральному положение между крайними позициями. Вместе с тем библейская мифология действительно обнаруживает значительные африканские связи, и о некоторых из них говорилось выше.

\* \* \*

В современной культурной антропологии исследования с целью исторической реконструкции встречаются редко, а в фольклористике их почти вовсе нет. Как уже было сказано, первым исследователем, которого африканский фольклор интересовал в этом ключе, был Джеймс Фрэйзер, причем его внимание привлекали не внутриафриканские параллели, а аналогии между Африкой и другими регионами мира. Учитывая относительные монотонность и бедность наборов фольклорных мотивов в Африке южнее Сахары, спе-

циалистов вряд ли можно упрекнуть в невнимании к фактам: для исторических реконструкций африканский фольклор есть материал крайне неблагодарный.

Однако на фоне данных по мировому фольклору эта специфика Африки как раз интересна. Если мифология и фольклор народов, населяющих Нагаленд, Эвенкию, Калифорнию или Гвиану, богаче мифологии народов Ганы или Зимбабве, то для этого должны быть причины. Трудно утверждать наверняка, что такой причиной стала замедленность общего социально-экономического развития территорий южнее Сахары на протяжении последних десятков тысяч лет, явившаяся в свою очередь следствием неблагоприятных ландшафтно-климатических условий и продолжительной изоляции от остального мира. Однако исключать возможность такой зависимости вряд ли следует.

В начале книги было объяснено, что именно ее автор понимает под «мотивом» и соответственно какого рода тексты окажутся в сфере нашего внимания. Теперь, в заключение, следует, вероятно, подчеркнуть еще раз, что под «фольклором» в книге имелись в виду не народная культура вообще и даже не любые устные тексты. Речь шла исключительно о повествованиях, в которых можно выделить устойчивое ядро, воспроизводимое вновь и вновь в разных традициях. Песни, исторические легенды, былички, загадки — все это, за редкими исключениями, нас не интересовало, как не интересовали и тексты любых других жанров, если они плохо поддаются сюжетной типологизации на региональном уровне. Соответственно вывод о бедности африканского фольклора по сравнению с сибирским или индейским касается только данного узкого аспекта культуры, а не проявлений народной культуры вообще. Утверждать, что последняя в Африке бедна и невыразительна, было бы просто нелепо.

Заканчивая книгу, еще раз повторю уже сделанную оговорку: сделанные выводы требуют обсуждения и проверки. Если археология, генетика и лингвистика станут развиваться и дальше, а база данных по фольклору и мифологии мира будет пополняться столь же интенсивно, как за последние 20 лет, через какое-то время эту книгу наверняка придется серьезно переработать.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамян Л. 1983. Первобытный праздник и мифология. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР. 232 с.

Арутюнян С.В. 2007. Мифы и легенды древней Армении. Ереван: Аревик. 256 с.

Багрий А.В. 1930. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Т. 1. Баку: Изд-во АзГНИИ. 303 с.

Березкин Ю.Е. 1988. Древнее земледелие и современная мифология: корреляция ареалов // Экология американских индейцев и эскимосов. М.: Наука. С. 257–276.

Березкин Ю.Е. 1989. Становление земледелия: взгляд американиста // Вестник древней истории 1. С. 114–117.

Березкин Ю.Е. 2002. Смех в фольклорных текстах индейцев Америки // Смех: истоки и функции. СПб.: Наука. С. 82–103.

Березкин Ю.Е. 2003а. Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии 2 (14). С. 94–105.

Березкин Ю.Е. 2003б. Трикстер Кролик: Иконография майя и фольклор индейцев североамериканского Юго-Востока // Древние цивилизации Старого и Нового Света: Культурное своеобразие и диалог интерпретаций. М.: Издательство Ипполитова. С. 53–59.

Березкин Ю.Е. 2004. Трикстер как серия эпизодов // Studia ethnologica. Труды факультета этнологии. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге. С. 98–165.

Березкин Ю.Е. 2006а. Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем – Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии 3 (27). С. 112–122.

Березкин Ю.Е. 2006б. До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // Культура Аравии в азиатском контексте. СПб.: МАЭ РАН. С. 225–249.

Березкин Ю.Е. 2008а. Мотив «журавли и пигмеи» в контексте представлений о мироздании в мифологиях Северной Евразии и Америки // Годишник на Асоциация “ОНГЪЛ” , т. V, “Этнология на пространството”, год. 5, ч. 2, 2007. София: ИИК “РОД”, 2008. С. 88–108.

Березкин Ю.Е. 2008б. Сибирско-саамские связи в области мифологии на фоне сюжета ATU 480 // *Natales grate numeras?* Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 119–143.

Березкин Ю.Е. 2008в. Африканский Ветхий Завет и азиатское «народное христианство»? // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М.: РГГУ. С. 222–257.

Березкин Ю.Е. 2009а. Мифология Африки: ареальное распределение мотивов // *Живая старина*. № 2: С. 43–45.

Березкин Ю.Е. 2009б. Фольклор и мифология Африки в свете представлений о прародине человека // *Вестник РГГУ*. № 9. С. 18–43.

Березкин Ю.Е. 2009в. Ворон и змей (альтернативные объяснения смертности человека) // Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб.: МАЭ РАН. Кн. 1. С. 14–16.

Березкин Ю.Е. 2010а. Мифологические объяснения смертности человека и проблема происхождения на-дене // *От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки*. СПб.: МАЭ РАН. С. 7–50.

Березкин Ю.Е. 2010б. Из мифологии алгонкинов и атапасков. К реконструкции этнокультурной истории Северной Америки // *Открытие Америки продолжается*. СПб.: МАЭ РАН. Вып. 4. С. 6–96.

Березкин Ю.Е. 2010в. Рыба и бык: зооморфная опора земли в фольклоре Евразии // *Годишник на асоциация «Онгъл»*. № 7. С. 144–169.

Булатова А.Г. 2003. Ругульцы в XIX — начале XX в. М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 280 с.

Бурлак С.А. 2011. Происхождение языка. М.: Астрель. 463 с.

Вавилов Н.И. 1987а. Пять континентов. Л.: Наука. 213 с.

Вавилов Н.И. 1987б. Закон гомологических рядов в наследственной изменчивости. Л.: Наука. 260 с.

Вельгус В.А. 1978. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов. М.: Наука. 302 с.

Вениаминов И.Е. 1840. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб.: Издано иждивением Российско-Американской компании. Ч. 2. 415 с.

Вишняцкий Л.Б. 2008. Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и причины верхнепалеолитической революции. СПбГУ. 249 с.

Вишняцкий Л.Б. 2010. Неандертальцы: История несостоявшегося человечества. СПб.: Нестор-История. 312 с.

Гринин Л.Е., Коротаев А.В. 2012. Вождества и их аналоги: к типологии среднесложных обществ // Политическая антропология традиционных и современных обществ. Владивосток: Дальневосточный федеральный университет. С. 92–123.

Грум-Гржимайло А.Г. 1986. В поисках растительных ресурсов мира. Л.: Наука. 152 с.

Давыдов Г.И. 2010. Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова писано сим последним. СПб.: печатано в Морской Типографии. Ч. 1. 287 с.

Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. 1994. Български фолклорни приказки. Каталог. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски». 827 с.

Деревянко А.П. 2009. Переход от среднего к верхнему палеолиту и проблема формирования *Homo sapiens sapiens* в Восточной, Центральной и Северной Азии. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 328 с.

Деревянко А.П. 2010. Три сценария перехода от среднего к верхнему палеолиту. Сценарий третий: переход к верхнему палеолиту в Африке и проблема заселения Евразии человеком современного антропологического типа // Археология, этнография и антропология Евразии 2(46). С. 2–29.

Деревянко А.П. 2011. Формирование человека современного анатомического вида и его поведения в Африке и Евразии // Археология, этнография и антропология Евразии. № 3 (47). С. 2–31.

Замалетдинов Л.Ш. 1992. Татарские народные сказки. Казань: Татарское книжное издательство. 287 с.

Кербелите Б. 2001. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб.: Европейский дом. 605 с.

Козинцев А.Г. 2003. От среднего палеолита к верхнему: адаптация и ассимиляция (сунгирская проблема на новом этапе изучения) // Археология, этнография и антропология Евразии. № 1 (13). С. 58–64.

Козинцев А.Г. 2004. Сунгирь: старый спор, новые аргументы // Археология, этнография и антропология Евразии. № 1 (17). С. 19–27.

Крюкова В.Ю. 2012. О гонурских тюльпанах // Труды Маргянской археологической экспедиции. М.: ИЭА РАН. Т. 4. С. 222–237.

Мелетинский Е.М. 1982. Культурный герой // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия. Т. 2. С. 25–28.

Назарянц О. 1878. Суеверия. Тифлис: Типография И. Мартиросянца. Ч. 1. 84 с.

Неклюдов С.Ю. 1980. Небесный охотник в мифах и эпосе тюркомонгольских народов // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. М. Ч. 1. С. 145–155.

Никифоров А.И. 1961. Северно-русские сказки в записях А.И. Никифорова. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 386 с.

Рифтин Б.Л. 1987. Мифологические предания в современных записях (перевод Б.Л. Рифтина) // Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Изд. 2. М.: Наука. С. 357–371.

Рыбкин Р.Л. 1975. Сказки и мифы народов Филиппин. М.: Наука. 429 с.

Святский Д.О. 1961. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. М.: Государственное издательство физико-математической литературы. Вып. 7. С. 75–128.

