

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

ФОЛЬКЛОР
И ЭТНОГРАФИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ



В

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1970

Ответственный редактор
доктор филологических наук
Б. Н. ПУТИЛОВ

КОЛЛЕКТИВ АВТОРОВ
Фольклор и этнография

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства А. П. Ромашова
Художник Д. С. Данилов. Технический редактор И. М. Татарникова
Корректоры Н. И. Журавлева, М. А. Гориласи Г. И. Яковлева

Сдано в набор 18/XI 1969 г. Подписано к печати 15/V 1970 г. РИСО АН СССР № 131—117В.
Формат бумаги 60 × 90¹/₁₆. Бум. л. 8. Печ. л. 16=16 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 16.84.
Изд. № 4185. Тип. зак. № 578. М-31633. Тираж 2350. Бумага № 1. Цена 1 р. 16 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. издательства «Наука». Ленинград, В-3/4, 9 линия, д. 12

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

Для современного этапа развития этнографии и фольклористики характерно стремление четче определить свой предмет, свои границы и взаимоотношения со смежными или родственными науками. Так, например, сравнительно недавно обсуждалась проблема взаимоотношения этнографии и социологии.¹ Неоднократно дебатировались различные аспекты взаимоотношения этнографии и географии населения, этнографии и археологии, этнографии и антропологии, этнографии и этнической картографии, этнографии и топонимики и т. д. С другой стороны, продолжается обсуждение роли и места фольклористики в ряду общественных наук;² памятна дискуссия, связанная с книгой Б. А. Рыбакова «Древняя Русь», которую можно было бы обозначить как «фольклор—история—археология». В 1968 г. Научный совет по фольклору АН СССР провел конференции на темы «Фольклористика и литературоведение» и «Фольклористика и музыковедение».

Таким образом, тема настоящего сборника перекликается с дискуссиями последних лет. Вместе с тем есть и специфические причины, которые выдвигают проблему «фольклор и этнография» в число первоочередных.

Проблема «фольклор и этнография» чрезвычайно обширна. Она может рассматриваться на разных теоретических и хронологических уровнях. Известно, что этнография интересуется определенными проблемами истории народов земного шара, начиная с первобытности и кончая современностью. Таков же и исторический возраст фольклора. Он возникал впервые в процессе форми-

¹ Краткое изложение доклада Ю. В. Бромлея и О. И. Шкаратана на эту тему, прочитанного на сессии Отделения исторических наук АН СССР, м.: «Советская этнография», 1968, № 5.

² Доклад на эту тему читался в 1968 г. В. Е. Гусевым в ЛО ИЭ АН СССР и ИРЛИ АН СССР. См. также его книгу «Эстетика фольклора» (Л., 1967).

рования человеческой речи. Для многих народов земного шара (а если брать этот вопрос в количественном аспекте, то даже для большинства из них) фольклор — явление живое и актуальное или по крайней мере связанное с самым недавним прошлым.

О широте и многогранности проблемы свидетельствует в известной мере и состав настоящего сборника, включающего статьи, трактующие фольклорно-этнографические проблемы, связанные с изучением разных районов земного шара (славяне и народы Сибири, народы Африки и о. Пасхи, народы Центральной Америки, Китая и Индии и т. д.) в различные исторические периоды. Поэтому в настоящей статье нам казалось целесообразным коснуться лишь некоторых вопросов, имеющих как общий, так и практический интерес.

В. Е. Гусев, подчеркивая специфику фольклора как искусства, с одной стороны, коллективного, а с другой стороны, синкретического по своему характеру, т. е. использующего в качестве своего материала не только слово, но и мимику, жест, мелодию, элементы хореографии и т. д., ратовал за фольклористику как самостоятельную науку, которая в своем движении должна избежать как Сциллы литературоведения, так и Харибды этнографии.

Мы не думаем подвергать сомнению право фольклористики на самостоятельность. Она имеет достаточно обширный и четкий предмет, однако это не меняет ее принципиального отношения к ближайшим «соседям» и «родственникам» — этнографии и филологии. Тем более мы не думаем подвергать сомнению специфику фольклора как явления искусства. Однако и это должно не колебать, а утвердить нас в том мнении, что основная особенность фольклористики — быть и оставаться одновременно наукой и филологической, и этнографической, поскольку каждое фольклорное явление есть одновременно и неизбежно и факт народного быта, и факт словесного искусства. Иными словами говоря, каждое фольклорное явление есть бытовое и эстетическое явление.

Фольклор (особенно, если обратиться к прошлому) — не просто одно из многих явлений народного быта; фольклором был пропитан, буквально пропитан весь народный быт во всех его проявлениях. В фольклорные формы отливается народный опыт и народные знания, народные представления о прошлом родов, племен (позже — народов) и прошлом земли, на которой они обитали или обитают. Фольклор был, как справедливо писал В. Я. Пропп, «интегрирующей частью обрядов»,³ причем обрядов самых различных — и производственных (охотничьих, рыбачьих, скотоводческих, земледельческих), и семейно-родовых (родильных, ини-

³ В. Я. Пропп. Специфика фольклора. В кн.: Ленинградский государственный орден Ленина университет. Труды юбилейной научной сессии. Секция филологических наук. Л., 1946, стр. 138 и сл.

циационных, свадебных, похоронных). В древнейших синкретических формах фольклора исследователи справедливо видят зачатки того, что позже в системе развитых и дифференцированных культур становится наукой, литературой, религией. В более позднее время фольклор был важнейшей формой народной идеологии и народных развлечений, важнейшим средством воспитания детей и важнейшей сферой художественной деятельности человечества, весьма существенной частью национальной культуры.⁴

Фольклор — не только существенный элемент народного быта, в нем подчас сохраняются драгоценные свидетельства о социальном строе, общественных институтах, верованиях, социальной психологии и материальной культуре прошлых эпох, не зафиксированные в источниках иного рода — письменных документах или археологических памятниках.

Фольклор, бесспорно, — один из важнейших исторических и этнографических источников. Однако этой формулой иной раз злоупотребляют или она понимается таким образом, что затеняется другая сторона проблемы. Утверждается, что фольклор важен этнографии не сам по себе, не как таковой, не как неотъемлемая часть народного быта и народной культуры, а лишь как источник для изучения других сторон и других элементов быта — социальных отношений и пережитков, одежды, жилища, пищи и т. д.

Это явная аберрация, свидетельство суженности взглядов, издержки чрезмерной специализации, которая характерна для нашего времени, потеря представления об этнографии как о комплексной науке, изучающей народный быт и его историю как целостное явление, органической частью которого является и фольклор.

Русская этнография вправе гордиться тем, что фольклорные исследования и фольклорные проблемы всегда занимали видное место в системе этнографических знаний. В специальном издании можно не перечислять всем известных имен и книг. Напомним только, что в деятельности таких замечательных этнографов, как Л. Я. Штернберг, В. Г. Тан-Богораз, Д. К. Зеленин, К. Г. Кагаров, фольклор всегда был на первом плане. Фольклорная комиссия Института этнографии в начале 30-х годов возглавлялась выдающимся советским фольклористом М. К. Азадовским, еще в студенческие годы учившегося этнографии у Л. Я. Штернберга и впоследствии много сделавшего для изучения русского населения Сибири. В 20—30-е годы музей Центрально-Промышленной области в Москве возглавлял известный фольклорист В. М. Соколов. Эти замечательные традиционные связи фольклористики и этнографии в наши дни получили свое продолжение в деятельности

⁴ Подробнее о роли фольклора в процессе развития современной культуры и о задачах фольклористики в наши дни см.: К. В. Чистов. Фольклористика и современность. «Советская этнография», 1962, № 3.

этнографов сибироведов, африканистов, американистов и востоковедов различных специализаций.⁵

Заметным явлением в истории советской и международной фольклористики стали фольклорные разделы томов серии «Народы мира». Впервые в нашей стране были опубликованы сведения о фольклоре многих народов мира. Разумеется, эти разделы очень различны — некоторые из них содержательны и написаны уверенной рукой исследователя, другие, к сожалению, коротки и формальны. Однако в целом сказанное остается справедливым — эти разделы в своей совокупности охватили огромный материал, превосходящий все имеющиеся в международной фольклористике сводки подобного характера. Весьма важно и то, что сведения о фольклоре отдельных народов или групп народов являются здесь составной частью общего этнографического описания.

Отметим еще одно характерное заблуждение, отчасти связанное с упоминавшейся формулой «фольклор — этнографический источник». Оно заключается в том, что филологические и этнографические аспекты фольклористических изучений могут будто бы существовать и развиваться раздельно и независимо друг от друга. Это, безусловно, не так.

В этой связи полезно обратиться к некоторым проблемам, которыми была занята наша фольклористика в последние годы, и осветить их с этой точки зрения.

В послевоенные годы отчетливо различимы по крайней мере два периода развития фольклористики. Второй из них начался с середины 50-х годов и длится до настоящего времени. На рубеже этих двух периодов, особенности которых связаны с общими общественно-политическими процессами, выделяются четырехтомные коллективные «Очерки по истории русского народного поэтического творчества», оказавшие значительное влияние на всю советскую фольклористику. «Очерки» были первой попыткой развернутого исторического рассмотрения русского фольклора. В подготовке этого издания принимали участие видные специалисты медиевисты и русисты-фольклористы.⁶ Именно поэтому участники темпераментной дискуссии, сопровождавшей появление четырехтомника, оценивали не только успехи или промахи авторов отдельных глав, но и состояние науки в целом (особенно русской фольклористики).

⁵ См.: В. К. Соколова. Советская фольклористика к 50-летию Октября. «Советская этнография», 1967, № 5; А. И. Першиц и Н. Н. Чебоксаров. Полвека советской этнографии. Там же.

⁶ Русское народное поэтическое творчество, т. I. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X—начала XVIII в. М.—Л., 1953; т. II, кн. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII—первой половины XIX века. М.—Л., 1955; т. II, кн. 2. Очерки по истории русского народного поэтического творчества второй половины XIX —начала XX века. М.—Л., 1956; Очерки русского народного поэтического творчества советской эпохи. М.—Л., 1952.

Один из крупнейших недостатков «Очерков» заключался в попытке применить к фольклору общеисторическую или общелитературную периодизацию. Выяснилось, однако, что фольклор плохо уместается в рамки подобных членений.⁷ Он развивается по каким-то иным, специфическим закономерностям. (Кстати говоря, опыт осмысления недостатков этой периодизации весьма интересен и для других разделов этнографии. Механическое перенесение общей периодизации на конкретные разделы истории материальной и духовной культуры обычны и столь же нуждаются в критическом рассмотрении). Дальнейшее изучение и обсуждение этого вопроса фольклористами показало, что необходимо систематическое и тщательное изучение законов развития отдельных жанровых форм, выяснение особенностей их отношения к исторической действительности, характера их историзма, типа связи с другими жанрами, изучение причин их продуктивности или непродуктивности в отдельные исторические периоды, природы традиционности и механизма изменчивости текстов, степени проницаемости отдельных жанров для межэтнических влияний и т. д.

В последующие годы фольклористами, изучающими фольклор различных народов Советского Союза, было создано, как констатировал В. Я. Пропп в одной из своих статей, «учение о жанрах» или теория жанров. Был выдвинут тезис: «Жанр — основная категория фольклористики».⁸

Казалось бы, что все это вопросы сугубо филологические или историко-эстетические. Однако это не так. Дело в том, что жанр в фольклоре — не просто определенный тип сочетания содержания и формы (как это принято писать в общих пособиях по эстетике) и даже не просто тот или иной тип сочетания элементов словесных, мимических, музыкальных и т. д. Жанр — это прежде всего определенная социально-бытовая функция, бытовое назначение.⁹

Уже говорилось о том, что фольклор — это широкая область, которая удовлетворяла (или удовлетворяет) самые различные потребности, т. е. фольклор полифункционален. Родовое сказание

⁷ М. О. С к р и п и л ь. Вопросы научной периодизации русского народного поэтического творчества (X—XVIII веков). В сб.: Русский фольклор, вып. 1, М.—Л., 1956; А. Н. Л о з а н о в а. Вопросы периодизации русского народного поэтического творчества (от XVIII века до кануна Великого Октября). Там же; А. Д. С о й м а н о в. К вопросу о периодизации народного поэтического творчества советской эпохи. Там же.

⁸ В. Я. П р о п п. 1) Фольклор и действительность. «Русская литература», 1963, № 3; 2) Принципы классификации фольклорных жанров. «Советская этнография», 1964, № 4. — Указания на работы по отдельным жанрам см.: М. Я. М е л ь ц. 1) Русский фольклор. Библиографический указатель. 1945—1959. Л., 1961; 2) Русский фольклор. Библиографический указатель. 1960—1965. М., 1967.

⁹ Подробнее об этом см.: К. В. Ч и с т о в. 1) К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы, М., 1964; 2) Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера. «Fabula», Bd. 9, II. 1—3, SS. 13—26.

и заговор при свеживании убитого зверя, историческая песня и похоронное причитание, календарно-обрядовая песенка и социально-утолическая легенда, загадка и лирическая баллада отличаются не только тематически и даже не просто как художественные структуры разного характера, но именно своим бытовым назначением, функцией. Последняя определяет и материал (т. е. тип сочетания слова с элементами других искусств), при помощи которого та или иная потребность удовлетворяется, и тип сочетания элементов практического и эстетического характера, поэтику жанра, т. е. характер его отношения к действительности, особенности бытования текстов и, наконец, границы социально-психологической общности, которая считает тот или иной текст своим коллективным достоянием. Таким образом, эта кардинальная проблема фольклористики может быть решена только при условии сочетания филологического и культурно-бытового, т. е. этнографического аспекта.

То же самое можно было бы сказать и о таком, казалось бы, специфическом филологическом аспекте фольклористики, как текстология, тоже особенно развивавшемся в последние годы.¹⁰ Фольклористическая текстология исходит в понимании своих задач прежде всего из основного различия между фольклором и литературой (равно письменной или печатной). Оно заключается в следующем. Литературный текст — материализованный посредник между писателем и читателем. Вместе с тем он обычно разъединяет их хронологически и локально. В фольклоре же устный текст объединяет в едином и одновременном акте творчество (исполнение) и восприятие, исполнителя и слушателя, а каждое новое звучание текста есть не просто прочтение однажды зафиксированного, а воспроизведение, восстановление текста в его звуковых, мимических, музыкальных, хореографических и других формах в соответствующих условиях общения исполнителя и слушателя, т. е. в конечном счете в определенных бытовых условиях. Следовательно, и эта филологическая проблема в конечном счете оказывается проблемой и филологической, и этнографической одновременно.

С другой стороны, этнограф, занимающийся фольклором или даже просто соприкасающийся с ним, не может каждый раз не учитывать филологической (или, точнее, теоретико-эстетической) стороны дела, и прежде всего специфики фольклорного жанра, к которому он обращается. Проблема усложняется еще тем, что в фольклоре, так же как во многих других видах искусства, отражается, как правило, не историческая действительность в прямом и точном смысле этого слова, а народное отношение к ней, определенный тип и способ ее понимания и художественной обработки.

¹⁰ См.: Н. В. Ч и с т о в. Современные проблемы текстологии русского фольклора. М., 1963; сб. Текстологические принципы изучения фольклора. М.—Л., 1965, и др.

Классический пример ошибки, связанной с непониманием этой особенности народной поэзии, — статья С. К. Шамбинаго «Древнерусское жилище по былинам».¹¹ Шамбинаго считал: все, что мы находим в былинах, было именно в таком же виде и в действительности. По былинам можно будто бы восстановить не только весьма ценное для нас представление крестьян о старинном жилище, но и само это жилище. Характерно, что при этом он пришел к выводу, что в былинах «описано» древнерусское жилище не киевского, а московского периода. Это не смутило исследователя. Он считал, что былина при своем возникновении отражает действительность прямо и непосредственно, и поэтому счел возможным и само возникновение былин отнести к московскому периоду.

С. К. Шамбинаго был приверженцем так называемой «исторической школы» в русской фольклористике, полагавшей, что историческая действительность отражается в фольклоре и в деловой письменности (летописи) примерно одинаково. Эта характерная ошибка передалась даже такому крупному ученому, как академик В. Д. Греков. Она сказалась в его известной и чрезмерно прямолинейной формуле: «былины — летопись, написанная самим народом». Впрочем, подобным ошибкам подвержены и фольклористы. Почему бы и не считать былину не только историческим документом, но и своеобразным этнографическим очерком? Так, например, В. Е. Евсеев видит в «больших полях», которые упоминаются в карельских рунах, не идеализированное представление карельского крестьянина, теснившегося на каменных полосках, а прямое отражение некогда существовавших общинных запасек (существовали ли таковые в действительности, тоже еще нужно доказать!).¹²

Итак, смысл и достоверность любого факта, который можно отыскать в фольклорном тексте могут быть установлены только при условии ясного понимания художественной системы, в которую он включен, его назначения в системе жанра. Степень достоверности или деформации факта, его реальность или идеализированность, историчность или фантастичность (все эти случаи можно встретить в фольклоре) зависит и от жанра, и от конкретного соотношения вещей в конкретном произведении.