Сенько О.В., Березкин Ю.Е., Боринская С.А., Козьмин А.В., Кузнецова А.В. 2010. Исследование фольклорно-мифологических традиций с использованием метода интеллектуального анализа данных // Открытие Америки продолжается. СПб.: МАЭ РАН. Вып. 4. С. 97–198.

Стеблин-Каменский М.И. 1963. Старшая Эдда. Древнескандинавские песни о богах и героях. М.; Л.: Изд-во АН СССР. С. 181–213.

Степанян Н.С. 1971. Декоративное искусство средневековой Армении. Л.: Аврора. 61 с.

СУС 1979. Сравнительный указатель сюжетов. Восточно-славянская сказка / Составители Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука. 437 с.

Третьяков П.И. 1871. Туруханский край, его природа и жители. СПб.: Императорское Русское Географическое Общество. 316 с.

Фрэзер Дж.Дж. 1985. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политиздат. 511 с.

Abrahamsson H. 1951. The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala: Theological Faculty of the University of Uppsala. 179 p.

Adelaar A. 2009. Towards an integrated theory about the Indonesian migrations to Madagascar // Ancient Human Migrations. Salt Lake City: The University of Utah Press. P. 149–172.

Adelaar A. 2012. Malagasy phonological history and Bantu influence // Oceanic Linguistics. Vol. 51 (1). P. 123–159.

Antoni K.J. 1982. Der weisse Hase von Inaba. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 421 s.

Barham L., Mitchell P. 2008. The First Africans. African Archaeology from the Earliest Tool Makers to Most Recent Foragers. Cambridge: Cambridge University Press. 601 p.

Barker G. 2002. Transition to farming and pastoralism in North Africa // Examining the Farming / Language Dispersal Hypothesis. Cambridge U.K.: McDonald Institute. P. 151–162.

Basset R. 1910. Recherches sur la Religion des Berbères. P.: Ernest Leroux. 52 p.

Bellwood P. 1997. Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago. Revised edition. Honolulu: University of Hawai'i Press. 384 p.

Berezkin Yu. 2004. Southern Siberian – North American Links in Mythology // Acta Americana. Vol. 12 (1). P. 5–27.

Berezkin Yu. 2007. Dwarfs and cranes. Baltic Finnish mythologies in Eurasian and American perspective (70 years after Yriö Toivonen) // Folklore (Tartu). Vol. 36. P. 75–96.

Berezkin Yu. 2009a. Out of Africa and further along the Coast (African - South Asian – Australian mythological parallels) // Cosmos: The Journal of Traditional Cosmology Society (Edinburgh). Vol. 23 (1). P. 3–28.

Berezkin Yu. 2009b. Why are People Mortal? World Mythology and the «Out-of-Africa» Scenario // Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach, ed. by Peter N. Peregrine, Ilia Peiros, and Marcus Feldman. Salt Lake City: The University of Utah Press. P. 242–264.

Berezkin Yu. 2010a. Tricksters trot to America. Areal distribution of folklore motifs // Folklore (Tartu). Vol. 46. P. 25–142.

Berezkin Yu. 2010b. The emergence of the first people from the underworld: Another cosmogonic myth of a possible African origin // New Perspectives on Myth. Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology. Ravenstein: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie. P. 109–125.

Berezkin Yu. 2010c. From Africa and back: some areal patterns of mythological motifs // Mother Tongue, Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory. Vol. 15. P. 1–67.

Berezkin Yu. 2010d. Selecting separate episodes of the peopling of the New World: Beringian – Subarctic – Eastern North American folklore links // Anthropological Papers of the University of Alaska. Vol. 5 (1–2). P. 257–276.

Berezkin Yu. 2010e. The Pleiades as openings, the Milky Way as the path of birds and the girl on the Moon: cultural links across Northern Eurasia // Folklore (Tartu). Vol. 44. P. 7–34.

Berezkin Yu. 2010f. Spoiled creation: European folk beliefs and Asian mythologies // Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies. Vol. IV (2). P. 7–35.

Berezkin Yu. 2011. Out-of-Africa hypothesis and areal patterns of cosmological motifs // Acta Americana. Vol. 17 (1). P. 5–22.



- Bernus E., ag-Sidiyene E. 1989. Étoiles et constellations chez les nomads // *Awal: Cahiers d'Études Berberes*. Vol. 5. P. 141–153.
- Bødker L. 1957. *Indian Animal Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 144 p.
- Byrd B.F. 2005. Reassessing the emergence of village life in the Near East // *Journal of Archaeological Research*. Vol. 13 (3). P. 231–290.
- Bonwick J. 1870. *Origin of the Tasmanians*. L.: Sampson Low, Son, & Marston. 304 p.
- Breunig P., Franke G., Nüsse M. 2008. Early sculptural traditions in West Africa: new evidence from the Chad Basin of north-eastern Nigeria // *Antiquity*. Vol. 82 (316). P. 423–437.
- Bundy R.C. 1919. Folk-tales from Liberia (in abstract) // *Journal of American Folklore*. Vol. 32 (125). P. 406–427.
- Burney D.A., Burney L.P., Godfrey L.R., Jungers W.L., Goodman S.M., Wright H.T., Jull A.J.T. 2004. A chronology for late prehistoric Madagascar // *Journal of Human Evolution*. Vol. 47. P. 25–63.
- Casey J. 2005. Holocene occupation of the forest and savanna // *African Archaeology. A Critical Introduction*. Madden (MA), Oxford, Carlton (Australia): Blackwell Publishers. P. 225–248.
- Chirikure S., Pikirayi I. 1998. Inside and outside the dry stone wall; revisiting the material culture of Great Zimbabwe // *Antiquity*. Vol. 82 (318). P. 976–993.
- Clement C.R., Cristo-Araújo M. de, Coppens d'Éechebrugge G., Alves-Pereira A., Picanço-Rodrigues D. 2010. Origin and domestication of native Amazonian crops // *Diversity*. Vol. 2. P. 72–196.
- Connor G. 2004. *Forgotten Africa. An introduction to its archaeology*. L., N.Y.: Routledge. 193 p.
- Crooke W. 1908. Some notes on Homeric folk-lore // *Folk-Lore*. Vol. 19 (2). P. 153–189.
- Derenko M., Malyarchuk B., Grzybowski T., Denisova G., Dambueva I., Perkova M., Dorzhu C., Luzina F., Lee H.K., Vanecek T., VILLEMS R., Zakharov I. 2007. Phylogeographic analysis of mitochondrial DNA in Northern Asian populations // *The American Journal of Human Genetics*. Vol. 81. P. 1025–1041.
- d'Huy, Julien. 2012. Le motif de Pygmalion: origine afrasienne et diffusion en Afrique // *Sahara*. Vol. 23. P. 49–58.
- Dillehay T.D., Kaulicke P., Maggard G., Netherly P.J., Piperno D., Rossen J., Stackelbeck K., Verano J.W. 2011. *From Foraging to Farming in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press. 361 p.
- Dillehay T.D. et al. 2012. Chronology, mound-building and environment at Huaca Prieta, coastal Peru, from 13 700 to 4000 years ago // *Antiquity*. Vol. 86 (331). P. 48–70.

Donohue M., Denham T. 2010. Farming and language in island Southeast Asia // *Current Anthropology*. Vol. 51 (2). P. 223–256.

Donohue M., Denham T. 2012. Languages and genes attest different histories in Island Southeast Asia // *Oceanic Linguistics*. Vol. 50 (2). P. 536–542.

Ducos P. 1993. Proto-élevage et élevage au Levant sud au VII<sup>e</sup> millénaire B.C. Les données de la Damascène // *Paléorient*. Vol. 19 (1). P. 153–173.

Eberhard W. 1937. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. 437 s.

Ehrenberg E. 2002. The rooster in Mesopotamia // *Leaving no Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East in honor of Donald P. Hansen* / Ed. by Erica Ehrenberg. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. P. 20–62.

El-Shamy H.M. 2004. Types of the Folktale in the Arab World. Bloomington: Indiana University Press. 1255 p.

Eriksson A. et al. 2012. Late Pleistocene climate change and the global expansion of anatomically modern humans // *PNAS*. Vol. 109 (40). P. 16089–16094.

Erickson D.L., Smith B.D., Clarke A.C., Sandweiss D.H., Tuross N. 2005. An Asian origin for a 10,000-year-old domesticated plant in the Americas // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 102 (51). P. 18315–18320.

Fleisher J.B. 2010. Swahili Synoecism: rural settlements and town formation on the Central East African Coast, A.D. 750–1500 // *Journal of Field Archaeology*. Vol. 35 (3). P. 265–282.

Garcea E.A.A. 2004. An alternative way towards food production: the perspective from the Libyan Sahara // *Journal of World Prehistory*. Vol. 18 (2). P. 107–154.

Geertz C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. N.Y.: Basic Books. 470 p.

Germonpré M., Sablin M.V. et al. 2009. Fossil dogs and wolves from Palaeolithic sites in Belgium, the Ukraine and Russia: osteometry, ancient DNA and stable isotopes // *Journal of Archaeological Science*. Vol. 36: 473–490.

Gifford-Gonzalez D. 2005. Pastoralism and its consequences // *African Archaeology. A Critical Introduction*. Madden (MA), Oxford, Carlton (Australia): Blackwell Publishers. P. 187–224.

Gignoux C.R., Henn B.M., Mountain J.L. 2011. Rapid, global demographic expansions after the origins of agriculture // *PNAS (Proceedings of the National Academy of Science)*. Vol. 108 (15). P. 6044–6049.

Gilhodes P.Ch. 1908. *Mythologie et religion des Katchins (Birmanie)* // *Anthropos*. Vol. 3 (4). P. 672–699.

Gonzenbach L. 2004. Beautiful Angiola. The Great Treasury of Sicilian Folk and Fairy Tales. N.Y., L.: Routledge. 364 p.

Gregor T.A., Tuzin D., eds. 2001. Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 392 p.

Grinin L., Korotayev A. 2011. Chiefdoms and their analogues: alternatives of social evolution at the societal level of medium cultural complexity // *Social Evolution and History*. Vol. 10 (1). P. 276–334.

Hagar S. 1906. Cherokee star-lore // *Boas Anniversary Volume*. N.Y.: G.E. Stechert. P. 354–366.

Haour A. 2003. One hundred years of archaeology in Niger // *Journal of World Prehistory*. Vol. 17 (2). P. 181–234.

Hassan F.A. 2003. Archaeology and linguistic diversity in North Africa // *Examining the Farming / Language Dispersal Hypothesis*. Oxford: Oxbow Books. P. 127–133.

Herrera Ángel L. 1975. Yurupari y las mujeres // *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 18. P. 419–434.

Hildebrand E.A. 2009. The utility of ethnobotany in agricultural origins research // *Current Anthropology*. P. 50 (5). P. 693–697.

Hildebrand E.A., Shea J.J., Grillo K.M. 2011. Four middle Holocene pillar sites in West Turkana, Kenya // *Journal of Field Archaeology*. Vol. 36 (3). P. 181–200.

Honegger M. 2009. Kerma (Soudan) – origine et développement du premier royaume d’Afrique noire // *Archéologie suisse*. Vol. 32 (1). P. 2–13.

Hung H.-C. 2004. A sourcing study of Taiwan stone adzes // *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*. Vol. 24. P. 57–70.

Huysecom E., Rasse M., Lespez L., Neumann K., Fahmy A., Balouche A., Ozainne S., Maggetti M., Tribolo C., Soriano S. 2009. The emergence of pottery in Africa during the tenth millennium cal BC: new evidence from Ounjougou (Mali) // *Antiquity*. Vol. 83 (322). P. 905–917.

Ikeda H. 1971. A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 375 p.

Jackson J.E. 1991. Rituales tukano de violencia sexual // *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 28. P. 25–52.

Jason G. 1970. The Russian criticism of the «Finnish School» in folktale scholarship // *Norveg N.S.* Vol. 14. P. 285–294.

Kesby J.D. 1977. The Cultural Regions of East Africa. L. et al.: Academic Press. 320 p.

Keller I. 1903. Knowledge and theories of astronomy on the part of the Isubu Natives of the Western Slopes of the Cameroon Mountains, in German West Africa (Kamerun) // *Journal of the Royal African Society*. Vol. 3 (9). P. 59–61.

- Kroeber A.L. 1923. *Anthropology*. N.Y.: Harcourt, Brace. 523 p.
- Kronenberg A. 1958. *Die Teda von Tibesti. Horn – Wien: Verlag Ferdinand Berger*. 160 s.
- Kühn A. 1936. *Sonne und Mond in der Mythen der Indochinesen // Artibus Asiae*. Vol. 6 (1–2). P. 73–90.
- Lachance J., Vernot B., Elbers C.C., Ferwerda B., Froment A., Bodo J.M., Lema G., Fu W., Nyambo T.B., Rebbeck T.R., Zhang K., Akey J.M., Tishkoff S.A. 2012. Evolutionary history and adaptation from high-coverage whole-genome sequences of diverse African hunter-gatherers // *Cell*. Vol. 150 (3). P. 457–469.
- Lane P., Ashley C., Seitsonen O., Harey P., Mire S., Odede F. 2007. The transition to farming in eastern Africa: new faunal and dating evidence from Wadh Lang'oo and Usenge, Kenya // *Antiquity*. Vol. 81 (311). P. 62–81.
- Le Quellec J.L. 2009. Rock art and cultural responses to climatic changes in the Central Sahara during the Holocene // *Exploring the Mind of Ancient Man*. New Dehli: Research Indian Press. P. 173–188.
- Lombard M., Phillipson L. 2010. Indications of bow and stone-tipped arrow use 64 000 years ago in KwaZulu-Natal, South Africa // *Antiquity*. Vol. 84 (325). P. 635–648.
- Luomala K. 1940. *Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun*. Honolulu: Berenice P. Bishop Museum. Bulletin 168. 58 p.
- Luomala K. 1965. Motif A728: Sun caught in snare and certain related motifs // *Fabula*. Vol. 6 (3). P. 213–252.
- MacDonald K.C., Edwards D.N. 1993. Chickens in Africa // *Antiquity*. Vol. 67 (256). P. 584–590.
- Mahieu W. de. 1973. Le temps dans la culture Komo // *Africa*. Vol. 43 (1). P. 2–17.
- Matthews R. 2002. Zebu: harbingers of doom in Bronze Age western Asia // *Antiquity*. Vol. 76 (292). P. 434–446.
- McIntosh S.L. 1999. Floodplains and the development of complex society: comparative perspectives from the West African semi-arid tropics // *Complex Polities in the Ancient Tropical World*. Arlington: American Anthropological Association. P. 151–165.
- Meek C.K. 1931. *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria*. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 548 p.
- Mellars P. 2006. Why did modern human populations disperse from Africa ca. 60,000 years ago? A new model // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. Vol. 103. P. 9381–9386.
- Metspalu M. 2004. *Through the Course of Prehistory in India: Tracing the mtDNA Trail*. Tartu: Estonian Biocenter. 138 p.

Moore J.H. 1994. Putting anthropology back together again: the ethnogenetic critique of cladistic theory // *American Anthropologist*. Vol. 96 (4). P. 925–948.

Neumann K., Hildebrand E. 2009. Early bananas in Africa: the state of the art // *Ethnobotany Research and Applications*. Vol. 7. P. 353–360.

Nicholson S.E., Flohn H. 1980. African environmental and climatic changes and the general atmospheric circulation in Late Pleistocene and Holocene // *Climatic Change*. Vol. 2. P. 313–348.

Nicolas F. 1957. Vocabulaires ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est // *Anthropos*. Vol. 52 (1–2). P. 49–64.

Ovodov N.D., Crockford S.J., Kuzmin Ya.V., Higham T.F.G., Hodgins G.W.L. et al. 2011. A 33,000-year-old incipient dog from the Altai mountains of Siberia: evidence of the earliest domestication disrupted by the Last Glacial Maximum // *Plos ONE*. Vol. 6 (7): e22821. doi:10.1371/journal.pone.002281.

Parsons E.C. 1922. Die Flucht auf den Baum // *Zeitschrift für Ethnologien*. Bd 54 (1). S. 1–29.

Pearsall D.M. 2008. Plant domestication and the shift to agriculture in the Andes // *Handbook of South American Archaeology*. N.Y.: Springer. P. 105–120.

Petraglia M.D., Haslam M., Fuller D.Q., Boivin N., Clarkson C. 2010. Out of Africa: new hypotheses and evidence for the dispersal of *Homo sapiens* along the Indian Ocean rim // *Annals of Human Biology*. Vol. 37 (3). P. 288–311.

Phillipson D.W. 2005. *African Archaeology*. Cambridge et al.: Cambridge University Press. 389 p.

Piperno D. 2011. Northern Peruvian Early and Middle Preceramic agriculture in Central and South American contexts // *From Foraging to Farming in the Andes* / Ed. by T.D. Dillehay. Cambridge et al.: Cambridge University Press. P. 275–284.

Piperno D.R., Pearsall D.M. 1998. *The Origin of Agriculture in the Lowland Neotropics*. San Diego et al.: Academic Press. 400 p.

Pleurdeau D., Imalwa E., Déroit F., Lesur J., Veldman A., et al. 2012. «Of Sheep and Men»: earliest direct evidence of caprine domestication in Southern Africa at Leopard Cave (Erongo, Namibia) // *PLoS ONE*. Vol. 7 (7). e40340.

Plug I., Voigt E.A. 1985. *Archaeological Studies of Iron Age communities in South Africa* // *Advances in World Archaeology*. Vol. 4. P. 189–238.

Pugach I., Delfin F., Gunnarsdttir E., Kayser M., Stoneking M. 2013. Genome-wide data substantiate Holocene gene flow from India to Australia // [10.1073/pnas.1211927110](https://doi.org/10.1073/pnas.1211927110).

Radin P. 1934. *The Method and Theory of Ethnology*. N.Y., L.: McGraw-Hill. 278 p.

Rahmann R. 1955. Quarrels and enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula // *Folklore Studies*. Vol. 14. P. 202–214.

Rasmussen M. et al. 2011. An aboriginal Australian genome reveals separate human dispersals into Asia // *Science*. Published Online September 22, 2011.

Reed A.W. 1999. Maori Myths and Legendary Tales. Auckland, Sydney, London, Cape Town: New Holland Publishers. 255 p.

Robbins L.H. 2006. Lake Turkana archaeology: the Holocene // *Ethno-history*. Vol. 53 (1). P. 71–93.

Rodd F.R. 1926. *People of the Veil*. L.: MacMillan. 504 p.

Roots S. 2004. Human Y-Chromosomal Variation in European Populations. Tartu: Estonian Biocenter. 142 p.