Эта тема — методика определения достоверности данных, извлекаемых из фольклорного текста, — заслуживает специального и систематического рассмотрения. Приведем только один пример, который представляется выразительным. В традиционном севернорусском свадебном обряде важное место занимает баня. Ей придавалось не только гигиеническое, но и магическое, обрядовое значение. Вопрос этот рассматривался в свое время Д. К. Зелени-

¹¹ С. К. Ш а м б и н а г о. Древнерусское жилище по былинам. Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, М., 1900.

¹² В. Я. Е в с е е в. Исторические основы карело-финского эпоса, кн. 1. М.—Л., 1957, стр. 151—154 и др.

ным и Е. Г. Кагаровым, а в недавнее время заново и очень обстоятельно исследован в книге финляндского слависта Игоря Вахроса.¹³

Как же и чем топилась предсвадебная баня? Кроме свидетельств наблюдателей, сохранились так называемые «баенные» причитания, в которых изображаются обрядовые действия, совершавшиеся в процессе топки бани. Однако при внимательном чтении «баенных» причитаний можно обнаружить, и при этом не только в разных, но даже в одних и тех же текстах (пример именно этим и интересен), весьма противоречивые данные. Так, например, в причитании, записанном Е. В. Барсовым от И. А. Федосовой, изображается, как невесту ведут в баню. Ей говорят, что баня топилась наилучшими дровами, какие только можно измыслить, — и здесь вступает в силу закон идеализации:

И одно деревце . . . с а х а р н о е,
И друго деревце . . . в и н о г р а д н о е,
И третье деревце . . . д у б о в о е.¹⁴

Известно, что в севернорусских областях дуб не растет, виноград — тем более, а «сахарны» деревья неизвестны вовсе (если не иметь в виду сахарный тростник, который тоже растет только в южных районах).

Невеста не верит тетке, топившей баню; она попрекает ее за то, что баню топили не наилучшими, а, наоборот, наихудшими дровами:

Она дровцама топила все о с и н н ы м а.
И лучиной разжигали все с о с н о в о й.¹⁵

Это также неправдоподобно — осиною никто не стал бы на севере топить баню — тем более свадебную.

Когда девушка, наконец, попадает в баню, рисуется третий, и наиболее близкий к действительности вариант:

Дровцама . . . с о с н о в ы м а,
Лучиной . . . с л о в о й . . .¹⁶

¹³ Dm. Z e l e n i n. Russische (Ostslavische) Volvskunde. Berlin—Leipzig, 1927, SS. 313—314 и др.; Е. Г. К а г а р о в. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. 8, 1929, стр. 152—195; I. V a h r o s. Zur Geschichte und Folklore der großrussischen Sauna. Helsinki, 1966.

¹⁴ Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, т. III. В сб.: Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, вып. III—IV, 1885, стр. 101.

¹⁵ Там же, стр. 121.

¹⁶ Там же, стр. 106. — Ср.: Е. Э. Б л о м к в и с т. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. В сб.: Восточнославянский этнографический сборник, М., 1956, раздел «Топливо», стр. 267—268.

Пример этот показывает, как может меняться изображение в зависимости от эмоциональной и, следовательно, эстетической задачи, возникающей в ходе повествования. Он показывает вместе с тем, что свадебные причитания с равной легкостью допускают и приукрашенное, и ухудшенное, и правдоподобное изображение действительности. Если три подобных случая встретятся рядом в одном и том же тексте, разобраться в них не составляет труда. Сложнее, когда перед нами только одно изображение и нам предстоит решить, в какой мере оно достоверно.

Совершенно то же самое мы находим и при изображении фольклором других сторон быта. Так, например, в тех же свадебных причитаниях дом жениха, в котором предстоит жить невесте, изображается тем или иным способом, в зависимости от того, кто произносит причитание и к кому оно обращено. В одном случае рисуются невиданно красивые хоромы с точеными балясинками и резными наличниками, в другом случае — это мрачная курная полуземлянка, в которую «решетом свету nanoшено». В похоронных причитаниях по девушке-невесте обычно изображается приготовленный для нее подвенечный наряд, который остался неиспользованным. Эти строки причитаний представляют большую ценность, и, к сожалению, на них до сих пор еще не обратили достаточного внимания специалисты по одежде. Однако надо иметь в виду, что в причитаниях рисуется некий идеал, который весьма редко удавалось реализовать в быту. При этом хочется подчеркнуть, что идеализированность описаний вовсе не обесценивает их — выяснить крестьянское представление об идеальной одежде, в данном случае свадебной, этнографу не менее важно, чем знать, в какой мере оно могло реализоваться. Однако для этого надо ясно представлять себе, в каких случаях мы встречаемся именно с подобными представлениями, а в каких — с изображением реально бытовавших вещей. Сходные примеры можно было бы привести из любого жанра русского фольклора или фольклора какого-либо другого народа. Сказанное касается не только материальной культуры, но и исторических фактов, отражения социальной организации и т. д. Сошлюсь на весьма интересные в этом смысле и вышедшие в последние годы книги Е. М. Мелетинского «Герой волшебной сказки» и «Происхождение эпоса» и посмертно изданную книгу А. М. Золотарева «Родовой строй и первобытная мифология».¹⁷ В этих книгах так же, как и в более ранней книге В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки»,¹⁸ содержатся весьма поучительные образцы тактичного использования фольклорного материала при обсуждении этнографических проблем.

¹⁷ Е. М. Мелетинский. 1) Герой волшебной сказки. М., 1958; 2) Происхождение эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963; А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

¹⁸ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Итак, фольклор — явление одновременно и бытовое, и художественное, поэтому и фольклористика, оставаясь самостоятельной, вместе с тем должна быть одновременно наукой и филологической, и этнографической, а каждый фольклорный факт, который используется историком или этнографом, должен быть верно оценен в его эстетическом качестве, как элемент определенной художественной структуры. С другой стороны, каждый факт, найденный в записанном фольклорном тексте и заинтересовавший этнографа, должен быть оценен с его текстологической стороны, т. е. надо всегда иметь в виду закон вибрации, варьирования фольклорного текста. Сопоставление вариантов одной и той же сказки, эпической песни или баллады показывает, что в традиции было устойчивым и обязательным и что варьировалось и было более или менее случайным. Это не значит, что неустойчивое всегда неинтересно — в вариантах может всплыть весьма архаическая лексика, содержащая драгоценные историко-этнографические свидетельства, очень интересное представление, забытое историческое имя, этноним и т. д. Однако все это требует внимательного и осторожного рассмотрения. Дискуссия об историзме русских былин еще раз показала, что исторические реалии, содержащиеся в былинных текстах, очень различны по своему характеру и степени достоверности. Она показала также, какие опасности подстерегают исследователя, когда он неосмотрительно пользуется фольклорными фактами.

И, наконец, еще один вопрос. В фольклорных разделах серии «Народы мира» так же, как и в вышедших томах «Очерков общей этнографии», встречаются случаи, когда о фольклоре какого-либо народа сообщаются некоторые сведения, но они не включены в систему этнографического описания этого народа. Сообщается, что такой-то народ рассказывает (или рассказывал) сказки и предания, поет песни, употребляет пословицы и поговорки, и затем даются отсылки на некоторую литературу. Это, разумеется, не может удовлетворить в такой же мере, как не могло бы удовлетворить сообщение о том, что этот же народ живет в каких-то жилищах (неизвестно каких), одевается в какие-то одежды (неизвестно какие) и употребляет какую-то пищу (неизвестно какую), или он живет семьями (неизвестно какого типа) и объединяется в общины (неизвестно какого типа). Фольклор может стать органическим элементом этнографического описания только в том случае, когда выработано представление об его историческом типе, уровне и своеобразии, о характерной структуре его жанрового репертуара, об его этнических связях и т. д., одним словом, когда существует так же, как в других аспектах культуры этого народа, отработанная историческая и этническая типология. Только в этом случае фольклорный материал может активно использоваться при разработке проблем этногенеза, этнической и культурной истории. Фольклорный материал раскроет содержащиеся в нем этниче-

ские проблемы только тогда, когда потребуется объяснить эту типологию и эти связи.

Так, например, фольклор палеазиатских народов интересен не только сам по себе, но и в его связях с фольклором североамериканских индейцев и, с другой стороны, в свете проблемы так называемого «чукотского клина», рассекающего эти связи. Фольклор карпатских этнических групп представляет собой удивительную картину. При значительном единстве географических условий (о которых недавно с таким непомерным преувеличением писал Л. Н. Гумилев в своих статьях об «этнотесе»),¹⁹ хозяйства и соответственно близости материальной культуры, фольклор этнических групп, населяющих Карпаты, сохраняет заметные различия (например, наличие у прикарпатских румын эпоса, которого нет ни у венгров, ни у словаков). Или другой пример: наличие эпических песен у карел и русских на Севере, живших столетия в весьма близких исторических и социально-экономических условиях, и типологически совершенно разный характер карельского и севернорусского эпоса. Сказания о нартах интересны не только своими великолепными художественными качествами и уникальной архаичностью многих сюжетов, но и связью со специфической проблемой матриархата на Северном Кавказе и своим продолжением у абхазов, в этногенезе которых принимали участие этнические группы, родственные северокавказским. Вне этнической истории белорусов не может быть объяснено, почему в белорусском фольклоре сочетаются весьма архаические предания об «асилках» и «вологах» и очень поздняя и очень развитая социально-бытовая сказка.

Подобных примеров можно было бы привести множество. Некоторые из упомянутых проблем в той или иной степени затрагивались исследователями, другие только поставлены. Решению многих из них могло бы помочь активное участие фольклористов в разработке проблем этногенеза и этнической истории. Эти проблемы будут решены особенно успешно, если наши исследования будут развиваться в историко-сравнительном направлении. Известное утверждение Л. Я. Штернберга: «Знать один народ — это значит не знать ни одного», не потеряло своего значения и в наши дни. Между тем в силу целого ряда причин, действовавших в недавние годы, фольклористы и этнографы часто замыкаются в рамках изучения одного народа или группы очень тесно родственных народов, либо обращаются к сравнительному материалу только ради обнаружения сходства. При этом теряются представления об этнических отличиях, о специфическом развитии сходных процессов в разных исторических условиях и разных этнических средах.

¹⁹ Л. Н. Гумилев. 1) О термине «этнос». Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР, вып. 3, Этнография, Л., 1967; 2) Этнос как явление. Там же.

Вместе с тем в последнее десятилетие именно советскими фольклористами создан целый ряд работ историко-сравнительного характера, имеющих весьма важный общетеоретический смысл для всей этнографии и позволяющих теперь значительно лучше разбираться в сложном механизме возникновения сходных фольклорных явлений разного уровня (сюжеты, поэтика, функции жанров и т. д.), в типологии явлений, возникающих в результате действия законов конвергенции, диффузии, адаптации и т. д. Я имею в виду прежде всего работы В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа и Е. М. Мелетинского и в области славистики работы П. Г. Богатырева, Б. Н. Путилова, В. Е. Гусева, В. Е. Соколовой, Э. В. Померанцевой.

Очень важно было бы развернуть в Советском Союзе работу по составлению национальных и региональных сюжетных каталогов сказок, преданий, эпических и балладных песен. Подобная работа уже многие годы ведется фольклористами европейских стран.²⁰ Она помогла бы выявить не только ареалы распространения тех или иных сюжетов, но и исторически сложившиеся сюжетные области с тем, чтобы впоследствии соотнести их с ареалами распространения определенных комплексов материальной культуры, обрядов, лингвоэтническими и этноантропологическими ареалами.

Фольклористы должны принять участие и в других формах этнографического картографирования, тем более, что именно фольклористикой еще со второй половины XIX в. накоплен весьма значительный, но очень односторонний опыт. Предстоит заново продумать методику фольклористического картографирования таким образом, чтобы оно служило основной этнографической задаче — этнической истории народов. Есть все основания предполагать, что фольклористическое картографирование, как и картографирование обрядов и обрядового фольклора, значительно менее (или менее непосредственно) связанных с социально-экономическими и географическими условиями, могло бы дать не меньший, а больший этнологический результат, чем картографирование сельскохозяйственных орудий, жилища и одежды. Действительно, в каком реальном взаимоотношении находятся границы ряда фольклорных явлений и этнические границы малых народов Сибири или ираноязычных и тюркоязычных народов Средней Азии? В каком взаимоотношении находится, если обра-

²⁰ S. Thompson. Fifty Years of Folktale Indexing. «Humanoria», N.—Y., 1960. Составлены и опубликованы сюжетные каталоги русских, эстонских, латышских и литовских сказок (см.: Н. А п д р е в. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929; А. А а р н е. Estnische Märchen und Sagenvarianten. Helsinki, 1925; O. L o o r i t s. Livische Märchen und Sagenvarianten. Helsinki, 1926; A. M e d n e. Latviešu dzīvnieku pasakas. Riga, 1940; J. B a l i s. Lietuviu pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Kaunas, 1936).

сравняться к русским примерам, ареалы распространения русских нашин или тех или иных видов свадебного обряда, ладовые особенности народной мелодики и диалектологические зоны, зоны распространения типов жилища и женской одежды и т. д.? Как здесь сказались историческая миграция, взаимоотношения с соседями и история отдельных этнических группировок русского народа? Все это предстоит еще выяснить.

Итак, у фольклористов и этнографов много общих проблем, нуждающихся в обсуждении или (что еще важнее) в совместной согласованной разработке. Конференция «Фольклор и этнография», проведенная в марте 1968 г. Ленинградским отделением Института этнографии АН СССР, на основе которой возник предлагаемый читателю сборник, на наш взгляд, еще раз подтверждает справедливость этого заключения.

О СООТНОШЕНИИ ФОЛЬКЛОРА С ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМИ ДАННЫМИ

Значение мифов, сказок, исторических преданий и других форм фольклора при изучении истории и этнографии народов Севера трудно переоценить. Уместно в этой связи напомнить, что в прошлом ни одна из народностей Севера не имела своей письменности. Исключая лопарей и отчасти ненцев, ни одна из них не была до XVII в. непосредственно связана с цивилизованными народами. Поэтому наука почти не располагает никакими письменными сведениями о народностях Севера ранее XVII в. Отсюда, естественно, то исключительное значение, какое придается всем видам устного творчества народностей Севера как историко-этнографическому источнику, нередко единственному.

В исторических преданиях и других произведениях устного творчества сохраняется много ценных подробностей, отражающих в той или иной мере отдельные стороны материальной культуры, производства средств к существованию, общественные отношения, связи и отношения с соседями, события, вызванные включением народностей Севера в состав Русского государства и др.

Наиболее достоверные свидетельства о народах Северо-Востока появились в русских письменных памятниках лишь во второй половине XVII в. Несмотря на исключительную важность и ценность этих источников, нельзя забывать, что составители их в большинстве своем были люди малограмотные, они многого не видели или не замечали, многое понимали по-своему, нередко освещали события того времени односторонне, с позиций собственных интересов.

Существенные дополнения, уточнения и новые подробности, освещающие жизнь, быт, историю, можно почерпнуть в устном творчестве, особенно в преданиях коренного населения Севера. Однако использование преданий для конкретно-исторических исследований часто затруднительно, так как в них нет точно фикси-

рованных указаний на время. Весьма часто нет никаких и косвенных данных, по которым можно было бы датировать описываемые явления, события. Как правило, исторические предания начинаются стереотипной фразой: «Это было давно», которая и является единственным определением времени, или нет вообще никаких указаний на время. Кроме того, реальная основа преданий часто обволакивается фантастическими добавлениями, разного рода преувеличениями и т. п. Поэтому необходим и тщательный анализ состава преданий, привлечение дополнительных критериев для определения достоверности сообщаемых в них фактов. При использовании преданий в историко-этнографических исследованиях всегда возникает вопрос, где границы между вымыслом и объективным отображением действительности? Хорошо, когда есть возможность проверить объективность исторического предания. А как быть, если такой возможности нет, можно ли использовать факты, сообщаемые в предании? В какой степени можно доверять преданиям как историческому источнику? Такие и подобные им вопросы возникают перед исследователем, когда он пытается привлечь в качестве исторического источника фольклор. Как известно, всякое исследование требует обязательного всестороннего критического анализа привлекаемых источников, в частности, установления достоверности их содержания, хронологического соответствия исследуемым явлениям и т. д. Это одно из важнейших требований методики историко-этнографических исследований всегда сдерживает нас от прямолинейного использования фольклора.

Никакие вопросы ранней истории народностей Севера без привлечения фольклора правильно решить нельзя: например, об образе жизни, основных хозяйственных занятиях северо-восточных палеоазиатов. Ряд исследователей древней истории чукчей и коряков, которые не учитывали данных фольклора, пришли к ошибочным выводам — будто изначально предки этих народов были оседлыми обитателями побережий моря и только впоследствии часть из них превратилась в оленеводов. Эти утверждения никак не согласуются с данными фольклора, языка и другими историко-этнографическими источниками. Элементы древнего быта нашли отчетливое отражение в чукотском фольклоре. Так, ни в одном из мифологических сказаний нет упоминаний о жилищах берегового типа (*валк'аран, к'легран*); везде идет речь о переносном жилище, сделанном из шкур оленей (*яран'ы*). И это вполне закономерно, так как наиболее древним занятием предков чукчей и коряков была охота на диких оленей и соответственно бродячий образ жизни. Все это подтверждается свидетельствами того же фольклора и языка.¹ Названия всех видов жилищ у оседлых чукчей есть сложные слова, стоящие из основы названия жилища кочевого типа

¹ Ср.: В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. СПб., 1900, тексты №№ 50—52, 55, 58, 59, 63—65 и др.

яра-|п'ы, где *яра* — начальная форма основы и *п'ы* — суффикс, в данном случае показатель исходного (абсолютного) надежа и разных определителей. Например, *валк'а+ра+п* (*валк'а* — основа слова — «нижняя челюсть», *ра* — срединная форма основы слова *яра* — «жилище кочевника», *п* — показатель абсолютного надежа) — «из нижних челюстей (кита) жилище»; *к'лег+ра+п* (*к'лег* — основа слова «мужчина») — «мужское жилище»; *ратам+ра+п* (*рэтэм/ратам* — «дымленая кожа оленя») — «из дымленой кожи оленя жилище»; *манэг+ра+п* (*мэниг/манэг* — «ткань») — «жилище из ткани» (палатка) и т. д. и т. п. Совершенно очевидно, что сложные названия — более позднего происхождения и, следовательно, оседлый образ жизни на берегу моря возник позднее, чем жизнь в тундре. В данном случае фольклор оказывается одним из определяющих источников для решения проблемы последовательности развития форм хозяйственных занятий древних чукчей и коряков. Однако следует заметить, что во всех случаях привлечения фольклора как исторического источника следует искать прямых или косвенных подтверждений правильности сообщаемых в фольклоре данных. Применительно к истории народов Сибири, до знакомства с ними русских и других цивилизованных народов, такими подкрепляющими фольклор источниками служат материалы археологических раскопок, петроглифы, данные языка, особенно исторические этимологии. Поэтому фольклор может считаться подлинным и, следовательно, наиболее полноценным источником только в том случае, если он используется не в переводах, а в подлинниках, т. е. на языке исследуемого народа. Таким образом, только комплексное использование названных источников может дать наибольшее приближение к объективной характеристике исследуемого явления.

Несколько по-иному складывается соотношение фольклора народов Сибири с другими историко-этнографическими данными, когда исследование касается времени после XVI в. Применительно к этому периоду в качестве контрольного источника, часто дополняющего фольклорные данные и, что весьма важно, определяющего хронологические рамки исследуемого события, выступают уже письменные документальные источники.

Некоторые события из истории народов Северо-Востока Сибири отражены в русских документах и одновременно в устном народном творчестве этих народов. В таких случаях мы имеем два источника, освещающих одно и то же событие. Это обстоятельство дает возможность проверить, в какой мере объективны исторические предания народов Северо-Востока, с одной стороны, и что существенное, важное было опущено в письменном документе — с другой.

Рассмотрим некоторые примеры. До 1716 г. сообщение с Камчаткой происходило через Анадырский острог, сухим путем до р. Вывенки (Олюторки на старых картах). Далее путь шел вдоль восточного берега Камчатки. На этом пути русские команды на-

талкивались на сопротивление оседлых коряков «большого Олюторского острога». Здесь произошло решительное столкновение. Вот как о нем сообщалось в официальном донесении: «В 1714 году апреля в 4 день, под Алюторский большой посад валили вал, лес с травой, из-за щитов; и они, олютора, не допусая до острогу, тот вал зажгли, и огнем и пищальною стрельбою от щитов отбили» . . . «В нынешнем в 1714 году в Отписке из-под Алюторского от дворянина Афанасия Петрова оной Олюторский острог большой посад, построя городки, осадили накрепко, и, осадя, прося у бога милости, пошли на приступ, и пришед к острогу, из-за щитов метали в острог ручные ядра. И божию помощью и счастьем великого государя тот Олюторский острог взят боем августа в шестой день.

«Да он же Афанасей другава Олюторского острогу култушного коряка илильского (илирского, — *И. В.*) роду, подозвал под его государя высокую руку в ясачный платеж».²

Осада острога продолжалась 4 месяца.

В 1955 г. мне удалось записать у олюторских коряков с. Култушное предание, рассказывающее об этом же событии. Вот что сообщается в нем:

«Впервые на этом месте обосновались Оседлые коряки, построив маленькую крепость, её разрушили оленеводы. Дважды разрушали крепость оленеводы, затем наши предки переселились на берег моря, там построили крепость на холме, обнесли её деревянным тыном. Никакие враги не могли разрушить её. Приходили два отряда чукчей, оба были уничтожены. Два сильных человека было в крепости Апкавки и Алн'ылк'ив. Затем приходили два отряда ительменов. Они были отогнаны. После того пришли русские. Наверно две тысячи. Их командир с илирским старшиной (с. Култушино) начал советоваться. Говорил русский начальник: „Помоги мне!“ Старшина култушинцев спросил: „Чем же я тебе могу помочь, у нас ведь нет никакого сильного оружия“. Русский начальник сказал: „А сети на лахтаков есть у вас, вот их и дай мне!“ — „Возьми!“ И дал сети русскому начальнику. После этого русские уехали к Алюторскому острогу.

«Старшина осажденного Алюторского острога, увидев сети у русских, сказал своим воинам: „Начнем сражаться, каждая группа родственников самостоятельно“. Пошла первая группа — оказалась разбитой, пошла вторая — то же. Наконец, пошла третья группа родственников — она оказалась также разбитой. Впервые Кыманяк'у сказал: „Нападем все вместе!“ Пошли и были разбиты. После этого русские обставили крепость сетями и навесили на них колокольчики. Все лето держали олюторцев в осаде. Выйти из крепости коряки никуда не могли, так как кругом стояли сети. Едва кто-нибудь прикасался к сетям, начинали звонить колокольчики и, таким образом, давали знать осаждавшим».

² Памятники Сибирской истории XVIII в. СПб., 1885, кн. 2.

Далее идет рассказ о том, что оставшиеся в живых оборудовали байдары колесами и крыльями. Ночью погрузились в них и пустились с холма вниз, а над обрывом в море они подвинулись в воздух и благополучно спланировали на воду. В течение ночи дошли на веслах до о. Верхотурова, откуда приплыли к о. Карагинскому, где и поселились. В этом же предании рассказывается о том, как шаман помогал народу утолять жажду во время осады и т. д. и т. п.

В предании коряков об этом событии вскрывается ряд существенных деталей, которые отсутствуют в цитированном выше документе. Коряков — жителей Алюторского острога — не поддерживали жители соседнего острожка Култушное (Илир). Они были на стороне русских и помогали им, о чем в документе не упоминается и можно лишь предполагать. Вскрываются любопытные подробности социальных отношений оседлых коряков. Оказывается, в Алюторском острожке проживало три родственных группы, каждая из которых составляла самостоятельно действующий отряд. В то же время все они были в какой-то мере подчинены одному старшине по имени Кыманяк'у. Из этого же предания узнаем, что часть алюторцев бежала на о. Карагинский и, по-видимому, волилась в состав местного населения.

По свидетельству того же предания, после названных событий поселение на месте бывшего острога не возобновлялось.³

Благодаря дате документа подробности этого события в изложении коряцкого предания приобретают значение достоверного исторического источника. Детали обстоятельств этого события с учетом данных предания коряков вырисовываются более рельефно и обстоятельно. Вместе с тем в этом предании имеются элементы явных преувеличений. Так, появление русских в количестве «двух тысяч» не соответствует действительности. На самом деле их было всего около ста человек. Вряд ли верно и то, что байдары спустились с холма (на котором находился острожек) в море при помощи колес и крыльев.

Другой пример, по времени более поздний. В упоминавшемся выше с. Култушное мне рассказали о случае, который содержит интересный материал для характеристики общественных отношений оседлых коряков. Однако из рассказа нельзя было установить, к какому времени относилось данное происшествие. Вот этот рассказ. Жили в с. Култушное три родных брата: старший Лыгыри'ын, средний Илукамак, младший Акклу и там же жили их двоюродные братья Сасэвын и Ак'арылыын. Весной на байдарках они поехали в с. Кичига. В с. Вывенке к ним присоединилась байдарная община Тын'акйава. Около с. Кичига они охотились на диких оленей. Потом отправились в обратный путь. Прибыли на мыс Иль-

³ И это верно. В настоящее время это место носит название «Зеленый холм», на котором отчетливо видны следы землянок.

пинский. По отливу начали промышленять моржей на лежбище. Ак'арыльын убил большого самца. Потом начали каждый добытых им моржей разделывать. Ак'арыльын стал свежевать добытого им большого моржа. К нему подошел Лыгырн'ын и сказал: «Это наш большой морж, мы убили его». Ак'арыльын ответил: «Не дам вам этого моржа, так как я сам убил его!». Затем подошел Сасэвын — брат Ак'арыльына и сказал: «Из-за чего вы ссоритесь, вы, двоюродные братья?». Лыгырн'ын закричал: «Мы отберем этого моржа! Силой решим, кому он должен принадлежать!» Ак'арыльын возразил: «Если так, то вы не сможете взять этого моржа, так как я сильнее всех вас, правда, вас трое родных братьев, а нас только двое».

Вышли на сухой берег, подошли к перевернутым байдарам (под которыми они ночевали). Сасэвын пришел к своей байдаре, где находилась его жена. К нему подошел Лыгырн'ын и сказал: «Ну, давай биться!». Сасэвын ответил: «Плохо, грешно нам биться, ведь мы одну кровь имеем. Я не могу сказать вам: „давайте биться!“». Лыгырн'ын настаивал: «Все же мы будем биться, кто окажется слабым, тот не встанет!».

«Раз вы настаиваете, — сказал Сасэвын, — давайте начнем». Он взял большой нож и пошел туда, где стояли братья Лыгырн'ына. Сасэвын, подавая Лыгырн'ыну нож, сказал: — «Возьми нож, убей меня!». Лыгырн'ын ответил: «Грех, мы не должны убивать друг друга, ведь мы двоюродные братья!». Сасэвын продолжал настаивать на своем: «Возьми нож, если ты мужчина, то возьмешь!». Лыгырн'ын стал отступать. Сасэвын настиг его и приколол, потом приколол Илюкамака, а Акклю убежал и спрятался за жену.

Похоронив убитых, разъехались по домам.

Зимой в с. Култушное прибыли другие двоюродные братья убитых. Ночью они, завалив предварительно вход, подожгли землянку, в которой жили Сасэвын и Ак'арыльын вместе с семьями.

Вряд ли с достаточной полнотой можно было бы использовать это предание, если бы не оказалось документа, в котором зафиксировано время описанного происшествия. А знать это весьма важно.

В 1886 г. Гижигинский окружной исправник сообщал военному губернатору Приморской области об обычаях кровной мести, действующих у народов Северо-Востока Сибири. «В 1880 году, — писал он, — во время промысла за моржами, один олюторец убил другого при дележке добычи и при помощи своих родственников и друзей оградил себя такими предосторожностями, что долгое время все попытки противной стороны к мести оставались безуспешными. Наконец, в 1882 г. родственникам убитого удалось ночью подкрасться к юрте убийцы и, заложив выход, зажечь ее. В огне погибло все семейство и имущество убийцы».⁴

⁴ В. Н. Иванов. Интересный документ об обычаях чукчей XIX в. В сб.: Якутский архив, вып. 1, Якутск, 1960, стр. 174.

На основании этого документа можно говорить лишь о бытовании у коряков-алиуторцев в конце XIX в. кровной мести.

Предание коряков подробно раскрывает обстоятельства этого конфликта, его мотивы, развитие. Из него же мы узнаем о том, что, хотя в составе байдарной общины коряков-алиуторцев были лишь близкие родственники, уже обнаружился известный распад кровнородственных связей. В нем же сообщаются интересные сведения об особенностях материального производства: охоте на оленей, моржей, о разделе добычи по принципу, кто что добыл, тот то и получает. И это уже в начале 80-х годов XIX в. Важны также и другие подробности. Например, в пути коряки, останавливаясь на ночлег, подобно чукчам и эскимосам, спали под байдарами; охотничьи экспедиции за оленями предпринимались на далекие расстояния: от с. Култушное до с. Кичиги по морю свыше 200 км.

Не менее показательны в этом же плане чукотские исторические предания. Сопоставление с документальными сведениями обнаруживает в них большой ценности исторический материал. Однако более объективное представление о событии мы получаем, когда удастся сопоставить чукотский источник с русским письменным памятником. Так, например, можно почти точно датировать появление сказания о чукотском герое К'унделю. Все события, отраженные в этом сказании, происходят на территории к югу от р. Анадырь. Следовательно, сказание могло появиться не раньше, чем чукчи заняли данную территорию. Из исторических документов известно, что первая группа чукчей-оленоводов в составе 43 яранг со всем своим имуществом перешла на южный берег р. Анадырь в 1756 г. Переход этот был совершен с согласия коряков. Однако вскоре между чукчами и коряками произошло столкновение, зачинщиками которого были последние. Чукчи пострадали и с новой силой возобновили нападения на коряков. Это событие, по-видимому, и послужило основой для сказания о К'унделю и других героях — его сподвижниках.

Другой пример дает интересный материал исследователю для более правильного понимания условий зарождения одного из героических сказаний у чукчей, формы его бытования, времени, когда оно складывалось. Весной 1740 г. из Анадырского острога были командированы к чукчам в район залива Креста и далее на север четверо русских во главе с казаком Анкудиновым. По возвращении от чукчей в августе того же года Анкудинов сообщил: «В бытие у чукоч слышал неоднократно у главного чукотского Северо-Восточного моря тоёна Наихйе на их языке поющего песню: он де, Наихйе соберет всех роду ево Северо-Восточного моря людей и пойдет к восточному морю, откуда вверх по Анадырю, до урочища Чекаева, где, естли будет российское войско, смертно побыет, откуда сядет со своими войсками в байдары (яко на санки, или по их обыкновению хорошие ударные пару оленей) и пойдет вверх по Анадырю, а как будет подходить к Анадырскому острогу, то будго выйдет

на превеликое озеро, на косм найдет гусей и уток ленных, коих ничем другим, как одною палкою приколотит. А когда войдет в острог, то во оном бывшему народу головы и шеи переломает, чем и всех погубит. А острог и служительские дома на огне сожжет и на российской земле со своим войском и оленными табунами будет жительство иметь, дабы де и будущим его в потомках родам было в похвалу, что он Северо-Восточного моря тоён Наихйе российским местом завладел, о котором де месте у них чукоч с коряками между собою происходят убивства и ссоры».⁵ В этом документе отчетливо вырисовывается фигура чукотского предводителя воинов, витязя, опьяненного успехами военных набегов на коряков. В этой связи имя его упоминается в документах первой половины XVIII в. довольно часто. Он вслух мечтает в присутствии русского казака разгромить защитников коряков, т. е. русских. Он честолюбив, беспокоится о своей не только настоящей славе, но и будущей: «дабы его потомкам было в похвалу», каким был их предок Наихйе. Он стремится закрепить память о себе и своих подвигах материально (захват пастбищ). В своих размышлениях он прибегает к поэтической форме изложения, он пользуется образными сравнениями, он поет. В этой связи, пожалуй, нельзя категорически утверждать, что героические сказания чукчей передаются лишь в форме рассказа. По-видимому, были какие-то ростки и песенной формы, которая, как известно, не дошла до наших дней.