Russell N., Düring B.S. 2006. Worthy is the lamb: a double burial at Neolithic Çatalhöyük (Turkey) // *Paléorient*. Vol. 32 (1). P. 73–84.

Schumann O. 1964. El origen del mundo: un cuento Maya-Itzá // *Tlalocán*. Vol. 4 (4). P. 351–352.

Scobie A. 1975. The battle of the pygmies and the cranes in Chinese, Arab, and North American Indian sources // *Folklore*. Vol. 86. P. 122–132.

Sicard H. von. 1965. Perseus und Pygmalion in Afrika // *International Congress for Folk-Narrative Research in Athens*. Athens: University of Athens. P. 498–512.

Smith A.B. 1984. Origins of the Neolithic in the Sahara // *From Hunters to Farmers. The Causes and Consequences of Food Production in Africa*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. P. 84–92.

Smith A.B. 1992. Origins and spread of pastoralism in Africa // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 21. P. 125–141.

Stahl A.B. 1994. Innovation, diffusion, and culture contact: the Holocene archaeology of Ghana // *Journal of World Prehistory*. Vol. 8 (1). P. 51–112.

Thompson S. 1955–1958. *Motif-index of Folk-literature*. Bloomington: Indiana University Press. Vols. 1–6.

Ting N.-T. 1978. *A Type Index of Chinese Folktales in the oral traditions*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 294 p.

Thompson S., Roberts W.E. 1960. *Types of Indic Oral Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 181 p.

Toivonen Y.H. 1937. Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen // *Finnisch-Ugrische Forschungen*. Bd 24 (1–3). P. 87–126.

Urban M. 2010. ‘Sun’ = ‘Eye of the Day’: a linguistic pattern of South-east Asia and Oceania // *Oceanic Linguistics*. Vol. 49 (2). P. 568–594.

Uther H.-J. 2004. *The Types of International Folktales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. Part 1, 619 p. Part 2, 536 p. Part 3, 285 p.

Verbeek L. 2006. Contes de l'inceste, de la parenté et de l'alliance chez les Bemba (République démocratique du Congo). Paris: Éditions Karthala. 501 p.

Viegas J. 2009. Dog domestication likely began in Africa // <http://dsc.discovery.com/news/2009/08/03/dog-domestication.html>

Vishnyatsky L.B. 2005. How many core areas? The «Upper Paleolithic Revolution» on an East Eurasian perspective // *Journal of the Israel Prehistoric Society*. Vol. 35. P. 143–158.

Waterman P.P. 1987. A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 173 p.

Weiss H. 2000. Beyond the Younder Dryas. Collapse as adaptation to abrupt climate change in Ancient West Asia and the Eastern Mediterranean // *Environment Disaster and the Archaeology of Human Response*. Albuquerque: Maxwell Museum of Anthropology. P. 75–98.

Westermann D. 1921. Die Kpelle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J.G. Hindrichs. 552 s.

Wilbert J., Simoneau K. 1970–1992. Folk Literature of South American Indians. Los Angeles: University of California. Vol. 1–22

Xing Gao, Norton C.J. 2002. A critique of the Chinese 'Middle Palaeolithic' // *Antiquity*. Vol. 76. P. 397–412.

Zilhão J. 2006. Genes, fossils and culture. An overview of the evidence for Neanderthal – modern human interaction and admixture // *Proceedings of the Prehistoric Society (Nottingham)*. Vol. 72. P. 1–20.

## УКАЗАТЕЛЬ МОТИВОВ ПО КАТАЛОГУ АВТОРА

- A2C, Лишние солнца — дети главного 85
- A12, Затмения: нападение чудовища 98
- A14, Затмения: отношения Солнца с Луной 98
- A20, Детство Солнца и Луны 99
- A23A, Кто первым увидит солнце 249, 250
- A29, Солнце и Месяц соперничают из-за героя 174, 175
- A29B, Разорванный Месяц 174, 175
- A32, Фигура на лунном диске 99, 101, 102
- A32A, Лунный кролик 101
- A32G, Держался за куст 102
- A32H, Лунное дерево 102
- A33, Солнечный баран 95
- A35, Пятна на лунном диске 99
- A35A, Брошенная в лицо грязь 99, 100
- A36, Бессмертный Месяц 37, 38
- A37, Солнце подвергается нападению 90
- A37A, Спрятавшийся стрелок 90
- A41, Солнце съедает своих детей 72, 81
- A43, Месяц в одном мокасине 264
- B2A, Земля-женщина 122
- B2D, Брак неба и земли 122
- B2E, Земля-мужчина 122
- B2F, Похороненный в голове 120, 121, 276
- B3, Первичное болото 120, 121, 276
- B3A, Первичные воды 120
- B38, Неудачная раскраска 269, 270
- B42, Космическая охота 107, 108
- B42H, Объект охоты — Пояс Ориона 107, 108
- B42L, Ковш — зверь, рукоятка — охотники 110, 112
- B42M, Котелок у второго охотника 112
- B42mm, Хвостун и торопливый 112
- B42N, Орион — один человек 113
- B42R, Пояс Ориона: бегут друг за другом 107
- B46, Семеро звездных братьев 110, 111
- B72, Кукушке не дали воды 262
- B73, У кукушки разные ноги 264
- B77, Низкое небо 122
- B77A, Великан отодвинул небо 126, 127, 223
- B77B, Небо задевали пестом 122, 124, 126, 127, 129, 223
- B86, Вавилонская башня 129, 130
- C29, Подслушанный разговор 88
- C31, Мудрый еж 88
- C35, Космический брак не состоится 88, 89
- C35A, Добрый советчик наказан 87
- E5A, Люди из нижнего мира 136, 137



- Е5аа, Люди выросли как трава 29, 136, 137
- Е5В, Первопредки из нижнего мира 136
- Е5С, Люди с неба 140
- F8, Встреча мужчин и женщин 148, 149
- F9, Опасная женщина 29, 142
- F9А, Зубастое лоно 29, 141
- F38, Женщины и тайное знание 146, 147
- F40В, Мужчина в селении женщин 151
- F45, Амазонки 148
- F64, Инцестуозный родитель 244
- F65, Мнимый покойник 243, 244, 255
- F65А, Мнимый покойник: встреча с любовником 244
- F65В, Мнимый покойник: ест в одиночестве 244
- F70, Жена Потифара 203, 204
- F70В, Месть отвергнутой 203, 204
- F71, Сусанна и старцы 208, 209
- F94, Измена на небе 68
- F97, Запретный плод: люди становятся сексуально зрелыми 53
- G8, Заросшая вырубка 172
- G8В, Рубят дерево достать забравшегося 172
- Н1А, Желавший смерти другому сам в трауре 42, 43
- Н1С, Утопанная могила 66
- Н2, Эгоистичное животное 44, 45
- Н3, Игры в похороны кончаются смертью 50, 51
- Н4, Смена кожи как условие бессмертия 29, 33, 34
- Н4А, Прерванное обновление 33, 34
- Н5, Люди и змеи 69
- Н6В, Эликсир бессмертия пролит на растения 61, 62
- Н6bb, Ложная весть: потерянные предметы 60
- Н6С, Бессмертный ворон 69
- Н7, Персонификация смерти 55, 256
- Н8, Не прошедшие испытания 36, 37
- Н9, Прочное и хрупкое 40, 41
- Н10, Утонувший камень 47, 48
- Н11, Зов бога 38, 39
- Н19, Ворон мешает охотиться 68
- Н31, Человек и светила 52, 276
- Н34В, Река, текущая в обе стороны 128
- Н34D, Съедобное небо 122, 124, 126, 129
- Н34G, Каша из зернышка 127–129
- Н36, Ложная весть (все варианты) 57, 58
- Н36А, Ложная весть: происхождение смерти 57, 58, 60, 66
- Н36аа, Ложная весть: неправильные инструкции 60
- Н36В, Хамелеон предает человека 64
- Н36С, Ящерица предает человека 64
- Н36D, Заяц предает человека 63, 64
- Н36ff, Ворон предает человека 69, 70
- Н36G, Сколько раз трапезовать 59
- Н36Н, Неудачный прыжок (лягушка и смерть) 49, 51
- Н36hh, Лягушка предает человека 64
- Н36I, Коза предает человека 64, 65