Весьма ценные сведения исторического порядка встречаются в фольклоре азиатских эскимосов, причем они так же точны, как сведения из исторических преданий чукчей и коряков. Вот лишь один из примеров. Известны по документам случаи купли и продажи рабов на Крайнем Северо-Востоке. При этом называются определенные цены. Мальчики стоили 10 оленей, девушки — 20—30 оленей. В одном из эскимосских текстов, опубликованных Е. С. Рубцовой, рассказывается, что жители с. Чаплино отправились на о. Лаврентия, где захватили мальчика и девочку в плен. Затем они прибыли к устью Анадыря, где и продали девушку чукче-оленеводу за 30 оленей.⁶

Итак исторические предания, героические сказания народов Северо-Востока Сибири содержат весьма обширный исторический и этнографический материал, в значительной своей части вполне надежный и точный. Однако привлечение такого материала для научных выводов требует предварительной критической его оценки, специального анализа, как и вообще всякого материала, используемого для историко-этнографических заключений и обобщений.

Опыт изучения истории и этнографии народов Северо-Востока Сибири дает основания сделать вывод, что исторические предания

⁵ Центральный государственный архив древних актов, ф. 199, д. 528, т. 1, тетр. 17, л. 6.

⁶ Е. С. Рубцова. Материалы по языку и фольклору эскимосов. М.—Л., 1954, текст № 15, стр. 225—226.

сами по себе являются ценным источником. В сочетании с письменными памятниками ценность исторических преданий намного возрастает, равно как и документальных материалов, если известны соответствующие им исторические предания. Из сказанного следует, что для всестороннего изучения истории, этнографии и языка необходимо организовать плановое изучение и научную публикацию всех видов устного творчества народов Севера.

Опыт публикации серии «Образцы материалов» по языку и фольклору чукчей, юкагиров, нивхов, алеутов, предпринятый в Академии наук в начале века, вполне оправдал себя перед наукой, перед историей советского североведения.

Сколько лингвистов, историков, этнографов и фольклористов черпало и черпает для своих трудов ценных материалов из этих собраний! Все мы с благодарностью вспоминаем тружеников науки, которые сумели открыть, записать и опубликовать какую-то часть фольклора народов Севера. Они положили начало, наша задача продолжить изучение этой области культуры народов Севера.

В наше время бурного развития культуры и преобразования быта ранее отсталых народностей Севера идет быстрое отмирание ряда старых форм национальной культуры и в том числе традиционного фольклора, который забывается, исчезает. И это естественно, так как по своему содержанию и формам он уже не может так широко, как прежде, удовлетворять духовные запросы современных народов Севера. Однако значение фольклора как источника для истории и этнографии народностей Севера остается в силе. И даже приобретает большее значение, чем когда-либо, потому что лишь в условиях советской действительности возникла потребность в глубоком и всестороннем изучении языка, культуры, истории всех и в том числе малых народностей Севера.

Мы сейчас уже ощущаем большие пробелы в фольклористике Сибири. Фольклор народностей Севера изучается крайне недостаточно. Например, мы ничего почти не знаем о фольклоре ительменов, кереков, манси; мало что можем сказать о фольклоре коряков, нивхов и других народностей Севера.⁷ Необходимо заниматься собиранием фольклора народностей Севера и заниматься организованно. Будущие поколения ученых не простят нам нашей медлительности и неорганизованности, а наука понесет непоправимую утрату ценнейших памятников культуры и быта народов, которые во многом еще остаются научной загадкой.

⁷ Из этого не следует, что в наше время не делалось и не делается ничего в части изучения и публикации фольклора народов Севера. Только за последние годы вышли в свет (я имею в виду только научные публикации): Е. С. Рубцова. Материалы по языку и фольклору эскимосов. М., Л., 1954; З. Н. Куприянова. Эпические песни пейцев. М., 1965; В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева (составители). Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966; Г. М. Василевич. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.—Л., 1966; А. И. Дultzон. Кетские сказки. Томск, 1966, и др.

Г. М. ВАСИЛЕВИЧ

ЭТНОНИМЫ В ФОЛЬКЛОРЕ

Одну из граней фольклора как исторического источника составляют этнонимы и топонимы. Они-то и бывают главными свидетелями исторических фактов, которые легли в основу тех или иных произведений.

В сказаниях, преданиях и частично в мифах и сказках встречаются названия этнических групп, родов, собственные имена и названия рек и мест. Одни из них находят аналогии в исторических источниках, другие совпадают с ныне существующими названиями, часто ставшими фамилиями и собственными именами, третьи встречаются в исторических источниках соседних народов, с которыми когда-то имелись контакты. В отдельных случаях такие названия связаны с мифологическими существами, а в Сибири — и с живыми, например, с медведями. И, наконец, бывают такие названия, которые не находят себе соответствий в исторических источниках, но они приобретают определенное значение в ряду аналогичных названий, имеющих исторические объяснения. То же можно сказать и о топонимах: одни находят себе соответствия, для других подыскать их пока трудно.

У кочевых народов алтайской языковой семьи имя предка, название рода и племени и сохранение родословных было необходимо при расселении семей на большие расстояния. Этого требовала и экзогамия, запрещающая браки между носителями одного и того же родового названия. Роль родословных в монгольском обществе XIII в. особо подчеркивалась и Рашид-Ад-Дином, который в XIV в. писал: «Обычай монголов таков, что они хранят родословие каждого появившегося на свет ребенка. . . Ни у одного из других племен, исключая монголов, нет этого обычая. . . Обычай монголов издревле таков, что они помнят о своем происхождении. . . Каждому народившемуся дитяти отец и мать объясняют предания о роде и родословной».¹ Возможно, родословные и были одной из

¹ Рашид-Ад-Дин. Сборник летописей, т. I, вып. 2. М.—Л., 1952, стр. 13, 29.

причин геопеалогической цикличности эпических сказаний народов алтайской языковой семьи. Сказания эти в художественной форме облегчали закрепление в памяти родословных. У эвенков, например, в одном из сказаний повествуется о шести поколениях, и оно, как сообщил сказитель, еще не пропето до конца.

На примере трех этнонимов (*нгамэнд^{ри}*, *манги*, *тöргайнэй*), встречающихся в тунгусских (эвенкийских, эвенских и негидальских) мифах, сказаниях и сказках и являющихся одновременно синонимами слов «медведь» и «предок», а также фигурирующих в шаманстве (*манги*), мы хотим показать, каким образом можно выявить, что эти этнонимы были названиями этнических групп, вошедших в состав тунгусов на разных этапах их древней неписанной истории.

1. Этноним *нгймэнд^{ри}*. Ангарско-енисейские эвенки, расселяясь вниз по Енисею, на запад и восток от него, разнесли фрагменты сказания о нгамондри. К XX в. миф о *нгймэнд^{ри}* сохранился в вариантах и фрагментах в разных местах. Впервые фрагменты его были записаны доктором Г. Хутом в 1897 г. от енисейских эвенков с р. Пит, притока Енисея севернее Енисейска. В 1912 г. вариант записал И. М. Суслов от чирингинских эвенков к северу от Нижней Тунгуски. В это же время от сымских эвенков фрагмент записал К. М. Рычков. В 1927 г. сказка с *нгамонни*-человеком была записана Т. И. Петровой от ангарских эвенков с р. Каменки, притока Ангары. В 1930 г. наиболее полный вариант был записан нами от сымских эвенков с левого притока Енисея,² и в 1934 г. сотрудница Института народов Севера Айзенберг записала фрагмент одного мотива этого мифа от непских эвенков с левого притока Нижней Тунгуски — Нены. Наконец, значительно измененный вариант записал В. Д. Колесниковой в 1958 г. в нижней половине Подкаменной Тунгуски.

В одном из вариантов мифа прослеживается три слоя. Один — о древней группе населения *нгймэнд^{ри}*, которая, по видимому, дала некоторым из ангарских эвенков оленей. Второй — медвежий миф, ограниченный своим распространением районами расселений потомков ангарских тунгусов XVII в. Медведь-*нгймэнд^{ри}* представляется культурным героем, пожертвовавшим собой ради того, чтобы у эвенков были олени и все, что связано с обработкой оленьего сырья. Этот миф бытовал настолько долго, что оставил в памяти у подкаменно-тунгусских эвенков, потомков ангарских, представление о происхождении оленей от медведя. И самый поздний, третий, слой — шаманский. Он дает описание шаманской реки *эндекит*, которая течет вначале на северо-запад, затем на запад и на север и впадает в нижний мир —

² Материалы по эвенкийскому фольклору. Сост. Г. М. Василевич, под ред. Я. П. Кошкина. Л., 1936, стр. 38—41, 156—157; Архив ИЭ, запись И. М. Суслова, кор. I, оп. 1, № 58; запись Айзенберг, кор. II, 126, стр. 7—8; запись К. М. Рычкова, Архив ИВАН, ф. 49.

мир вечного мрака, откуда никто никогда не возвращается, даже самые сильные шаманы. В эту реку впадают шаманские реки, ниже устья которых находятся миры мертвых. Воображение шаманов поселило на *эңд'эйт* все отошедшее от жизни. На мысах живут первые шаманки, туда же поселены те древние люди, которые вошли в состав тунгусов в очень раннее время (*чулу-гды, чан-гит, манги, нгәмәнд'и* и др.), ныне фигурирующие только в фольклорных жанрах. Вместе с людьми туда помещены каменные, глиняные и костяные предметы, ушедшие из быта. Таково описание этой реки по мифам и рассказам шаманов, записанных нами.

Вот краткое содержание этого мифа. Одну из дочерей — Хеладан — отец отдал льдине за то, что та отпустила его (он примерз к ней, когда пил воду из проруби). Льдина понесла девушку вниз по течению. В пути девушка обращалась к живущим на мысах шаманкам с просьбой сказать, куда несет ее льдина, но те отказывали. Наконец, одна из самых больших шаманок — десятибубенная — сказала, что льдина несет ее в мир мрака, и помогла ей выбраться на берег, погреться у ее костра. Когда девушка ушла, льдина запела, предлагая ей камни для растирания красок на скале, брусочки на береговом обнажении, камни для черной и красной красок, кожемялки, скребки, точила, чашечки, огниво, которые водились в обнажениях берегов. Но девушка отказывалась, говоря, что камнями для растирания красок кажутся черепа людей, брусочками — голени людские, черной краской — их экскременты, красной — их кровь, кожемялками — их позвоночники, скребками-*чучун* — тазовые кости с круглыми отверстиями, брусочками — их лодыжки, огнивом — их кости предплечья. Так и уплыла льдина. Девушка пошла жить к медведю-*нгәмәнд'и*. Однажды тот сказал: «Убей меня и освежуй, сердце мое положи спать с собою, кишки положи на почетное место *малу*, двенадцатиперстную и прямую кишки — против себя, почки — на почетное место, тонкие кишки развесь на сучьях, шерсть высыпи в ямку, а голову положи рядом с почками». Девушка все сделала. Утром смотрит — напротив спят старик со старухой, на почетном месте играют двое детей и спят два старика. Выскочила она из чума и видит — во впадине бродят олени и на сучьях развешены недоуздки. Девочка перепробовала много оленей, но у всех спины прогибались под ее рукой. Наконец, она нашла одного, вскочила на него и поехала к своим. Те в это время вели обрядовый хоровод. Она проскочила мимо девяти чумов, на десятом ее поймали и оставили у себя. Тогда она пожалела, что не осталась на стойбище нгамондри.³

³ Материалы по эвенкийскому фольклору, стр. 38—40. — Краткий вариант в передаче потомков ангарских тунгусов записан на Подкаменной Тунгуске (В. Д. Колесникова. Синтаксис эвенкийского языка. Л., 1966, стр. 237).

В самом северном фрагменте этого мифа *нгамэнд^{ри}* ~ *момондой* — это группа людей, говорящих на непонятном для эвенков языке («их не слышат»). С ними эвенки ведут немой торг. Положат свои вещи и уходят. Вещи исчезают, а на их месте появляются другие.

Другой вариант мифа тех же эвенков о шамане Гуривуле (Муривуле)⁴ также имеет наслоения. В нем термин *нгамэнд^{ри}*-медведь чередуется с термином *амйкэн*-медведь. *Нгамэнд^{ри}*-медведь в этом мифе выступает в двух эпизодах: в одном он, поймав девушку, собирает ее освежевать и съесть, но ей удается убежать, в другом он, пожертвовав собой, даст эвенкам все, что связано с обработкой оленьего сырья. Наслоение в мифе относится к птицам-*гаша*, которые также хотели съесть девушку, но её выручил шаман Гуривуль.

Краткое содержание сводится к следующему. Эвенк с семьей во время кочевки остановился на высокой горе. Дочь оставила на старом стойбище игрушки и вернулась за ними. Видит — лежит медведь-*нгамэнд^{ри}* и перекачивает на груди ее игрушки. Увидев девочку, он схватил ее, связал и приготовился освежевать. Девочке хитростью удалось убежать от него (ее развязала пробежавшая лиса). Девочка прибежала на стоянку, но семья ее уже откочевала. Как ни просила она перевезти ее через речку, но никто не вернулся. В тех местах жил *д'анд^{ри}*. Он сделал ей маленькую долбленку и перевез. В это время следом за ней пришел медведь-*нгамэнд^{ри}* и начал спрашивать, где она перешла. Она говорила: «Повыше, пониже». Медведь не понял и побрел на задних лапах. Дальше описывается, как он, подобно человеку, постепенно погружался в воду. И, когда начал тонуть, он сказал: «Пусть мои пятки станут брусками, голени — точилами, спиной хребет — кожемьялкой, череп — камнем для растирания красок, кровь — красной краской, кал — черной». Медведь утонул. Девочка осталась жить с *д'анд^{ри}*. Тот замучил ее тасканием воды, которую он выливал. Весной ей удалось упротить журавлей-*гаша* бросить ей по перу. Она собрала их и улетела. Напрасно *д'анд^{ри}* соблазнял ее, предлагая ей разные части костюма, — она не спустилась. Прилетела к старухе — матери птиц-*гаша*. Та предупредила ее, что сыновья могут ее съесть, и спрятала ее. Сыновья вернулись с промысла и, почуяв дух человека, стали просить, чтобы она выдала им девушку. Мать уговорила их подождать до следующего дня. Утром сыновья улетели на охоту, а девушка за ними следом. Они услышали ее полет и подстрелили ее, подбив ей крыло. Это слышал шаман Гуревул, он уговорил девушку стать его женой, обещав построить ей жилище на десяти сваях. Через три года у них родился сын. Однажды, во время отсутствия мужа, прилетели *гаша* и начали грызть сваи. Женщина

⁴ Материалы по эвенкийскому фольклору, стр. 45, 51, 151, 152, 241.

пением стала призывать мужа. После троекратного пения муж явился. Двумя стрелами он убил двух *гаша*, а третий увернулся и улетел, оставив клык. Гуревул взял клык и пошел искать. Дошел до стойбища гашалей и предложил взаимно поискать вшей в волосах (удовольствие). Когда *гаша* положил ему на колени голову, Гуривул заколол его в затылок его же клыком.

В исторических источниках этноним *нг̃эмэнд^ри* пока не обнаружен. По своей структуре слово образовано тунгусским суффиксом, образующим мужские имена *-нд^ри*, *-ни* (*д'анд^ри*, *н'анд^ри*, *нг̃эмэнд^ри* — у эвенков название групп населения; *Т̃орг̃анд^ри*, *Торгани* — собственные имена у эвенков). Возможно, этот суффикс имеет более ранний вариант *-нд^рэй*, *-нэй*. Имена на *-нд^рэй* записаны у тех же енисейско-ангарских эвенков в XVII в. (Дагандрей, Хомундрей). Но имена на *-най* (*нэй*) впервые записаны у чжурчженей (X в. — Агунай, XI в. — Угунай, XII в. — Дигунай — имена мужчин правящего рода). В XVII в. имена на *-най* записаны почти во всех группах тунгусов (эвенков, эвенков, негидальцев). Они же характерны для сказаний среднеамурско-зейских эвенков (Алтанэй, Тывьянэй, Торганэй и др.). Имена на *-ни* характерны для сказаний и преданий ангарско-енисейских эвенков (Уняны, Яконы, Тонини) и в большом количестве встречаются в сказаниях восточных эвенков, эвенков и негидальцев (Гарпани, Отани, Умусни и др. — у эвенков; Торгани, Улькини, Умусни — у эвенков; Куяны, Умусни — у негидальцев). Сама основа *Нг̃эмэн* ~ *Момон* не тунгусского происхождения. Поскольку распространение этого этнонима ограничено районом расселения ангарско-енисейских эвенков, можно считать, что это название было адаптировано в диалект ангарских тунгусов от дотунгусоязычных аборигенов, вероятно, уже после того, как на север ушли первые семьи *шалган*'ов (пеших) из рода Баякшин,⁵ на северо-востоке ставшие одним из компонентов в образовании эвенков.

2. Этноним *манги*. Также фигурирует в сказках как синоним слова «медведь» и «предок» и, кроме того, в шаманстве почти всех тунгусо-маньчжуров. Ареал распространения его значительно шире первого этнонима. На западе он включает верхние части бассейнов Подкаменной и Нижней Тунгуски, Лены и Верхней Ангары, все Забайкалье и Приамурье. В фольклоре на указанной территории этноним *манги* зарегистрирован в сказках и в фрагментах сказаний эвенков, от которых они попали к эвенкам. В одних сюжетах *манги* — это конные и пешие охотники,

⁵ Название рода Баяки-Баякшин было у эвенков, кочевавших к западу от Енисея, потомков ангарских; по преданиям и рассказам, род Баякшин первоначально жил у Ламы (Байкала). В XVII в. они зарегистрированы в районе Подкаменной Тунгуски и на востоке — в районе Охоты — под названием *шалганы* (т. е. пешие) Башены. В это же время у юкагиров появился род Буякшир тунгусского происхождения.

стремящиеся взять в жены эвенкиек. В других — великаны-людоеды, способные превращаться в ребенка. И в этом сюжете *манги* стремятся взять в жены эвенкийку.⁶ Образ великана-людоеда Мангуса Мангхата получил отражение и в монгольском «Сокровенном сказании». В ответе Джамухи, участника найманского похода, на вопрос Таян-хана о Джочи Хасаре, последний описан так: «Мать Оэлун мясом людским одного из сынков откормила. Ростом в три сажени будет. Трехгодовалого быка он съедает. . . вместе с сайдаком людей он глотает. . . Чжочи Хасар прозывается он. То не обычных людей порождение. Суший он демон Мангус Гурельту».⁷ Мангыты были племенем, с которыми вел борьбу Ак-Кюбек. Этот сюжет, по мнению Н. Г. Потанина, попал от половцев в Египет и далее в одну из арабских хроник.⁸

В шаманстве эвенков и маньчжуров *манги* отмечаются как духи шаманов-предков (подкаменно-тунгусские из рода Кучал, забайкальские, среднеамурские эвенки, маньчжуры). У орочей, ороков, нанайцев это духи-помощники и советчики шаманов. Когда новый шаман у забайкальских и амурских эвенков, а также у маньчжуров посвящается в шаманы, он должен был рассказывать биографии шаманов-предков. Последние в большинстве своем были из рода *манги*. С. М. Широкогорову удалось записать даже их собственные имена.⁹ Поэтому на головных уборах шаманов были изображения предков *бука* и *манги*. Кроме того, у нанайцев одним из синонимов духа-хозяина дома было слово *манги*. Нанайцы же ставили по сторонам ствола, на котором были «захоронен» череп медведя, два антропоморфных изображения. Одним из них была женщина-*манги*.¹⁰ У удэгейцев на жезле судьи было антропоморфное изображение *манги*.

Последнее — это связь этнонима *манги* с медведем. Выше мы уже видели аналогичную связь медведя с этнонимом *нга-мэндри*. К востоку от ареала распространения *нгамоно*¹¹ (верхняя половина Ангары, Подкаменной Тунгусеки, Лены, Верхней Ангары) распространен синоним медведя *манги*. Эвенки, кочевавшие на этой территории, называли медведя и предка словом *манги*, но в фольклорных сюжетах, встречающихся среди них, *манги* не фигурировал как медведь. Какие-то далекие связи *манги* с медведем были и у народов Нижнего Приамурья, и выражалось

⁶ Материалы по эвенкийскому фольклору, стр. 67-69, 179-180, 183, 184-185, 273-275; Т о р г а н э й. Эвенкийские сказки. Запись Г. Василевич. Л., 1939, стр. 106-110; Исторический фольклор эвенков. Запись текстов, перевод и комментарии Г. М. Василевич. М.-Л., 1966, стр. 331-333.

⁷ С. К о з и н. Джангариада. М.—Л., 1940, стр. 37.

⁸ Г. Н. П о т а н и н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899, стр. 667-668.

⁹ S. S h i r o k o g o r o f f. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1932, p. 174.

¹⁰ Личное сообщение В. А. Тимохина (1968 г.).

это в установлении антропоморфной фигуры *манги*-женщины сбоку от ствола с черепом медведя.

Таким образом, почти у всех народов тунгусо-маньчжурской группы сохранились следы далеких связей с племенем *манги*. Широкогорову, собиравшему материал от забайкальско-амурских эвенков и от маньчжуров, это настолько бросалось в глаза, что он высказал предположение, якобы *манги* были дотунгусоязычным мифологическим населением Среднего Приамурья. Возможно, о древности вхождения *манги* в состав прототунгусов говорит и замена названием *манги* у амурских эвенков и орочей общетунгусского имени мифического лыжного охотника Хэглун~Эглун, которым было названо созвездие Большой Медведицы. Этот охотник, попав на небо, погнался на лыжах за небесным лосем. Лыжня его превратилась в Млечный Путь, а лось — в Большую Медведицу. Нерчинские эвенки термином *манги* называют также созвездие Орион.

Кроме тунгусо-маньчжуров, племенное название *мангыты* ~ *мангасы* имеется у монголо- и тюркоязычных народов. Ю. Г. Рамстедт¹¹ предполагал, что с племенем *мангасов* у монголов соединялись воспоминания о народе, с которым предки монголов на заре своего существования вели ожесточенную борьбу. В XIII в. *мангыты* составляли одну из хорошо вооруженных частей гвардии Чингизхана, храбрую в боях. В. Бартольд¹² высказал мысль, что существование этнонима *мангыт* в составе разных тюркоязычных народов (погайцы, киргизы, кара-калпаки, туркмены, тувинцы) было следом монгольского господства. Историк народов Средней Азии А. А. Семенов¹³ считал *мангытов* одним из древних племен, распавшихся на части.

Наконец, среди верхнеленских эвенков в начале нашего века еще сохранилась память о происхождении из рода *Мангиян*.

Таким образом, все данные по этнониму *манги* у тунгусо-маньчжуров свидетельствуют о том, что они вошли в состав в начале расселения последних по тайге, где была охота на медведя. Если для формирующихся монголов *мангыты* были враждебным племенем, если у тюрков *мангыты* были следом монгольского господства, то в состав тунгусо-маньчжуров Забайкалья—Приамурья *манги* вошли мирным путем, поскольку из рода *манги* выходили шаманы. Кроме того, этноним *манги* у тунгусо-маньчжуров не имеет образователя родо-племенных названий *-т//с*. Все это говорит о том, что в состав прототунгусов они могли

¹¹ Ю. Г. Рамстедт. О монгольских былинах. «Труды Троицко-Савско-Кяхтинского отделения Амурского отдела Русского географического общества», т. III, вып. 2—3, 1902, стр. 50.

¹² В. Бартольд. История турецко-монгольских народов. Ташкент, 1928, стр. 18.

¹³ А. А. Семенов. История народов Узбекистана. т. II. Ташкент, 1947, стр. 24.

войти еще до того, как вошли в состав монголов. Возможно, предположение Широкогорова о том, что *манги* были дотунгусоязычным населением Приамурья, и близко к истине. ⁴

3. Этноним *торганэй* ~ *торгани*, фигурирующий в сказаниях эвенков и эвенов, а также являющийся ритуальным именем медведя — *Торгандэчи* — у колымских эвенов. Это имя В. Г. Богораз объяснял как собственное имя медвежьего предка.¹⁴

Сказания о Торганэй распространены среди амурско-зейских эвенков. Варианты и фрагменты их сохранились и у верхнеленских, куда они были занесены группами амурско-зейских эвенков. Торганэй в фольклоре — название девиц и юношей. Сказания рисуют их как лених охотников, жителей тайги. В одном из вариантов Торганэй — имя девицы, которую добивается пеший охотник, сын медведя и женщины. На образ девицы Торганэй наслои́лся более древний образ хозяйки тайги, которой подчинены все звери и деревья. Краткое содержание этого варианта следующее. Юноша на охоте был схвачен медведем, который утащил его к себе. Но он был хитрее и, убежав, направился искать девицу Торганэй. Встреченная в пути старуха дала ему волшебного оленя, с помощью которого он преодолел разные фантастические препятствия и добрался до Торганэй. В это время она была на охоте. Служанка ее, захотев стать женой юноши, выдала себя за Торганэй. Ночью возвратилась Торганэй. Узнав о происшедшем, она наказала работницу, юноше же дала несколько испытаний, последним из которых было предложение вымыться в крови своего оленя. Только после этого она стала его женой.¹⁵

В другом варианте Торганэй — пеший охотник-шаман, живет с младшим братом. В то время когда Торганэй бывает на охоте, к младшему с востока прилетают девицы-журавли и одна из них обхаживает его: моет и причесывает. Однажды Торганэй, выследив девиц, забирает крылья одной и тем самым делает ее своей женой. Но в один из дней, когда Торганэй был на охоте, жена его исчезла. Тогда он отправился на восток искать ее. В пути он встретил орла, который объяснил ему, как приручить к езде дикого оленя и куда надо ехать. Выполнив его указания, он отправился дальше. Добравшись до родины жены, он нашел утку-девицу, которая нянчила ребенка. Мальчик оказался его сыном. Мать жила у себя и приходила только кормить ребенка. Тогда Торганэй подстерег ее, разрубил крылья и начал жить с ней и сыном.¹⁶ Этот вариант, по-видимому, был занесен эвенками к нанайцам и стал нанайской сказкой, которая по содержанию полностью совпадает с эвенкийской, только в ней нет имени старшего брата.

¹⁴ В. Г. Богораз. Материалы по ламутскому языку. Тунгусский сборник, I. Л., 1930, стр. 104.

¹⁵ Исторический фольклор эвенков, стр. 260-262.

¹⁶ Там же, стр. 363—368.

В варианте, занесенном амурскими эвенками в южное Прибайкалье и на верховья Лены, Торганэй — пеший охотник соблазнил жену конного охотника, державшего оленей на мясо, и захватил его волшебные кафтан и шапку. Болонтур, возвращаясь домой с охоты, от своего коня узнал, что Торганэй увел его жену, а боевого коня привязал к дереву. Болонтур с помощью охотничьего коня добрался до Торганэй и обещал оставить ему свою жену, если он вернет кафтан и шапку. Как только Торганэй вернул ему похищенное, Болонтур оторвал ему голову, а жену наказал, привязав к лошадиным хвостам.¹⁷

В сказании охотских эвенков, записанном Н. Ткачиком на р. Арке в 1930 г., герой Торгани также связан с медведем. Одна из сестер, когда они шли к оленям, провалилась в нору к медведю и провела там остаток зимы. Вернувшись домой, она родила медвежонка. Родители ее взяли медвежонка на воспитание. Позже у нее родился мальчик, которого она назвала Торгани. Братья подросли, и Торгани захотел померяться силами с братом-медведем. Хотя он и был основательно поцарапан медведем, но ему удалось убить медведя. Умирая, медведь завещал совершать с ним все обряды, которые должны были выполнять люди после того, как убьют медведя.¹⁸ Варианты этого сказания и фрагменты распространены по Охотскому побережью (у аянских, чумиканских и сахалинских эвенков).

Этноним *торга(н)* может быть сопоставлен с названием амурской группы, родственной по языку тунгусам — *торга+чин*. Первое упоминание о торгачинах мы имеем в документах 1670 г. московского посольства Милованова в Китай. Оно отметило торгачинов на р. Яло. Следующее посольство Идеса в 1697 г. дало подробное описание этой группы. Они были конными охотниками, а жившие южнее — земледельцами. Первые по языку немного отличались от забайкальских конных охотников, которые считали себя одного происхождения с торгачинами и вели с ними переписку.¹⁹ Одно из их имен, записанное русскими документами XVII в., было Чепчевул,²⁰ с широко распространенным эвенкийским образователем мужских имен *-вул*. По сообщению миссионеров XVII в., торгачины, мергенчины и солоны принадлежали одному племени.²¹ В русских документах торгачины названы лелюлями. Этноним *торган* напрашивается на сопоставление с названием монгольского племени *торга(+гут)* → *торгут*, которое

¹⁷ Материалы по эвенкийскому фольклору, стр. 170—171.

¹⁸ К. Новикова. Эвенкийский фольклор. Магадан, 1958, стр. 89—98.

¹⁹ Ysbrand Ides. Three Years Travels from Moscow over Land to China. London, 1706; A. Brand. Beschreibung der chinesischen Reise, welche vermittelt Einer Zaris Gesandtschaft durch Dero Ambassadeur Herren Ysbrand Anno 1693—1694. Hamburg, 1698.

²⁰ ДАИ, т. IV, стр. 42, 44.

²¹ J. H. Plath. Geschichte der östlichen Asiens, t. I, Bd. I. Die Völker der Mandschurey. Göttingen, 1830, S. 955.

входило в такую часть, происхождение родов которой по причине их древности неизвестно.²² Таргутай Кирилтух был одним из тайчиутских предводителей (тайчиуты жили в долинах рек Онон и Селенга). Мотив приучения дикого оленя к верховой езде позволяет предполагать, что торганы были связаны с группами тунгусов верхнего Приамурья из района Оро — ороченами (букв. жители Оро), которые впервые, возможно, и приучили оленя к верховой езде. Они-то и могли вынести на северо-восток (в район Охотска) этноним *торгани*. Ранняя связь охотской группы эвенков-орочол с монголами отразилась и на таком топониме, как *Кетлят-нор*²³ в районе р. Охоты. В нем слово *нор* монгольское и обозначает «озеро».

Таким образом, из рассмотренных трех этнонимов два имеют прямую связь с историческими источниками, у другого — *нг̃амэнд̃ри* — этой связи нет. Но по имеющимся аналогиям оно может быть поставлено в один ряд с первыми двумя (*нг̃амэнд̃ри* — название медведя и предка; с *нг̃амэнд̃ри* как-то связано появление оленей у эвенков, с *торганэй* — начало приручения оленя к верховой езде, наконец, фрагмент варианта о *нг̃амонд̃ри* иноязычных соседях эвенков, с которыми они были связаны обменом). Это дает нам право такого рода этноним объяснять как название групп, вошедших в состав тунгусов Приангарья.

Как показал анализ этнонимов, их значение «медведь» никак не может быть отнесено к тотемистическим. Два значения у этнонимов «медведь» и «предок» явились результатом смешения памяти о предках-людоедах, носивших указанные названия, с элементами тотемистического культа, унаследованными тунгусами от вошедших в их состав аборигенов. Почти все элементы существующего у тунгусоязычных народов охотничьего культа медведя своим происхождением восходят к культу промысловых животных, отличаясь незначительно некоторыми моментами, обусловленными сходством частей скелетов медведя и человека.

С другой стороны, связь этнонимов с медведем лишь дополняет данные о расселении прототунгусов из горноголыцевой зоны по горнотаежной, где водились лоси и медведи. С этим расселением связано начало охоты на медведя и лося, происхождение мифа об охотнике и лосе — созвездие Большая Медведица и Млечный Путь — и начало культа медведя.

Вхождение в состав тунгусов указанных группы населения происходило не одновременно. Сохранение памяти о *манги* у всех тунгусо-маньчжуров и отсутствие у слова *манги* образователя родо-племенных названий (*-с//т*, характерного для всех

²² Рашид-Ад-Дин. Сборник летописей, т. II, вып. I. М., Л., 1952, стр. 77.

²³ В. Огородников. Туземное русское население на Амуре в XVII в. «Труды Дальневосточного университета», Сер. III, № 14, Владивосток, 1927.

языков алтайской семьи), позволяет считать, что они вошли в состав тунгусов до того, как вошли в состав монголов. Произошло это где-то в районе Забайкалья—Приамурья. *Нгямэндри* вошли в состав тунгусов Приангарья уже после того, как всех пратунгусов (праэвенов, еще до образования самоназвания «эвенки») тюркский клин разделил на западных и восточных. Выход тюрков к Байкалу датируется некоторыми археологами (например П. Хороших) рубежом нашей эры.

Относительно поздно вошли в состав конных охотников-тунгусов Среднего Приамурья группы *торган*, уже в то время тесно связанные с монголами. Мотив приучения дикого оленя к верховой езде и наличие монгольского термина *нор* для озера в названии Кетлят-нор в районе р. Охоты, записанного в XVII в., позволяет предполагать, что торганы вошли в их состав в то время, когда группы конных охотников Среднего Приамурья *орочен* (жители местности Оро) уже приучили оленей к верховой езде. Если учитывать данные китайских исторических источников (транспортный олень в этом районе впервые зафиксирован в VI в.²⁴), то вхождение торган в состав тунгусов может быть не раньше этого времени.