- Н41, Собака предает человека 64, 65
- Н46, Доля собаки 128
- Н46А, Собака и колос 128
- Н56, Запретный плод: люди становятся смертными 53
- И1, Громовые птицы 117, 118
- И7, Облачный змей 119
- И21, Обожженные солнцем 92, 93
- И27, Пес страны мертвых 57
- И40, Радужный лук 116
- И41, Радужный змей 115
- И43В, Млечный Путь — змей, рыба 103
- И48, Запертый в преисподней 53
- И50А, Оторванные ноги ездового животного 172, 173
- И51А, Космическое четвероногое 53
- И52, Космическая рыба 53
- И55, Звезды — отверстия 103
- И62, Млечный Путь — река 103
- И69, Небесный помет 103
- И72, Звезды — люди 102
- И82С, Жена Месяца 97
- И85А, Лошади вокруг Полярной звезды 109
- И98А, Плеяды — курица с цыплятами 104, 105
- И100, Плеяды — девушки, женщины 107
- И106, Большая Медведица — один персонаж 108
- И115, Орион и Плеяды 113
- И115А, Орион и Плеяды — мужчина и женщина 113
- И116, Млечный Путь — граница сезонов 103
- И119, Умершие сотрясают землю 53
- И120, Рог изобилия 234
- И124, Большая Медведица — лодка 108
- И23, Поздний сын 156, 157
- И43, Расступившиеся воды
- К25, Небесная жена 178, 179
- К32, Подмененная женщина 178, 181, 216
- К32В, Подруги бросают красавицу
- К32D, Подмененная пасет скот 195, 196
- К33, Живая утопленница 184
- К33А, Братец-козленок 212
- К37, Узнать своего среди одинаковых 189, 190
- К45, Седна (отрубленные пальцы) 203
- К56, Достойная награждена, недостойная наказана 153, 165, 197, 198, 202, 203, 210
- К56А, Недостойная не достигает, достойная достигает цели 198, 202, 203
- К56а4, Не завязывать шнуры 202
- К57, Золушка 210, 211
- К66, Богатыри с различными способностями 189, 191
- К76, Сын-мешок 161, 162
- К77А, Верлиока 220, 222
- К77В, Бременские музыканты 220–222
- К78, Проглоченный извлечен из мизинца 156, 159, 160
- К120, Предотвращенный инцест 212, 213
- Л37В, Подслушанный разговор 192, 193
- Л65А, Сестра-людоедка 173, 174
- Л65В, Собаки-спасители 169, 174, 175
- Л72, Магическое бегство 163, 164

- L72A, Гребень-чаша 164  
L72B, Оселок-гора 164  
L92, Мнимая помощь животного людоеду 172  
L100A, Преследователь бросает превращенного беглеца 279  
L103, Магическое бегство: Атланта 165, 166  
L105, Невидимый крючок 154  
L106, Требование вернуть гарпун 153, 154, 209, 210  
L106A, Разрезанный живот 155, 278  
L106B, За пропажей послана женщина 209, 210  
L108, Волк и козлята 215, 217–220  
L108B, Тонкий голос 218, 219  
L108C, Белая рука 219  
L108E, Дети лисы 219  
L109, Тыква-людоед 278  
L110, Поглотитель 159, 278  
L110A, Порезанное ухо 278  
L113, Вышедшая за оборотня 279  
L115, Совершенный джентльмен 279  
L116, Певунья в мешке 279  
L117, Навязавшийся в спутники 279  
L121, Секрет охотника 172, 173  
M3A, Посчитать обитателей вод 266, 267  
M29B, Животное из семейства псовых в роли трикстера 233  
M29G, Заяц, кролик в роли трикстера 236  
M38, Неумелое подражание 82, 237, 238, 255  
M38A, Подражает свойственникам 238, 241  
M38B, Глупые жены подражают волшебнице 238, 242  
M53, Дичь танцует вокруг охотника 245  
M56B, Принести слезы и шкуры 90  
M62C, Перетягивание каната 280  
M62D, Заяц в подгнившей шкуре 280  
M83, Кто старше? 122, 246, 247, 255  
M83A, Трикстер плачет по умершим детям 247  
M85, Лиса блефует 234, 235  
M91, Дважды покойник 252, 253  
M104, Якобы убитые родственники 72, 81–83, 230  
M105, Якобы убитая мать 72, 83  
M105A, Якобы убитые дети 72, 82, 83  
M109, Хвост в проруби 253  
M109A, Сидящий на льду ждет пищу с неба 255  
M110, Забытая печень 267, 268  
M112, Звери у колодца (птицы копают реку) 257, 258  
M113, Птице запрещено пить 259  
M119, Показанный многократно 257  
M120, Нянька-людоед 256  
M124, Бычий хвост 265  
M127A, Птица смешит лису 251, 252  
M132, Уши вместо сандалий 280  
M134, Башня из волков 130

## УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ ПО СИСТЕМЕ ATU

- 2, The tail-fisher 253  
5, Biting the tree root 264  
34, Wolf dives into the water for reflected cheese 233  
37, The fox as nursemaid for the mother bear 256  
55, The animals build a road (dig well) 258  
56A, The fox threatens to cut down the tree and gets young birds 234  
91, Heart of monkey as medicine 267  
120, The first to see the sunrise 249  
121, Wolves climb on top of one another 130  
123, The wolf and the kids 215  
125, The wolf flees from the wolf's head 221  
126A\*, The frightened wolves 221  
130, Animals in night quarters 220, 221  
175, The tarbaby and the rabbit 264  
210, Rooster, hen, duck, pin, and needle on a journey 220  
210\*, Verlioka 220  
222A, The bat in war between birds and quadrupeds 226  
222B, Quarrel between mouse and sparrow 226  
223, The bird and the jackal 251  
291, Deceptive tug-of-war 280  
311B\*, The singing bag 280  
315A, The cannibal sister 173  
318, The faithless wife 204  
325, The magician and his pupil 190  
409, The girl as wolf 185  
450, Little brother and little sister 185  
480, The kind and the unkind girls 197  
510A, Cinderella 210  
510B, Peau d'asne 210, 212  
613, The two travelers 193  
671, The three languages 193  
883A, The innocent slandered maiden 208  
1004, Hogs in the mud; sheep in the air 266  
1336, Diving for cheese 233  
1537, The corpse killed five times 252  
2028, The devouring animal that was cut open 159

# УКАЗАТЕЛЬ ЭТНО-ЯЗЫКОВЫХ ГРУПП, НЕКОТОРЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ, АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ И ДРЕВНИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ

- Абазины (Северный Кавказ) 176  
Абор (Индия: Аруначал-Прадеш) 103  
Абхазы (Северный Кавказ) 56, 131, 174, 176, 242  
Аварцы (Северный Кавказ) 261  
Агуаруна (Эквадор, Перу) 59  
Адмиралтейства о-ва (Меланезия) 33, 133, 134  
Адыги (Северный Кавказ) 131, 219, 248  
Азербайджанцы 87, 91, 289, 290  
Аймара (Перу, Боливия) 59  
Айну (Япония) 147, 249, 251, 271, 275  
Аквапим (Гана) 129, 130  
Алабама (Алабама) 168  
Албанцы 242  
Алеуты (Аляска) 147, 148, 174, 203  
Алор о-в (восточная Индонезия) 54  
Алтайцы (Сибирь) 53, 202, 252, 263, 264  
Алютиик (Аляска) 53, 147, 148, 203, 271, 272  
Ами (Тайвань) 271, 272  
Ангами — см. нага  
Андаманские о-ва 54  
Ануак (Южный Судан) 47  
Аньи (Кот-д'Ивуар) 122, 148  
Ао нага — см. нага  
Аоба о-в (Меланезия) 82, 83, 216  
Аохенг (Борнео) 133  
Апатани (Индия: Аруначал-Прадеш) 59, 61, 82, 83  
Апачи (Нью-Мексико) 68, 147  
Апаяо (Филиппины) 266  
Арапеш (Новая Гвинея) 148, 150  
Арекуна (Венесуэла) 68  
Арикара (Южная Дакота) 168  
Армяне 59, 67, 119, 131, 205  
Атаял (Тайвань) 36  
Атуот (Южный Судан) 148, 150, 151  
Ацтеки (Мексика) 134, 239  
Ачоли (Уганда) 52, 53, 129  
Ашанти (Гана) 105, 116, 120–122, 129, 130, 134, 138, 248, 249  
Багобо (Филиппины) 271  
Байга (Индия: Чхаттисгархи) 76, 77, 89  
Байнинг (Меланезия) 39  
Баквена (Ботсвана) 53  
Бамбара (Мали) 53, 98, 104, 107, 113, 170, 260, 289  
Банаба о-в (Микронезия) 148  
Банар (Вьетнам) 46, 47, 106, 132  
Банги (Конго, ДР Конго) 103  
Бантик (Сулавеси) 178  
Баруя (Новая Гвинея) 145, 187  
Баса (Камерун) 199  
Бассари (Того) 105

- Батаки (западная Индонезия) 74, 153  
 «Батрахомиомахия» 226  
 Бауле (Кот-д'Ивуар) 84, 98, 105, 120, 122, 238  
 Башкиры 195, 264  
 Бая (Камерун) 120, 170  
 Белорусы 186, 264  
 Бемба (Замбия) 13, 129, 148, 282, 289  
 Бена-лулуа (ДР Конго) 53, 129  
 Берберы (Марокко, Алжир, Тунис) 15, 43, 105, 123, 138, 148  
 «Библия», библейский 53, 129–131, 133, 134, 167, 204, 205, 208, 289, 290  
 Бинджвары 78  
 Бини (Нигерия) 122  
 Бирхор (Индия: Орисса, Западный Бенгал, Махараштра) 76  
 Брибри (Коста-Рика) 134  
 Бобо (Буркина-Фасо) 153, 165, 199  
 Болгары 85, 107, 126, 200, 216, 263, 264  
 Бондеи (Танзания) 141, 161, 238  
 Бондо (Индия: Орисса) 59, 76, 79, 90, 96  
 Бороро (Бразилия: Мату-Гросу) 42  
 Бузиба (Танзания) 118  
 Бука о-в (Соломоновы о-ва) 145  
 Букавак (Новая Гвинея) 103, 107  
 Булу (Экваториальная Гвинея) 238, 289  
 Буна (Индия: Западный Бенгал) 100, 153  
 Бунак (восточная Индонезия) 153  
 Буряты (Сибирь) 114, 179, 182, 219, 248, 285, 288  
 Бухарские арабы 214  
 Бушмены (Намибия, Ангола, Ботсвана) 27, 35, 63, 82, 98, 107, 118, 136, 138, 148, 152, 167, 185, 219, 234, 282  
 Бхатра (Индия: Чхаттисгарх, Махараштра, Орисса) 78, 79  
 Бхуйя (Индия: Орисса, Джарханд) 76, 77, 139  
 Вануату — см. Новые Гебриды  
 «Ветхий Завет» — см. «Библия»  
 Ва (Бирма, Юньнань) 139  
 Ванчо — см. нага  
 Варли (Махараштра) 125  
 Варрау (Венесуэла) 168, 203, 207  
 Вашо (Калифорния, Невада) 46  
 Венгры 126, 176  
 Вепсы 261  
 Вили (ДР Конго — Габон) 103  
 Винту (Калифорния) 134  
 Вонгхибон (Австралия) 79  
 Вичита (Техас, Оклахома) 168  
 Вуте (Камерун) 84  
 Вьеты (Вьетнам) 59, 67, 272  
 Ганда (Уганда) 238  
 Гаро (Индия: Мегхалая) 100, 132, 133, 271  
 Гбайя (ЦАР) 107  
 Гбанди (Либерия) 120, 122  
 Гбунде (Либерия) 105  
 Гереро (Намибия) 138, 194, 234  
 Гильгамеш — «Эпос о Гильгамеше» 36, 70, 139, 205  
 Гого (Кения) 46, 103, 107, 289  
 Гонды (Индия: Мадхья-Прадеш, Махараштра, Андхра-Прадеш) 59, 89, 125, 207  
 Госиюте (Невада) 168  
 Готтентоты — см. хойхой  
 Гребо (Либерия) 129  
 Грузины, грузинский 205, 219  
 Гудинаф о-в (Меланезия) 50