в

²⁴ Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, стр. 51.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ ИСТОКАХ ЭТНИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА И САХАЛИНА

Этническая история малых народов Дальнего Востока, а также их историко-культурные связи в прошлом еще недостаточно изучены. Это в основном объяснялось отсутствием необходимых материалов и усугублялось также тем, что малые народы в прошлом не имели своей письменности.

В последние годы советские ученые стали обращаться к новым источникам — народному орнаменту, одежде, шаманским и культовым предметам. Широко стал использоваться и фольклор. Были опубликованы материалы по историческому фольклору малых народов севера (работы Г. М. Василевич, Б. О. Долгих, В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой, З. Н. Куприяновой). К сожалению, нужно отметить, что текстов исторического фольклора северных народов опубликовано пока мало: большинство материалов хранится в личных и институтских архивах. Надо предпринять все возможное, чтобы опубликовать богатейшие фольклорные материалы, собранные учеными в разные годы, и пустить их в научный оборот.

В настоящем кратком сообщении мы остановимся лишь на одном вопросе: как фольклорные материалы оказывают помощь в исследовании этнической истории и культурных связей малых народов Нижнего Амура и Сахалина.

В указанных районах проживают народы, относящиеся к трем различным языковым группам: нивхи, айны и тунгусо-маньчжурские народы (ороки, орочи, негидальцы, ульчи, нанайцы и эвенки).

Эти народности заселили Нижний Амур и Сахалин в разное время. По имеющимся данным, древнейшими жителями Нижнего Амура и Сахалина являются нивхи, ранними жителями южного

Сахалина были айны. Тунгусские народы поселились по соседству с этими народами в разные исторические периоды: раньше всего осели ульчи, ороки и орочи, затем — негидальцы и тунгусы. На Сахалине нанайцы появились лишь в 1947 г. К сожалению, до сих пор мы плохо знаем раннюю этническую историю этих народов, их историко-культурные связи. Кое-какие сведения в этом плане содержит фольклор вышеперечисленных народов.

Во время поездки к негидальцам бассейна Амгуни в 1926—1927 гг. К. М. Мыльников и В. И. Цинциус записали и опубликовали ряд текстов негидальского фольклора. Среди них особенно привлек внимание текст со следующим содержанием.

У одной женщины было трое сыновей. Они жили вчетвером. Потом, когда сыновья этой женщины выросли, говорят они: «Что мы здесь будем жить, народу никакого не видим, пойдем туда, куда вода в реке (Амгуни) бежит». Пошли — бежит вода в реке вниз, собрались и поехали вниз с матерью. По дороге вспомнили, что забыли палку матери, на которую опиралась старуха при ходьбе: «Нехорошо, говорят, одна мать старуха у нас, а мы ее палку позабыли. Одному из нас обязательно вернуться надо, палку эту привезти». Отправился за палкой младший брат, и при этом сговорились, что когда братья его свернут с прямого пути, поставят они вежу и нагнут ее в том направлении, куда сами поедут, чтобы знал младший брат, куда ему ехать. Так и сделали. Но сильным ветром отклонило вежу в другую сторону. Дошел до нее посланный за палкой матери младший брат, удивляется, почему братья свернули в сторону, но делать нечего — перевалил через сопку и попал на Горин, где и остался. Прожив там несколько лет, он потом поселился на Амуре. Старшие же братья добрались до низовьев Амгуни; потом один из них остался в Дальчже, а другой пошел дальше на Амур. Добрался до Кальминской горы, говорит: «Как это место похоже на то, где брат мой остался на Дальчжу», и решил остаться в Кальме. Младший брат, живший на Амуре выше, убил однажды птицу (*кбуй*) с железными лапами и железным клювом. В это время проезжали мимо купцы из Кули и Мачулы, направляясь в китайский город. Когда они возвращались обратно, младший брат, узнав от них о братьях, просил их передать по пакету, завернутому крепко-накрепко в бересту: в одном был язык для кальминского брата, в другом сердце — для дальчжинского. По дороге купцы из любопытства развернули пакет с сердцем и, удивившись его величине, решили немного попробовать. Затем передали сердце и язык по назначению. От этого у дальчжинских «сердце крепкое» стало, стали славиться они своей храбростью (а также жители Куль и Мачула — потомки купцов, отдававших сердца), кальминские же красноречием и красноречием: придет к ним человек — долг обратно требовать,

но они так его заговорят, что онне только старого долга не получит, а еще в долг им же даст.¹

Л. Я. Штернберг записал предание о происхождении рода *танкал*. «Род *танкал* давно-давно с Горина пришел, там родились два человека от *хими*. Они выехали потом на Амур. Один, старший, выехав в устье Гарина, убил *хоjū* (самую большую утку), насторожил птицу по направлению вверх по Амуру, а ветер перевернул голову в обратную сторону. Второй брат так и поехал по ложному направлению, вниз по Амуру и поехал прямо в Дальчжу. Здесь жили гиляки, переселившиеся в Сабах. Гиляки перешли в Вайды. Они гилякам подарили медведя, и гиляки научили их собачьей запряжке. Медвежий праздник справлять сами от себя научились. Войны (*waamariwi*) были между родами. С гиляками тоже войны были, все из-за женщин.²

Вариант следующего предания был записан нами в сел. Кальма от А. И. Гуданя в 1956 г. Раньше у озера Удыль жили три брата. Старший сказал: «Здесь плохо жить, поедемте на Амур». И, таким образом, пришли к Амгуни. Один из братьев остался на Удыли, другой в пути сказал: «Я подожду отставшего, а ты иди. На пути сделай пометку из стружек. Я пойду по твоему следу». Стружки должны указать, куда он пошел. Но ветер сдул и повернул стружки вверх по Амуру. Второй брат пошел по ложному направлению и пришел обратно в Удыль. Так они вдвоем остались жить. Братья убили какое-то животное под названием *кальм-ца* и послали своему брату, который поселился в Кальме, сердце и язык этого животного. Путник, который вез гостинец, по ошибке сердце отдал жителям *элинским* негидальцам, а язык — кальминским. С тех пор *элинские* славятся храбростью, а кальминские стали болтливые, языкастые.

Эти предания сохранили исторические сведения о поселении членов одного негидальского рода среди нивхов сел. Дальжи и Кальмы. К. М. Мыльников и В. И. Цинциус считают, что это были представители негидальского рода *танкал*.³ Л. Я. Штернберг также склонен считать, что этот род был негидальским.⁴ Мы хотели бы, привлекая кое-какой дополнительный материал, внести некоторую ясность в этот вопрос.

Предания усть-амгуньских негидальцев и кальминских нивхов правильно отражают историю проникновения нижне-ам-

¹ К. М. Мыльникова и В. И. Цинциус. Материалы по исследованию негидальского языка. Тунгусский сборник, I. Л., 1930, стр. 122—123.

² Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, стр. 530.

³ К. М. Мыльникова и В. И. Цинциус. Материалы по исследованию негидальского языка, стр. 122—123.

⁴ Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 530.

гуньских негидальцев. Действительно, первоначально в Дальже пришли три брата негидальца из рода Аюмкан.

Поселившись в Дальже, они вступили в брак с женщинами нивхского рода *т'апқал* («род бабочек»). Часть членов смешанных негидальско-нивхских семей, оставшаяся жить в Дальже и Усть-Амгуни, считали себя негидальцами, а те, кто поселился в Кальме, стали считать себя нивхами.

Нивхи-старики сел. Кальма хорошо помнят об этих смешанных браках. Некоторые из них и произошли от таких смешанных семей. Позднее, когда в Дальже и в Усть-Амгуни поселились новые семьи негидальцев, часть нивхских семей покинула богатые места на Амгуни и поселилась среди своих сородичей на Амуре.

Большинство нивхов от смешанных нивхско-негидальских браков, проживавшие в сел. Кальма, хорошо владели как нивхским, так и негидальским языками. Но члены таких семей, проживавшие среди негидальцев, не знали нивхского языка.

В этих негидальских семьях сохраняется много элементов нивхской культуры: орудия и способы рыболовства, лодки, собачий упряж, медвежий праздник, обряд кормления Амура и др. От них частично перешла нивхская культура к другим негидальским группам, поселившимся с ними по соседству позднее.

Мы считаем, что некоторые исследователи, кроме рода *т'апқал*, ошибочно причисляют к негидальцам *хатхил* (*хатқал*) и *чоморхогил*. Эти роды, так же как и *т'апқал*, являются смешанными. Пришедшие негидальцы были женаты на нивхских женщинах.

На Сахалине от нивхов Поронайского района мы записали небольшой рассказ «Лягушка и крыса» («Удала и атиь»). Нивхи сообщили мне, что это орокская сказка о животных. Содержание ее следующее. У лягушки было много детей и у крысы тоже. Каждый жил в своем доме. Однажды лягушка и крыса поехали за черемухой на лодке: крыса сидела за рулем, а лягушка — на веслах. Ехали долго, затем пристали к высокому берегу. Крыса быстро сошла на берег, собрала ягоды и вернулась обратно. Лягушка же в это время пыталась подняться на крутой берег. Крыса привезла много ягод, а лягушка — ничего. Лягушка послала своих детей к крысам попросить немного черемухи. Но крыса избилла детей лягушки и не дала им ягод. Затем лягушке с детьми удалось убить лося. Крыса попросила немного мяса, но лягушка не дала ей. Тогда крыса решила украсить мясо. Но лягушка, подкарулив, ударила ее палкой. С тех пор крыса ходит горбатая и писклявая.

Мною были записаны от нивхов и некоторые другие орокские сказки о животных: о кабарге, о выдре, о росомaxe и синичке и др. Нивхи сообщили, что эти сказки их предками были услышаны также от народов, которых нивхи называли тозунгу. Этим словом, как мы знаем, нивхи называют орочей Татарского пролива.

В 1966 г. в г. Новосибирске вышла книга «Орочские сказки и мифы»,⁵ составленная В. А. Аврориным и Е. П. Лебедевой. В этой книге мы нашли варианты нескольких сказок о животных, записанных нами у сахалинских нивхов. Среди них сказка «Лягушка и мышь» полностью совпадает с приведенной нами выше сказкой «Лягушка и крыса».

Сюжеты сказок о животных распространены у всех тунгусо-маньчжурских народностей.⁶ Но в данном случае полное совпадение не только сюжетов, но и действующих лиц в орочской и ороческой сказке наталкивает на более глубокую мысль о близости орочской и ороческой культур. В личной беседе К. А. Новиковой, занимающейся изучением языка и этнографии ороков, высказана мысль, что в прошлом ороки и орочи составляли единую тунгусскую группу. В районы Нижнего Амура и Сахалина они пришли в то далекое время, когда такого подразделения еще не было. Она склонна предположить также, что вместе с орочами и ороками двигались и эвены, составляя единую группу. В этом плане интересен факт наличия у ороков сказки, близкой по сюжету к эвенскому «Птичка и мышка» (*Нэчиҕэйэ Ачиҕайа*).⁷

Тозюну ~ *тозюну* — нивхское слово и означает «люди, переправившиеся через водное пространство» (происходит от глагола *тоздь* — «переехать»). Может быть, орочи не только двигались вместе с ороками на восток, но и вместе достигли сахалинской земли. Затем они отделились от ороков и с острова переехали через Татарский пролив на своих долбленках и поселились на морском побережье. Это дало повод нивхам, свидетелям этих событий, назвать нынешних орочей *тозюнгами* — «переехавшими». Интересно отметить, что исследователь народов Сахалина Б. О. Пилсудский в конце XIX в. — начале XX в. писал, что язык *тозюн* схож с ороским.⁸

Непосредственными соседями ороков на Южном Сахалине были айны. Судя по фольклорным материалам ороков и айнов, отношения между ними были враждебными.

Исторический интерес представляют предания о приходе ороков на Сахалин и о столкновениях их с айнами. «В этих преданиях, — пишет К. А. Новикова, — рассказывается, что в старину южная часть Сахалина была заселена айнами. Ороки проходили на их землю отдельными семьями и родами и поселились рядом с айнами. Ороки относились к айнам дружелюбно, прояв-

⁵ В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева (составители). Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966.

⁶ К. А. Новикова. Ороки и их устное творчество. В сб.: Великий Октябрь и малые народы Крайнего Севера. «Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена», т. 353, 1967, стр. 190.

⁷ Там же, стр. 190.

⁸ Б. О. Пилсудский. Аборигены Сахалина. «Живая старина», вып. III, 1909, стр. 3—17.

ляли по отношению к ним гостеприимство. Айны же при первой возможности ночью нападали на ороков и убивали их. Те, кому удавалось спастись, обычно дети, убегали со своими оленями в северную часть острова. Когда вырастали, отправлялись на Южный Сахалин мстить айнам за своих родителей. Они убивали их стрелами из луков, зимой топили в прорубях, в которых айны ловили рыбу, а их соломенные дома сжигали. Убивали всех, даже стариков и детей, молодых женщин брали в жены».⁹ Возникает вопрос, были ли какие-либо причины для вражды между ороками и айнами, что служило поводом для столкновений, и действительно ли были эти войны столь жестокими, как описывается выше.

Нам кажется, что на эти вопросы в какой-то степени дает исчерпывающий ответ предание ороков, которое записал автор статьи осенью 1961 г. в пос. Речное Поронайского района (южная часть Сахалина). В этом предании говорится: первыми около залива Терпения поселилось всего несколько семей ороков. После этого ороки, будучи гостеприимными, зарезали несколько оленей и устроили угощение в честь айнов. Айны полакомились оленьим мясом, кровяной колбасой и внутренностями. Из-за непривычной пищи у айнов заболели желудки. Подумав, что ороки решили их отравить, айны перебили всех ороков. От расправы уцелел только один орок, который сумел пробраться к своему на север. В эту же зиму он привез вооруженных ороков, которые, застав в заливе рыбающих айнов, перебили их. После этого пришло много айнов, которые хотели перерезать ороков. Путем гадания айны пытались предугадать исход сражения. Гадание предсказало неблагоприятный для айнов исход, решено было не начинать войны. С тех пор установились мирные отношения между этими двумя народами.

Длительное общение ороков с айнами в ряде случаев привело к заключению брачных союзов и взаимопроникновению культур. Например, от айнов ороки заимствовали культ ильлау (инау) — употребление палочек со стружками при культовых обрядах.

Известный исследователь народов Приамурья Л. Я. Штернберг опубликовал целый том гилицкого эпоса (поэмы и сказания) в 1908 г. В этой работе есть миф о том, как айны заблудились во время охоты на тюленя. Шесть айнов с Южного Сахалина отправились на охоту за тюленями. Во время сильного тумана они заблудились и приплыли к берегу материка (очевидно, это был район Де-Кастри). Они долго скитались, пока не прибыли в одно селение, где жила добрая старушка. Она послала их в другое селение к своему сыну, который помог вернуться им домой на Сахалин.¹⁰

⁹ К. А. Новикова. Ороки и их устное творчество, стр. 195.

¹⁰ Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гилицкого языка и фольклора, т. I. СПб., 1908, стр. 159—164.

Это предание отражает историческую действительность. По свидетельству нивхов и айнов, действительно многие сахалинские айны, занимаясь промыслом, уплывали на своих долбленках в незнакомые места — на материк. Некоторые из них возвращались обратно на Сахалин, как показано в легенде, но многие вынуждены были поселиться на материке. Здесь айны вступали в контакт с местными жителями — с нивхами, создавали смешанные айно-нивхские семьи. Эти айны адаптировались среди нивхского населения. Надо заметить, что таким образом вынуждено было поселиться на Амурском лимане и на побережье Татарского пролива какое-то число айнов.

Вышеприведенные материалы свидетельствуют о том, что в прошлом у малых народов, населявших Нижний Амур и о. Сахалин, имели место довольно широкие контакты, которые способствовали взаимопроникновению их древних культур.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В КЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Кетский фольклор долгое время оставался вне поля зрения исследователей из-за отсутствия сколько-нибудь значительных публикаций. Единичные тексты, появившиеся в печати до начала 1960-х годов, привлекались почти исключительно как материал для изучения языка.¹ В настоящее время положение коренным образом изменилось. В течение 1962—1966 гг. опубликовано свыше 100 фольклорных текстов, записанных у кетов известным исследователем кетского языка А. П. Дульзоном. Часть их увидела свет в виде статей и приложений к грамматическому очерку кетского языка, а в 1966 г. вышел отдельный сборник фольклорных текстов, к сожалению, тиражом всего в 500 экземпляров.²

Сбором фольклора кетов с конца 1950 г. занимается лингвист и этнограф Е. А. Крейнович.