- Дагомба (Гана) *100, 148*  
 д'Антраксто о-ва (Меланезия) *53*  
 Дан западные (Либерия, Кот-д'Ивуар) *120*  
 Даргинцы (Северный Кавказ) *219, 264*  
 Дарды, дардский (Пакистан) *115*  
 Даяки (Борнео) *106*  
 Дера (Новая Гвинея) *124*  
 Диери (Австралия) *139*  
 Джо (Либерия) *103, 105*  
 Джолуо (Кения) *91, 92, 98, 107, 238*  
 Джуанг (Индия: Орисса) *120*  
 Джукун (Нигерия) *95, 96, 98, 105, 159*  
 Денгезе (ДР Конго) *53*  
 Дидинга (Южный Судан) *120, 129*  
 Динка (Южный Судан) *47, 123*  
 Догоны (Мали, Буркина-Фасо) *35, 57, 105, 122, 143*  
 Долганы (Сибирь) *37, 233, 266*  
 Древний Египет, древнеегипетский *57, 95, 98, 103, 120, 122, 126, 155, 167, 205, 278*  
 Древняя Греция, древнегреческий *55–57, 89, 92, 113, 131, 132, 135, 165, 166, 205, 226, 256*  
 Дуала (Камерун) *107*  
 Дума (Габон) *103*  
 Дунсян (Синьцзян, Ганьсу) *217*  
 Египет, египтяне *18, 23, 68, 106, 113, 167, 207, 280*  
 Занде (ДР Конго, ЦАР, Южный Судан) *49, 238, 256, 282*  
 Зигула (Танзания) *141*  
 Зимбабве *23, 24*  
 Зулу (ЮАР) *24, 161, 194, 256, 282*  
 Зярай (Вьетнам) *186*  
 Ибибио (Нигерия) *105, 239*  
 Игбо (Нигерия) *66, 105, 120, 122, 129*  
 Иглулик (Канада) — см. эскимосы  
 Ила (Замбия) *63, 100, 116, 129*  
 Ингалик (Аляска) *231*  
 Ингуши (Северный Кавказ) *176, 288, 289*  
 Индоевропейцы *69, 92*  
 Индуизм *133, 207*  
 Инуит (Канада) — см. эскимосы  
 Ираку (Танзания) *103*  
 Ирамба (Танзания) *159*  
 Ирландцы *113, 185*  
 Исанзу (Танзания) *41, 82, 159, 161, 194, 219, 220*  
 Исоко (Нигерия) *35*  
 Итальянцы *242*  
 Ительмены (Сибирь) *197, 201*  
 Ифе (Нигерия) *209, 210*  
 Ишир — см. чамакоко  
 Йебеколо (Камерун) *238*  
 Йиркалла (Австралия) *144*  
 Кабилы (Алжир) *42, 138*  
 Кадувео (Бразилия: Мату-Гросу-ду-Сул) *44*  
 Кадыякцы — см. альтииик  
 Казахи *219, 221, 231, 264, 266*  
 Кай (Новая Гвинея) *53*  
 Кай о-ва (восточная Индонезия) *153*  
 Калашы — см. дарды  
 Камаюра (Бразилия: Мату-Гросу) *40*  
 Камба (Кения) *159, 219, 220*  
 Каниока (ДР Конго) *148, 149*  
 Капингамаранги о-в (Микронезия) *153*  
 Капсийская культура *19*  
 Караджери (Австралия) *145*  
 Карелы *195, 250, 258*  
 Карены (Бирма) *132, 134*  
 Карок (Калифорния) *147*

- Карьер (Британская Колумбия) 245  
Касна (Гана) 98  
Каска (Юкон, Британская Колумбия) 68  
Каталонцы 100, 280  
Качари (Индия: Ассам, Нагаленд) 157  
Качин (Бирма, Юньнань) 50, 90, 99, 147, 217  
Каян (Борнео) 103  
Квири (Камерун) 47, 82  
Кете (ДР Конго) 53  
Кеты (Сибирь) 66, 100, 176, 177, 202, 264  
Кечуа (Перу, Эквадор, Боливия) 59, 241  
Кига (Руанда) 215, 219  
Кикуйю (Кения) 205, 206  
Китай, китайцы 14, 25, 29, 59, 125, 129, 132, 161, 202, 217, 221, 267, 275  
Кламат (Орегон) 36  
Клемантан (Борнео) 103, 125  
«Кодзики» 42, 90, 153, 155, 163, 165, 166, 266  
Коасати (Алабама) 168  
Комо (ДР Конго) 103  
Конго (ДР Конго, Ангола) 50, 56, 84, 95, 107, 118, 122, 137, 143, 149  
Конды (Индия: Андхра-Прадеш) 78  
Коно (близки ваи, Сьерра-Леоне) 35, 50, 82, 120, 144, 238, 239  
Коно (субэтнос кпелле, Гвинея) 35, 50  
Консо (Эфиопия) 53  
Корейцы 99, 217, 224  
Коряки (Сибирь) 187, 197, 201, 203, 234, 266  
Коса (ЮАР) 57, 103, 118, 234  
Кочити (Нью-Мексико) 249, 251  
Кран (Либерия) 148  
Крачи (Гана) 61, 62, 98, 122  
Куба (ДР Конго) 120, 143, 256  
Кукуруку (Нигерия) 103  
Куна (Панама) 203  
Курды 221  
Кускоквим верхние (Аляска) 231  
Кута (Габон) 84, 98, 148  
Кутенэ (Британская Колумбия, Вашингтон) 46, 68, 172  
Кутубу (Новая Гвинея) 153  
Кучин (Аляска) 68  
Кхаси (Индия: Мегхалая) 100, 106  
Кхмеры 46, 106, 132  
Кхму (Лаос) 132, 133  
Лаади (Конго) 238  
Лаврунг (Сычуань) 171  
Лакандоны (Мексика: Чьяпас) 36  
Лаки (Северный Кавказ) 200  
Лакхер (Индия: Мизорам) 92, 93  
Ланго (Уганда) 103, 238  
Латиняне 113  
Ленду (ДР Конго) 129  
Лепча (Индия: Сикким) 132, 133, 186, 195  
Лети о-ва (восточная Индонезия) 106  
Лиела (Буркина-Фасо) 148, 149  
Лимба (Сьерра-Леоне, Гвинея) 63  
Лису (Юньнань, Сычуань) 132, 133  
Литовцы 71, 87, 171, 195, 240, 258  
Лози (Замбия) 118, 129  
Лоло (Юньнань) 217  
Лома (Либерия) 105, 113, 144  
Лоялти о-ва (Меланезия) 133  
Луба (ДР Конго) 52, 53, 103, 107, 120, 129, 185, 282  
Луба-касаи — см. луба



- Луба-шаба — см. луба  
Лугбара (Уганда) 129  
Луи (Замбия) 63, 129  
Луйя (Кения, Танзания) 36, 37, 118  
Лунда (Ангола) 129, 130  
Луо — см. джолуо  
Лур (Уганда) 33  
Лушей (Индия: Мизорам) 103  
Лхота — см. нага  
Маба (Чад) 82  
Майями (Индиана) 168  
Мака (Парагвай) 148, 177, 240  
Македонцы 86  
Маконде (Танзания, Мозамбик) 53  
Макуа (Мозамбик) 138  
Макуна (Колумбия, Бразилия: Амазонас) 145, 154  
Малави (Малави) 21, 103, 259, 269  
Малайцы (Малайзия) 24, 75, 103  
Малекула о-в (Меланезия) 34, 168  
Малинке (Мали) 104  
Мампруси (Гана) 159, 238, 289  
Мангарева о-в (Полинезия) 187  
Мангбету (ДР Конго) 49, 50, 53  
Манден (Буркина-Фасо) 141, 289  
Манджак (Гвинея-Бисау) 104, 280  
Манжа (ЦАР) 49, 107, 113  
Манканья (Гвинея-Бисау) 82  
Мано (Либерия) 105, 122, 144  
Манси (Сибирь) 40, 42, 53, 240, 250, 263, 264  
Маори (Новая Зеландия) 109  
Мариа (Индия: Махараштра) 96  
Марийцы 242  
Маркизы о-ва (Полинезия) 140  
Марокко, марокканцы 15, 42, 44, 105, 174, 195, 211, 280  
Маршалловы о-ва (Микронезия) 98, 153, 168  
Масаи (Кения, Танзания) 44, 53, 159  
Матако (Аргентина) 148, 232, 240  
Матумби (Танзания) 260  
Маэво о-в (Меланезия) 166  
Мбала (ДР Конго) 129, 130  
Мбум (Камерун, ЦАР) 129  
Мбунду (Ангола) 82, 205, 206  
Мбути — см. пигмеи  
Меджпрат (Новая Гвинея) 139  
Ментавай (западная Индонезия) 74, 93, 103, 139  
Мео (Вьетнам) 132, 134  
Мехинаку (Бразилия: Мату-Гросу) 145  
Микир (Индия: Ассам, Мегхалая) 132  
Микмак (Новая Шотландия) 203, 239  
Минахаса (Сулавеси) 153  
Мири (Индия: Аруначал-Прадеш) 103  
Мишми (Индия: Аруначал-Прадеш) 82, 83, 132  
Мкулве (Танзания) 129, 130  
Молдаване 176, 200  
Монголы 62, 69, 285  
Монгоры (Цинхай, Ганьсу) 217  
Монумбо (Новая Гвинея) 187  
Мордва 180, 195, 217, 261  
Мори (Сулавеси) 42  
Моси (Гана, Буркина-Фасо) 89, 90, 129, 130, 280, 289  
Моту (Новая Гвинея) 158  
Мофу-гудур (Камерун) 161, 205, 206, 238, 256  
Мохаве (Калифорния, Аризона) 46  
Мпонгве (Габон) 103  
Мунданг (Чад, ЦАР) 194, 213, 216  
Муриа (Индия: Чхаттисгарх) 78  
Мурле (Южный Судан) 107, 269

- Мяо (Китай) 125, 126  
 Нага (Индия: Нагаленд) 47, 92, 93, 103, 132, 133, 134, 177, 240, 259, 261  
 Налу (Гвинея, Гвинея-Бисау)  
 Намбиквара (Бразилия: Мату-Гросу) 35  
 Нанайцы (Нижний Амур) 240, 264, 266  
 Нанди (Кения) 103, 118, 269, 270, 272  
 Напо (Эквадор) 59, 240, 241  
 Ндау (Мозамбик) 129, 178, 194, 256  
 Нгала (Конго, ДР Конго) 98, 103, 107  
 Нгаджу (Борнео) 123, 163  
 Нгонго (ДР Конго) 143  
 Негидальцы (Нижний Амур) 266  
 Ненцы (Сибирь) 46, 103, 176, 202, 203, 240, 264  
 Негрито (Филиппины) 54  
 Нзакара (ЦАН) 238, 256  
 Нзема (Гана, Кот-д'Ивуар) 120  
 Ниасцы (западная Индонезия) 123, 249  
 Нивакле (Парагвай) 148  
 Нивхи (Нижний Амур, Сахалин) 266  
 Нколе (Уганда) 118  
 Нкоми (Габон) 84  
 Нкоя (Замбия) 129, 130  
 Нкунду (ДР Конго) 95  
 Новые Гебриды о-ва (Меланезия) 34, 82, 125, 158, 166, 168, 216  
 Норвежцы 240, 288–290  
 Нубийцы (Судан) 50, 51, 63, 123  
 Нунгабуррах (Австралия) 49  
 Нупе (Нигерия) 42, 148  
 Нуэры (Южный Судан) 47, 49, 138  
 Ньиманг (Судан) 63, 66  
 Ньямвези (Танзания) 103, 129, 161  
 Ньянджа (Малави) 194, 196, 209, 210, 219, 256, 259  
 Ньятуру (Танзания) 238  
 Нэ персэ (Орегон, Айдахо) 240, 241, 262  
 Овамбо (Ангола, Намибия) 194  
 Овимбунду — см. мбунду  
 Оджибва (Мичиган, Онтарио) 163, 188, 284, 285  
 Оджибва северные (Онтарио) 148, 163  
 Омаха (Небраска) 225  
 Ораоны (Индия: Джарханд) 78  
 Орочи (Приморье) 59, 240, 266  
 Осетины (Северный Кавказ) 176  
 Осэдж (Арканзас, Оклахома, Миссури) 84, 188  
 Пайван (Тайвань) 125, 140, 168, 180  
 Пайют северные (Невада, Орегон) 168  
 Палау о-в (Микронезия) 153  
 Папаго (Аризона) 134  
 Пардхан (Индия: Мадхья-Прадеш, Махараштра, Андхра-Прадеш) 89, 214  
 Паре (Танзания) 129  
 Паренга (Индия: Орисса) 59  
 Пареси (Бразилия: Мату-Гросу) 225  
 Пахари (Индия: Уттаракханд) 240, 241  
 Персы, персидский 70, 115, 205  
 Пигмеи 23, 27, 49, 53, 84, 98, 120, 122, 137, 143, 182, 237, 238, 274  
 Поляки 258, 288  
 Пуюма (Тайвань) 168  
 Раванг (Юньнань, Бирма) 132, 134, 251  
 Рамкокамекра (Бразилия: Мараньян, Пара) 49  
 “Роман об Александре” 70

- Ронга (Мозамбик) 118, 156, 238  
 Ротсе — см. лози  
 Ротума о-в (Меланезия / Полинезия) 133  
 Румеи 186  
 Румыны 260  
 Русские 147, 174, 194, 195, 211, 240, 242, 264  
 Рутульцы (Северный Кавказ) 109, 110  
 Рюкю о-ва (Япония) 35, 153, 275  
 Саамы 202, 203, 175  
 Саката (ДР Конго) 82, 148  
 Само (Буркина-Фасо) 170, 174, 177, 223  
 Сангихе о-ва (восточная Индонезия) 224  
 Сандаве (Танзания) 27, 113, 136, 137, 238, 239, 282  
 Сан-Кристоваль о-в 133  
 Санталы (Индия: Джарханд, Орисса) 76, 207  
 Сантрокофи (Гана, Того) 138  
 Санье (Кения) 116  
 Сапа (Либерия) 110, 216  
 Сарси (Альберта) 49, 148  
 Сафва (Танзания) 100  
 Сахаптин западные (Орегон, Вашингтон) 241, 262  
 Седанг (Вьетнам) 272  
 Секоя (Колумбия) 35  
 Селькупы (Сибирь) 66, 176, 240, 264, 288, 289  
 Семанги (Малайзия) 75, 79  
 Сенои (Малайзия) 75, 79  
 Сербы 86, 126, 219  
 Серрано (Калифорния) 239  
 Сету (Эстония) 180, 195, 217  
 Словаки 223  
 Сомалийцы (Сомали, Эфиопия) 103, 130, 256  
 Сонгаи (Мали, Буркина-Фасо) 205, 206, 238, 257, 260  
 Сонге (ДР Конго) 53, 107, 148  
 Сонинке (Сенегал, Мали) 205, 206, 280  
 Сора (Индия: Орисса) 59, 76, 77, 79  
 Сорко (Мали) 120, 122  
 Суахили (Танзания) 98, 159, 280  
 Субия (Намибия, Ботсвана) 129, 130, 259, 260  
 Сукума (Танзания) 116, 159  
 Суто (Ботсвана) 107, 118, 257, 278, 282  
 Суто-чвана (Ботсвана) 24, 71, 98, 103, 107, 118, 256  
 Сэлиши береговые (Британская Колумбия, Вашингтон) 68, 172, 240, 284  
 Тагалы (Филиппины) 73, 268  
 Тагиш (Британская Колумбия, Юкон) 49, 68, 242  
 Таджики 61  
 Таи, тайцы 59, 67, 106, 272  
 Тайвань 35, 125, 140, 141, 168, 180, 271, 275  
 Такана (Боливия) 134  
 Такелма (Вашингтон) 44, 259, 261, 262  
 Талган (Британская Колумбия) 42  
 Танна о-в (Меланезия) 158, 168  
 Татары казанские 87  
 Таты (Северный Кавказ) 160  
 Тева (Нью-Мексико) 134  
 Теда (Чад) 98, 100, 101, 108  
 Телеуты (Сибирь) 264  
 Темне (Сьерра-Леоне) 104, 107, 113  
 Тенда (Сенегал, Гвинея) 100, 159, 219  
 Тепеуа (Мексика: Веракрус) 46  
 Тетела (ДР Конго) 148