¹ Несколько текстов были записаны в 1911—1912 гг. К. Доннером; большинство их (5 сказок и 34 загадки) опубликовано А. И. Йоки (Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jenissei-ostjakischen. Aufgezeichnet von Kai Donner. Bearbeitet und herausgegeben von A. J. Joki. «Memoires de la Société finnoougrienné», 108, Helsinki, 1955; Ketica. Supplement, Helsinki, 1958). Йоки включил в эту работу также два варианта кетской сказки, записанные Х. Финдейзенем (1927—1928 гг.). Н. К. Каргер приложил один текст кетской сказки к своей лингвистической работе (Н. К. К а р г е р. Кетский язык. В сб.: Языки и письменность народов Севера, ч. III. Л., 1934), другой его текст еще ранее был включен в статью В. Г. Богораза (В. Г. Б о г о р а з. Кастрен — исследователь палеоазиатов. Сб. «Памяти М. А. Кастрена», Л., 1927). Пересказы кетских мифов имеются в книге В. И. Анучина (В. И. А н у ч и н. Очерк шаманства у енисейских остяков. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. II, вып. 2, СПб., 1914). Несколько русских переводов кетских сказок (собиратели Е. Д. Прокофьева, Г. М. Корсаков, Е. А. Алексеенко) включены в сборник «Сказки народов Севера», (М.—Л., 1959).

² А. П. Д у л ь з о н. 1) Кетские сказки и другие тексты. «Ученые записки Томского государственного университета», т. XX, вып. 2, 1962; т. XXI, вып. 1, 1964; т. XXII, 1965; 2) Очерки по грамматике кетского языка. Томск, 1964; 3) Кетские сказки. Томск, 1966.

В 1962 г. Институтом славяноведения АН СССР и Московским университетом была организована экспедиция к кетам, посвященная памяти М. А. Кастрена. Результаты опубликованы в отдельных статьях и двух «Кетских сборниках» (ред. В. В. Иванов, В. П. Топоров, Б. А. Успенский).³ Первый посвящен лингвистике, второй включает значительный материал по мифологии и фольклору, — как участников экспедиции имени Кастрена, так и других исследователей (А. П. Дульзона, Е. А. Грейновича).

Запись фольклорных текстов в течение нескольких полевых сезонов (1958—1965 гг.) проводили также участники Туруханского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР.⁴

Так обстоит дело с материалом. Что касается его исследования, то здесь следует назвать интересные работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова,⁵ а также статью Я. Р. Кошелева, которой открывается сборник сказок, составленный А. П. Дульзоном.⁶

Кетский материал ждет внимания фольклористов. Специальное его изучение имеет не только самостоятельный фольклорный интерес, оно необходимо для правильного его использования как историко-этнографического источника, что для кетов имеет особое значение, поскольку источники о прошлом народа чрезвычайно скудны.

В настоящем сообщении использованы как опубликованные, так и архивные (записи участников Туруханского отряда Института этнографии) материалы. Темой сообщения является характеристика некоторых этнографических элементов, выявляющихся в кетском фольклоре. Однако, прежде чем обратиться непосредственно к этому вопросу, представляется необходимым предпослать некоторые самые общие сведения о фольклоре кетов.

Прежде всего следует отметить очевидную связь кетского фольклора с обрядом. Об этом свидетельствует существовавший обычай исполнять некоторые сказки только в определенное время года, дня, определенными лицами и т. д. Так, например, поэтическую *Усес'ас'кет* («Теплая сказка») рассказывали только вечерами в период сильных морозов; рассказчиками могли быть лишь лица, родившиеся в теплые летние месяцы. По представлениям кетов такая сказка должна была вызвать потепление. Преданием о Кайгусе (хозяине леса, сыне медведя и женщины) осмыслился комплекс обрядовых действий, которыми до недав-

³ Кетский сборник. Лингвистика. М., 1968; Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

⁴ Архив Института этнографии (Ленинград), ф. К-1, т. 2, №№ 554, 561, 563.

⁵ См.: В. Н. Топоров. Библиография по кетскому языку. Кетский сборник, М., 1969, №№ 147—148, 151—154, 287.

⁶ А. П. Дульзон. Кетские сказки, стр. 3—11.

него времени сопровождался праздник по случаю добычи медведя.⁷ Многочисленные запреты (например, запрет выбрасывать рыбы головы, рубить основные кости промысловых животных), различные предписания (например, правила для женщин) и т. д. также имеют в своей основе предания с соответствующим наставлением.⁸

Выявление и определение в полной мере жанров кетского фольклора, их генезиса — дело будущего, и здесь слово за специалистами-фольклористами. Однако какая-то рабочая классификация необходима уже сейчас.

Можно уверенно говорить о наличии в фольклоре кетов таких его видов, как песни, рассказы, а также малых форм — загадок, заговоров, гаданий.

Рассказы представлены главным образом охотничьей тематикой. Распространены были также рассказы о выращенных людьми медведях (о возвращении их к людям за помощью и, наоборот, о помощи людям при их борьбе с дикими медведями). Сюжетом для рассказов становились необычные приключения с людьми (например, рассказ об охотниках, заночевавших в берлоге и проспавших в ней, наподобие медведей, всю зиму), истории неудачного сватовства и т. д.

Песенное творчество выражалось в песнях-импровизациях (так называемые «собственные песни»), носивших лирический характер. Постоянным в них был мотив, текст же обычно соответствовал той или иной ситуации, в которой оказывался человек. Окружающие запоминали мелодию песни, а иногда и содержание (если оно было более или менее постоянным), поэтому дочь могла спеть песню давно умершей матери и т. д.

Труднее обстоит дело с определением наиболее распространенной формы устного творчества кетов, именуемой ими самими *ас'кет*. *Ас'кет* обычно переводится как «сказка», однако этот термин не раскрывает своеобразия содержания и особенностей формы многочисленных произведений, называемых таким образом. Определять их все как сказки, вероятно, было бы неправильно, здесь требуется специальное исследование.

Поскольку именно *ас'кет* являются главным источником для этнографа, далее речь пойдет только о них. Для удобства расположения материала, принимая во внимание почти исключительно содержание текстов, представляется возможным классифицировать *ас'кет* по сюжетам, выделяя среди них героические, исторические, мифологические, волшебные, бытовые, о животных

⁷ Е. А. Алексеевко. Культ медведя у кетов. «Советская этнография», 1960, № 4; Е. А. Крейнович. Медвежий праздник у кетов. Кетский сборник, М., 1969.

⁸ Тексты такого характера в настоящее время уже записать трудно, так как большинство обрядов сохраняется лишь в памяти немногих стариков.

и детские.⁹ Употребление терминов «сказка», «сказание», «предание» здесь будет, таким образом, достаточно условным.

Ас'кет исполнялись как в повествовательной, так и в песенной форме (прежде всего героические), иногда пение и повествование чередовались при исполнении одного произведения.¹⁰

Героический цикл представлен в *ас'кет* сюжетами о борьбе кетских богатырей и военачальников (*кынч*) с врагами своего народа. Легендарными героями являются Балына (Черемуховая палица) и его братья — Белегын и Тогет (Тоюйт). Кеты по фамилии Балнины. (Балдины) считают Балыну своим легендарным предком. Он же является героем эпоса северных селькупов (они его именуют Пальна). О братьях-богатырях у кетов существует цикл преданий, в которых они действуют вместе и поодиночке. Наиболее распространен сюжет о том, как Балына с братьями заманили в свой чум враждующих с ними более сильных эвенков (тоже богатырей) и, обманув, одолели их.

Другой герой этого цикла — Олоуынтатс (Бьющий кукшу). Среди героических сюжетов имеются такие, где главное действующее лицо — не богатырь, а мальчик, мстящий за убитых врагами родителей (иногда убит отец, а мать взята победителем в жены). Таковы сказания о Нюняме, Сясенгусе, Силеке. Все они обнаруживают общие сюжетные и композиционные моменты. Близки названным сюжеты, в которых муж мстит за уведенную врагами жену.

Сюжетам героического характера присущи такие художественные приемы, как гиперболизация (герой идет через реки, тундры перескакивает; за день мальчик вырастает, как за год), повторения, в частности, троекратность (мальчику изготавливают три лука, Сясингусь освобождает трех женщин, уведенных врагами, и т. д.).

Некоторые произведения, в которых говорится о борьбе кетов с врагами, несут в себе черты реальной действительности и могут быть названы историческими. Действуют в них не герои, а люди безымянные, которые своей ловкостью и умом побеждают более сильных врагов. Предания эти разнообразны по сюжету и композиции.

К мифологическим сюжетам можно отнести следующие: космогонические (о происхождении земли, небесных светил), о происхождении человека, о возникновении родов и родовых шаманах, о добрых и злых сверхъестественных существах и т. д. К сожалению, эти сюжеты в публикациях и рукописных архивах представлены слабо. Одной из причин этого могло быть то, что многие из них к началу XX в. сохранились только в памяти шаманов.

⁹ См. также предисловие Я. Р. Кошелева к кн.: А. П. Д у л ь з о в. Кетские сказки, стр. 3—11.

¹⁰ Музыкальное творчество кетов, которое несомненно может представить большой этногенетический интерес, абсолютно не изучено.

В то же время мифология представляет большой интерес для изучения развития мировоззрения народа, его представлений об окружающей действительности.

Близки мифологическим многие волшебные сюжеты. В некоторых из них обнаруживаются архаические черты магического рассказа (как например упомянутая выше *Уссас'акет*). Широко распространены сюжеты о Кайгусе—лесной женщине, которая, вступая в связь с охотником, обеспечивала ему удачу в промысле. Популярными героями волшебных сказок являются парень Хып' (он же месяц), женщина Хун (она же солнце), злая Кэлбэсоем, которая обманом отнимает детей у женщины, но в конце концов терпит поражение.

Людям (*кыныреу* — «чистые люди») противостоит злое мифическое существо Дотэт и его жена. С ними борется Солтолын, вскормленный медведями.

Для волшебных сюжетов также характерны приемы повтора, в них действуют деревья, различные бытовые предметы (поварешка, клейница и т. д.).

В бытовых сказках герои — обычные люди, фантастический элемент в них отсутствует. Чаще всего сказки поучают нерадивых жен, жестоких людей и т. д.

В сказках о животных выделяются сюжеты этиологического и мифологического характера, объясняющие ту или иную особенность внешнего вида, образа жизни или появления на земле (сказка о превращении женщины в белку, в кукушку; почему у бурундука на спине полосы, отчего у каждой птицы и зверя есть кусочек «белого» мяса и др.). Сказки о животных были любимыми у детей, однако у кетов известны и особые детские сказки. Некоторые из них пелись и служили колыбельной (например, сказка о Пикуло человеке-птице).

В различных по жанру произведениях устного народного творчества кетов отразилась реальная действительность: особенности хозяйственно-бытового уклада, социальной жизни, идеологии — и в этом первостепенное значение фольклора как исторического источника.

Фольклорные данные свидетельствуют о жизни кетов небольшими семейными коллективами, которые составляли стойбища, о пешем быте, об охоте на дикого оленя и котцовом рыболовстве как основных хозяйственных занятиях, о постоянной угрозе голода. В них мы находим сведения о жилище (чуме и землянке), одежде (парке из шкуры), пище, домашней утвари и т. д. Все эти данные подтверждаются и дополняются этнографическим материалом или, наоборот, сами являются его дополнением.

Сюжеты героического цикла нередко становятся основным историческим источником. Так, например, из преданий мы получаем данные о конкретном месте жительства и военных столкновений кетов на пути их продвижения на Север.

Врагами кетов выступают *хемга* (так и теперь кеты именуют эвенков) и *дыгыдец* (букв. «низовские люди»). Последний этноним в настоящее время сохраняется в применении к енисейским ненцам, но в прошлом это название, видимо, отпослосось и к другим самодийскоязычным соседям кетов — энцам. У кетов не зафиксировано особого названия для энцев, но исторически известно о их взаимодействии с кетами. Энцы, в частности лесные, еще в XVII в. были предшественниками кетов в бассейне Таза и Турухана.¹¹ Близость языка и материальной культуры ненцев и энцев, а также тот факт, что те и другие выступали как враги кетов, могли обусловить для них общее название.¹²

Интересны для этнографа подмеченные кетами и зафиксированные фольклором особенности культуры их врагов. Безоленных пеших охотников-кетов прежде всего привлекают у *дыгыдец* их олени, нарты, ровдужные и меховые покрывки чумов, меховая (глухая) одежда и обувь. Все это в случае победы становилось добычей.

Исторические корни, видимо, имеют и выявляемые в фольклоре причины военных столкновений: способ приобрести жену, месть за уведенную женщину. Изолированность, общая малочисленность отдельных групп, требования экзогамии, диспропорция в соотношении мужского и женского населения — эти факторы, известные также из исторических и этнографических источников, могли создать условия, в которых женщина становилась поводом для столкновений и главной военной добычей.

Большой интерес для этнографии представляют фольклорные сведения о кузнечном мастерстве кетов. Исторические источники свидетельствуют, что жившие еще в XVIII в. в окрестностях Енисейского острога енисейские остяки — кеты — славились своим кузнечным мастерством. Умение изготавливать железные изделия выделяло кетов среди других жителей Енисейского севера. Фольклор дополняет эти данные: в нем мы находим упоминание о глиняных плавильных печах, инструментах, поделках, среди которых главное место занимали доспехи воинов (парки, кольчуги, шлем, щитки на рукаве) и их боевое оружие. Эти данные очень интересны в плане выявления южносибирских элементов в кетской культуре.

Приведенные выше примеры иллюстрируют лишь одну сторону взаимосвязи кетской этнографии и фольклора — дополнение и объяснение этнографии фольклором. С другой стороны,

¹¹ Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. «Труды Института этнографии», новая серия, I, V, М.—Л., 1960.

¹² Кеты называли *дыгыдец* в преданиях также описательно: *с'ас'кус бамбарац* («люди с лиственничными чумами»). Возможно, здесь сказалось сакральное значение лиственницы у самодийцев. Совершие селькуны ставили лиственницу как священное дерево около чума еще в начале XX в.

некоторые фольклорные сюжеты могут быть поняты только через этнографическую действительность. В легенде о Сясенгусе, например, герой, прежде чем увести назад каждую из трех девушек, насильственно угнанных врагами, велит им сходить в чум и взять свою игольницу. Этот факт останется не ясным, если не учитывать обычай кетов зашивать пуговинку новорожденной девочки в игольник и сохранять по возможности всю жизнь, придавая ей значение особой жизненной силы.

В фольклоре кетов выявляются также факты, не известные этнографии, и в этом плане фольклор становится уникальным источником. Здесь прежде всего следует сказать о роли фольклора для восстановления древних форм общественной жизни, в частности семейных отношений.

Этнографии известны только патриархальные отношения у кетов и патрилокальное поселение. В легенде о Сясенгусе семья, составляющая одно стойбище, состоит из матери, отца, их сына (самого Сясенгуса), а также отца матери и трех ее братьев. Кетские герои — Бальна, Белегын, Тоget живут вместе со своими женами и их родителями. Многократность подобных фактов позволяет усмотреть в них отголосок некогда существовавшей матрилокальности. Характерна для выявления элементов материнских отношений и особая роль дяди по матери в воспитании детей: первый настоящий лук мальчику, будущему воину и охотнику, должен был изготовить дядя с материнской стороны. Дядя по матери у кетов называется *кой*. Так же именуются и сестры матери одного поколения с говорящими.¹³ В фольклоре *койдең* (*дең* — люди) употребляется также в значении «соседи по стойбищу». Часть добычи мужа женщина (*Усес'ас'кет*) непременно должна отнести *койдиңэ* (*диңэ* — суффикс дательного падежа), где живет ее мать. Приведенные факты свидетельствуют о вероятном близком или совместном расселении некогда двух родов, семейных групп, связанных взаимобрачными отношениями.

Этнография не зафиксировала у кетов таких явлений, как многоженство, а фольклор позволяет предположить таковое: Белегын имеет две жены — кетку и тунгуску; сирота Тынай убивает своих соплеменников, у которых ему плохо жилось, оставляя двух женщин в качестве своих жен; Синтеп женится на двух сестрах; Кайгусь, отдавая свою сестру замуж, берет себе в жены семь сестер ее мужа и т. д.

Косвенным свидетельством левиратных отношений, как представляется, может служить следующий пример: мужчина, добывший крупную щуку, предлагает соседу, холостому парню, на спор разом съесть ее и обещает, если тот выполнит уговор,

¹³ А. П. Дульзон. Термины родства и свойства енисейских кетов. «Советская этнография», 1959, № 6.