- Тетум (восточная Индонезия) 50, 103, 139, 153, 186
- Теуэльче (Аргентина) 45, 46, 148
- Тибетцы 171, 195, 223, 240
- Тимор о-в (восточная Индонезия) 50, 54, 120, 139, 153, 186, 212
- Тлинкиты (Аляска) 182, 243, 248, 249
- Тоба (Аргентина) 148, 150
- Тода (Индия: Тамилнаду) 96
- Тонга (Замбия) 116, 118, 129
- Тонкава (Техас) 245
- Тораджа (Сулавеси) 9, 33, 46, 47, 73, 74, 93, 153
- Тсонга (Мозамбик) 83, 116, 238, 282
- Туамоту о-ва (Полинезия) 133, 134
- Туареги (Алжир, Мали, Нигер) 105, 106, 108, 113, 171, 232
- Тувинцы (Сибирь, Монголия) 161, 171, 187, 288
- Тукано (Колумбия, Бразилия: Амазонас) 145
- Тукуна (Колумбия, Бразилия: Амазонас) 134
- Тури (Индия: Джарханд, Западный Бенгал) 76
- Тюрки 69, 255, 285
- Удэгейцы (Приморье) 240, 266
- Удмурты 219, 221, 240
- Удук (Южный Судан, Кения, Эфиопия) 37
- Уйгуры 201
- Украинцы 263, 264
- Урубун-капор (Бразилия: Мараньян) 40
- Фали (Камерун) 120
- Фаталуку (восточная Индонезия) 120
- Фиджи о-ва (Меланезия) 133
- Финикийцы (вкл. Финикия) 36, 139
- Фипа (Танзания) 38
- Флорида о-в (Меланезия) 107
- Фон (Дагомея) 47, 48, 82, 84, 98, 118, 170, 219, 279
- Французы 260
- Фульбе (Сенегал, Гвинея-Бисау, Гвинея, Мали и др.) 192, 232, 233, 280, 282
- Фьоти (ДР Конго) 103
- Ханты (Сибирь) 53, 66, 140, 176, 177, 202, 263
- Хауса (Нигерия) 63, 82, 101, 105, 107, 120, 129, 159, 192, 211, 256, 280, 289
- Черноногие (Альберта, Монтана) 148
- Чукчи (Сибирь) 180, 203, 234, 288, 289
- Чумаш (Калифорния) 245
- Хадза (Танзания) 27, 282
- Хайда (Британская Колумбия) 182
- Хакасы (Сибирь) 264, 285
- Хиваро (Эквадор) 59
- Хикарилья — см. апачи
- Хишкарьяна (Бразилия: Амазонас) 40
- Хо (Индия: Джарханд, Орисса) 76
- Хойхой (ЮАР, Ботсвана, Намибия) 27, 63, 107, 113, 123, 136, 152, 167, 180, 215, 219, 234, 257, 280
- Хопи (Аризона) 134, 147
- Хорваты 250
- Хунгве (Зимбабве, Мозамбик) 185
- Цимшиан (Британская Колумбия) 224
- Чагга (Кения, Танзания) 33, 53, 98
- Чамакоко (Парагвай) 49, 146

- Чамба (Нигерия) 95, 107  
Чвана — см. суто-чвана  
Чеченцы (Северный Кавказ) 263  
Чимила (Колумбия) 117  
Чины (Бирма, Индия) 132–134, 139  
Чирикауа — см. апачи  
Чироки (Теннесси, Кентукки, Северная Каролина) 46  
Чифумбазе археологический комплекс 21  
Чокве (Ангола) 39, 129, 130  
Чокто (Миссисипи, Алабама) 134  
Чороте (Парагвай) 148  
Чугач — см. альтииик  
Шаванты (Бразилия: Мату-Гросу) 52  
Шамбала (Танзания) 53, 141, 156, 159  
Шан нага — см. нага  
Шведы 195, 240, 241, 258  
Шердукпен (Индия: Арунчал-Прадеш) 59  
Шиллук (Южный Судан) 53, 92, 105, 106  
Шипая (Бразилия: Пара) 134  
Шона (Зимбабве) 24, 107, 116, 118, 129, 130, 141, 178, 289  
Шошони западные (Невада) 231  
Шуар (Эквадор) 59  
Шумеры 138  
Шувап (Британская Колумбия) 172, 284  
Эве (Гана, Бенин) 33, 35, 47, 50, 53, 56, 84, 85, 105, 120, 159  
Эвенки (Сибирь) 40, 46, 53, 202, 217, 266, 285  
Эвены (Сибирь) 232, 266  
Эддистоун о-в (Меланезия) 53  
Энцы (Сибирь) 202, 240, 263, 264  
Эфик (Нигерия) 185  
Экои (Нигерия) 148  
Эмбера (Колумбия) 134  
Эмбу (Кения) 63, 116  
“Эпос о Гильгамеше” 36, 70, 139, 205  
Эскимосы 7, 9, 36, 53, 59, 94, 99, 103, 107, 182, 203, 231, 234, 240, 242, 245, 264, 272, 277  
Этон (Камерун) 238  
Эфе (ДР Конго) 50, 53  
Юалараи (Австралия) 79, 82  
Юагиры (Сибирь) 224  
Юпа (Колумбия) 40  
Юпик — см. эскимосы  
Юрок (Калифорния) 147  
Яганы (Огненная Земля) 146  
Яка (ДР Конго, Ангола) 56, 118, 141  
Якуты (Сибирь) 53, 285  
Яо (Малави, Танзания, Мозамбик) 116, 159, 202  
Яп о-в (Микронезия) 153  
Япония, японцы 30, 42, 153, 166, 167, 174, 211, 217, 249, 252, 259, 261, 264, 267

## ABSTRACT

African mythology and folklore, or more precisely the areal distribution of folklore motifs, contain information on the prehistory of the continent from the epoch of the early *Sapiences* up to the time of the European contacts. Most of the motifs in our catalog (ca. 50,000 Russian abstracts of texts from all over the world at <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; English wordings of almost 1700 motifs at <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>) correspond not to the elementary motifs of S. Thompson but to tale-types. However, our motifs do not have variants, so every text that is claimed to have a particular motif must contain all the elements of this motif that are mentioned in its wording.

A historic interpretation of the areal patterns of motifs becomes possible if these patterns are compared with the information from archaeologists and geneticists on the chronology of the reconstructed processes. Several events are of crucial importance. One is the “Out-of-Africa” movement of *Homo sapience* that resulted in the peopling of Australia ca. 60,000 B.C. and most of Eurasia around 40–30,000 B.C. During most of the Pleistocene the populations of the Indo-Pacific belt of Asia and of the continental Eurasia were isolated from each other. This isolation resulted in the emergence of two different sets of motifs. Both of them were brought to the New World but the elements of the Indo-Pacific complex have survived mainly in South and Central America while the continental Eurasian complex is found mostly in North America. The early migrants probably reached South America 14–15,000 cal. B.C. and hardly any significant Asian groups penetrated deep into the North American mainland after 10,000 cal. B.C. If so, the similar sets of motifs recorded e.g. in the Great Plains and in Southern Siberia had to exist in Asia before 10,000 B.C. The similar sets of motifs recorded across the Indo-Pacific belt of Asia and in South America had to emerge 15–20,000 B.C. or earlier. Another important event is the peopling of Sahara ca. 8000 B.C. Sahara was practically uninhabited between ca. 60,000 and 8,000 B.C. Any motifs that are complex enough and found both in Eurasia and in sub-Saharan Africa had to be brought from Eurasia to Africa after

8000 cal. B.C. and not vice versa, if they are also found in North America and consequently had to exist in Eurasia before 10,000 cal. B.C. Motifs that are related to particular species of domestic animals could not reach sub-Saharan Africa before the spread of the animals themselves. Yet another chronological anchor are the maritime contacts between South and Southeast Asia and East Africa since the first centuries A.D. They can be responsible for the spread across Africa of a series of Asian motifs. Somewhat earlier contacts of this kind are possible but their precise age is still difficult to determine.

Myths about the origin of death are under study in chapter 1. Several motifs that form the core of the corresponding tales probably had emerged in Africa before the “Out-of-Africa” migration. Most of them can be related to the later movements of people (30,000 B.C. or so) but some motifs found mostly in Africa and Australia could already have been known 60,000 B.C. Other etiological and cosmological motifs related to the celestial bodies, atmospheric phenomena, anthropo- and sociogenesis are described in chapters 2 and 3. Some of them can also have early African origin. However in comparison with the American and Eurasian traditions, the sub-Saharan set of the cosmological and etiological motifs is poor. Motifs related to explanation of plant characteristics are especially rare.

African stories about adventures and tricks are described in chapters 4 and 5. Most of them definitely have Eurasian origins and reached sub-Saharan Africa during the recent millennia. The main flow of the Eurasian innovations was across the Middle East and the Northeast Africa but some motifs were brought to the continent thanks to the maritime contacts with the Near East, South and Southeast Asia.

The cultural development in the sub-Saharan Africa had a slow tempo in comparison with other continents besides Australia. The probable reasons were a long isolation from the rest of the world and the climate and landscapes unfavorable for an independent emergence of a productive economy, complex societies, and indirectly, new and more differentiated forms of other spheres of culture, including the mythology and folklore. As a result, most of the sub-Saharan mythological and folklore motifs recorded in the XIX-XX centuries had Eurasian origins or emerged under Eurasian influence.

*Научное издание*

**Ю. Е. Березкин**

**АФРИКА, МИГРАЦИИ, МИФОЛОГИЯ**  
**Ареалы распространения фольклорных мотивов**  
**в исторической перспективе**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор *М. А. Ильина*  
Корректор *Л. Г. Амбросенко*  
Компьютерный макет *Н. И. Пашиковской*

Подписано в печать 12.04.2013.  
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 18,6. Уч.-изд. л. 20.  
Тираж 200 экз.

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
[main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)  
[www.naukaspb.com](http://www.naukaspb.com)

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»  
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24  
[izd\\_lemma@mail.ru](mailto:izd_lemma@mail.ru)