отдать ему свою жену; в случае проигрыша царень должен отдать соседу жену своего брата.

Очень интересны данные, в которых усматриваются отголоски древних магических действий при заключении брака, возможно, предшествующих свадебному обряду. Сидящая в чуме девушка в знак согласия на брачные отношения вытягивает ногу, а мужчина должен перешагнуть ее; девушка живущая далеко от юноши, который захотел взять ее в жены, узнает о его решении по появлению на переднем шесте чума волос жениха. Она сравнивает их со своими и отправляет жениху прядь своих волос. Тот в свою очередь их «примеряет» и окончательно решает, подходит ли ему невеста. С этими фольклорными данными перекликаются такие ритуальные действия кетской свадьбы, как связывание кос молодых (мужчины раньше заплетали волосы в одну косу), обязательное расчесывание и мытье волос невесты, обычай выкупа ее волос и т. д.

Уникальный характер имеют фольклорные данные по так называемой военной тематике. В преданиях говорится о специальном «военном» жилище — чуме или особо укрепленной землянке.¹⁴ Очень интересны данные о военном снаряжении и оружии (палица, отказ, лук), о своеобразной военной этике, которая требовала объявления о начале военных действий в иносказательной форме, выполнения определенных обрядов (разграничения территории враждующих лагерей чертой, приобщение к силе побежденного врага поеданием его сердца и печени и т. д.).

Подобных примеров можно было бы привести очень много: это и упоминание о глиняных чашках, в то время как бытующая керамика для кетов не известна, о не характерном для кетов обряде трупосожжения, об институте кровной мести и т. д.

Все эти и многие другие фольклорные данные чрезвычайно интересны, однако привлекать их можно только в комплексе с другими историко-этнографическими материалами и при достаточной изученности особенностей кетского фольклора.

В связи с этим основные задачи в изучении кетского фольклора на современном этапе представляются следующим образом: 1) дальнейшее и интенсивное накопление материала, так как возможности его получения уменьшаются с каждым днем; 2) выявление основных жанров; 3) музыковедческое изучение; 4) выявление и изучение основных пластов в кетском фольклоре; 5) изучение параллельных явлений в фольклоре кетов и других народов, прежде всего сибирских соседей.¹⁵

¹⁴ Кеты и северные селькупы до настоящего времени сохраняют память о встречавшихся им (или предшествующим поколениям) остатках сооружений со рвом вокруг жилища и выходом через крышу.

¹⁵ Уже теперь выявляется ряд параллельных кетским сюжетов или отдельных деталей в фольклоре селькупов, ненцев, эвенков, южносибирских тюрков. Этот вопрос требует самостоятельного исследования.

НЕГИДАЛЬСКИЙ ВАРИАНТ СКАЗАНИЙ
ВОСТОЧНЫХ ТУНГУСОВ

Среди разнообразных жанров эвенкийского фольклора в особую группу не случайно выделены сказания дальневосточных эвенков, как это сделано Г. М. Василевич в работе «Исторический фольклор эвенков», включающей запись текстов сказаний и преданий с переводом на русский язык и комментариями.¹

В названном труде Г. М. Василевич впервые опубликовано самое большое из имеющихся в нашем распоряжении число текстов этих сказаний (№№ 1—13). Кроме того, во введении (стр. 11—15) и в примечаниях (стр. 338—352) дана их общая развернутая характеристика, касающаяся как содержания, так и формы, с очень интересными и иногда смелыми попытками историко-этнографического толкования встречающихся в тексте собственных имен героев и героинь в плане сближения с родовыми и племенными наименованиями не только самих эвенков, но и других народностей, таких как, например, кидане, урянхайцы, шивеи, монголы и т. д. Редкие географические наименования Г. М. Василевич также интерпретируются как имеющие реальную основу (р. Онон, земля Сивир, Кидан и уранкаев), что позволяет автору ставить вопрос о большей близости эвенкийских героических сказаний к эпосу (стр. 15).

Г. М. Василевич справедливо указывает также на наличие сходного рода произведений устного творчества у другой, близкородственной эвенкам, тунгусоязычной народности, а именно у эвенов (стр. 10). Поэтому очерчивая границы распространения восточноэвенкийских сказаний (стр. 11), проходящие к востоку от линии рек Зей—Селемджа—Учур—Алдан до Охотского моря, включая о. Сахалин, на прилагаемой карте-схеме (стр. 16—17)

¹ Г. М. Василевич. Исторический фольклор эвенков. Изд. «Наука» М.—Л., 1966. — Далее ссылки на страницы даны в тексте.

Г. М. Василевич охватывает и районы Охотск—Ола—верховья Колымы.

Имеющиеся у меня материалы позволяют подключить к указанной территории, на которой представлены сказания восточно-эвенкийского типа, р. Амгунь не только в верхнем ее течении, где проживают эвенки, но также среднюю и нижнюю ее части, от Чукчагирского озера в районе г. Полины Осипенко, ранее сел. Керби, на протяжении свыше 300 км вниз до с. Им, в 100 км от устья Амгуни, где расселена третья близкородственная эвенкам и эвенам народность тунгусской группы, а именно негидальцы.

Мои записи сказаний-нимнгакан сделаны 40 с лишним лет тому назад, в 1926—1927 гг., на р. Ольчуган, берущей начало из Чукчагирского озера, и впадающей в р. Амгунь в нескольких километрах вниз от г. П. Осипенко, и в сел. Им от негидальцев, молодых мужчин: первая — от Николая Сидоровича Семенова из рода Чукчагиль, 32 лет, вторая — от Михаила Григорьевича Соловьева из рода Нсяхагиль, 28 лет.

Так как первая из упомянутых записей более совершенна, носит законченный характер и по объему своему довольно значительна (около 2.5 печатных листов негидальского текста), то я и остановлюсь на характеристике ее особенностей.

Это сказание об Омусликоне-богатыре. Подобно героям других сказаний, опубликованных Г. М. Василевич, Омусликон-богатырь — пеший охотник, живущий в Средней земле. Из родных у него есть только младшая сестра Секанкан. И с самого своего рождения брат и сестра не видели других живых людей (*уранкай бэйэ*) (в качестве собственно негидальского эквивалента рассказчик в виде пояснения привел *иникин бэйэ*).

Следует отметить, что в восьми из тринадцати опубликованных Г. М. Василевич эвенкийских сказаний повествование начинается с указания на то, что герой сказаний — одинокий богатырь; в остальных пяти это два брата или три девицы, или старуха, или муж, жена и дочь и, наконец, брат с младшей сестрой. Негидальский вариант примыкает по зачину, как указывалось выше, к последнему случаю.

Далее в отличие от эвенкийских сказаний негидальский вариант не имеет традиционного вступления типа «давным-давно, когда земля только становилась, когда на небе была тройная радуга и вода рек впервые ручейками потекла» (сказание 1, стр. 178). Нет в начале повествования и указания, что Омусликон жил в чуме-утане, хотя в дальнейшем это выясняется. Вместе с тем негидальский вариант отличается стройностью и сложностью композиции.

Анализируемое негидальское сказание состоит из двух больших циклов, в которых речь идет о жизни и похождениях двух поколений героев. В первой части параллельно развивается не только сюжет о самом пешем охотнике Омусликоне-богатыре,

но и о младшей его сестре — Секанкан-девице. Вторая часть посвящена описанию событий, связанных с младшим поколением, а именно с сыном Омусликона Хорунгучоном и с его двоюродной сестрой, дочерью Секанкан, Даршикчан-девицей.

Помимо названных четырех ведущих действующих лиц — героев сказания, вокруг которых развиваются все основные события, в него органически вплетаются еще добрых полтора десятка персонажей.

Отец (Омусликон) и сын (Хорунгучон), богатыри Средней земли в конце своих скитаний (в поисках себе жены) женятся на младших сестрах богатырей Верхней земли. Женой Омусликона становится Нюлтокчан-Солнце-девица, женой Хорунгучона — Дэйикчан-крылатая девица-кедак. В обоих случаях богатыри Верхней земли — Дяларгуиндя, старший брат Нюлтокчан и Тыргуиндя, старший брат Дэйикчан — не только не возражают против брака своих сестер с представителями Средней земли, но и дают им в приданое большие стада домашних оленей. В известной мере брак богатырей Средней земли является как бы заслуженной наградой за спасение представительниц Верхней земли от притязаний на них авахи — богатырей Нижней земли. Так авахи Долбориндя-Ночной богатырь погибает в схватке с Омусликоном, так как Нюлтокчан, которой ненавистек этот претендент в мужья, принимает активное участие в исходе поединка и добывает душу авахи в виде змееныша. Что касается Хорунгучона, то он не только сам ввязывается в борьбу жителей Верхней земли с напавшими на них злобными авахи, но вовлекает в эти схватки и всю свою родню.

Сестра Омусликона (и тетка Хорунгучона) Секанкан-девица также выходит замуж за богатыря Верхней земли, носящего имя Чинданиндя-Пташка, который по ее требованию переселяется со своим оленьим стадом на Среднюю землю и вместе со своим зятем Омусликоном ходит на охоту. Но прежде чем Секанкан могла выйти замуж по своему желанию, ей пришлось спастись бегством и затем вступить в бой с навязчивым женихом — Сингуиндией — богатырем Северной стороны.

Помимо представителей Среднего, Верхнего и Нижнего мира, а также Северной стороны в сказании выступают семь заморских братьев-богатырей. Их сестра, Нюнгуйдэк-девица, становится второй женой Хорунгучона. При этом она вынуждена выйти замуж «убегом», т. е. без согласия своих старших братьев, которые убивали всех ее прежних женихов, по-видимому, не желая выпускать из своих рук приданого сестры. Явившись с целью отомстить Хорунгучону и его родне, эти заморские богатыри погибают в поединках один за другим, начиная со старшего — Гулбонинди. Но самый младший, Олданиндя, попросил у Омусликона сохранить ему жизнь, на что Омусликон великодушно согласился, считая, что за его родней все же была доля вины,

но что вступили они в бой по вызову и если истец считает, что поединок надо кончить, надо кончать. В заключение Олданиндя просит отдать ему в жены Дарпикчан-девицу и, получив согласие, женится на ней.

Так же как и в сказаниях дальневосточных эвенков, в негидальском сказании Омусликон-мата вся прямая речь действующих лиц поется, причем каждый персонаж имеет свой характерный запев, а именно: Омусликон — *ариль-ариль*, Секанкан — *киманин-киманин*, Сингунидя — *дайки-дайкийяй*, Долбориндя — *дынгда-дынгдайей*, Нюлтокчан — *эвиронин-эвиронин*, Чинданидя — *чиндала-чиндалай*, Хорунгочон — *гене-генё*, Нюнгуйдэк — *дэйэг-дэйэгмо*, Дэйикчан — *йевидай-йеку-йевидай-йеку*, Дарпикчан — *гасар-гасар*, Гулбониндя — *гулбор-гулбор*, Олданиндя — *олдер-олдеро*, первая девица кедак — *гейу-гейукай*, вторая девица кедак — *чевитойай-чевитойай*, авахи — *дэве-дэведокай*. Этими запевками или припевками прямая речь героя не только начинается, но и перемежается. В ряде случаев имя действующего лица не сообщается (первая и вторая девица кедак, авахи) или становится известным слушателю позже, но запевка является как бы отличительным штрихом персонажа.

Чтобы дать общее представление о композиции сказания об Омусликоне, приведем перечень отдельных моментов, отражающих развитие сюжета.

1. Омусликон с младшей сестрой Секанкан живут одни. Он охотится на зверя и птицу, она хозяйничает дома — вялит мясо, сушит шкуры. Омусликон — отличный охотник, который «мимо своего бока не пропустит зверя с восьмью половинками копыт, не даст пролететь над головой птице перелетной». Сестра — под пару брату: такая проворная, что успевает разделать принесенную им добычу «пока котел поспеет». Поэтому и около жилища вместо щепок — разбитые мозговые кости, вместо гальки — позвонки, вместо хвойных веток подстилкой служит шерсть.

2. Появляется богатырь Северной стороны Сингунидя. Секанкан решительно отказывается стать его женой и исчезает — улетает. Сингунидя бросается за ней в погоню.

3. Омусликон, в полном одиночестве, продолжает охотиться. Но через несколько месяцев задумывается и, не желая «стать посмешищем в глазах потомков из-за того, что состарится в одиночестве там, где родился», решает отправиться взглянуть, какова же длина и ширина его родной земли.

4. Омусликон снаряжается в путь: в старинном амбаре за домом отыскивает стрелу и копьё с загнутыми назад остриями, огромный лук из половины лиственницы, колчан из целой перпичьей шкуры, двойное одеяние из лосиной шкуры — обувь, штаны, кафтан, шапку, рукавицы, широкий ремень-пояс.

5. Прощанье с жилищем, заменявшим Омусликону отца, и с очагом, заменявшим ему мать. Превращение жилища ударом

пятки в огромное дерево, о которое будут сдирать кожу с рогов звери и на котором будут кормиться птицы. Пуск в дерево стрелы: если не упадет — хозяин жив, если упадет — умер.

6. Первый этап пути Омусликаона, который идет, не останавливаясь, узнавая ночь по звездам, день — по солнцу. Голос девицы с запевкой «дэйег-дэйегмо», предупреждающей Омусликаона об опасности.

7. Омусликон видит след едущего где-то впереди на одной стальной лошади — сначала это след годичной давности, затем — в месяц, в неделю, потом утренний и наконец, совсем свежий — с взбаламученной водой. И он нагоняет Пятиголового богатыря Западной ночной стороны Долбориндю, который также едет сватать Нюлтокчан-Солнце-девицу в Верхнюю землю.

8. Поединок Омусликаона с Долбориндей, который, будучи убит, оживает. При второй схватке одолеть Долбориндю помогает Нюлтокчан-девица, сбросившая добытую ею змею-душу авахи, которую Омусликон разрывает на части. Останки врага Омусликон сжигает. Во время поединка появлялась также девица с запевкой «дэйег-дэйегмо», с упреками к Омусликону в равнодушном отношении к ее предупреждениям, а также сестра Секанкан, убегающая от преследующего ее Сингуинди. в

9. Омусликон продолжает путь. Его нагоняет Сингуиндя и снова клянчит у него сестру в жены. Позже появляется Секанкан, она сбрасывает брату короб с едой и сама спускается побеседовать. Снова показывается Сингуиндя, и Секанкан, не желая впутывать брата в поединок, улетает.

10. Омусликон добирается до бревенчатого жилища-ампаринди и в сенях видит слугу и служанку, которые трудятся до поту. В доме же хозяин Дяларгуиндя угощает ранее дошедшего сюда Сингуиндю, который нахально требует у Дяларгуинди отдать ему в жены младшую сестру. За это Дяларгуиндя вызывает Сингуиндю на поединок, но щадит его из-за обещания последнего отдать победителю в жены свою сестру.

11. Сватовство Омусликаона, который вежливо и с достоинством объясняет, что привело его сюда — и зверь, и птица живут парами. Дяларгуиндя в свою очередь не видит ничего плохого в том, что человек, чтобы стать человеком, у другого человека человека просит — таков обычай. Но решить этот вопрос должна сама девушка — если скажет, что согласна, он препятствовать не станет, если же нет — силой гнать не будет. Дяларгуиндя указывает Омусликону, как пройти к дому сестры, который находится в горе.

12. Омусликон, войдя через вход в горе, поражен убранством жилища и светом в нем. Нюлтокчан-Солнце-девица угощает его, одевается в лучшие одежды — от украшений шеи не повернуть, браслеты тройные, одевает во все новое Омусликаона, у которого

верхняя из двойной одежды вся изнасилась, нижняя покарежилась, и они отправляются к ее старшему брату Дяларгуинде.

13. Угощение у Дяларгуинди и просьба Нюлтокчан дать ей в приданое на дальний путь оленей. Дяларгуиндя отвечает, что он и без ее просьбы поступил бы так.

14. Отъезд молодых. Верховой олень Нюлтокчан — белый как снег от середины туловища к голове и черный к задней части. Прощальная речь Нюлтокчан, обращенная к старшему брату.

15. Встреча в пути с Секанкан. Нюлтокчан укоряет Омусликона за его равнодушие к единоутробной сестре. Они делают привал, Омусликон быстро ставит чум-дюкча, разводит костер, Нюлтокчан готовит еду, потом они играют.

16. Ночное появление Сингуинди. Он будит всех, заявляя, что след Секанкан кончается у их чума. Страх Секанкан, которая не хочет в единоборстве с ненавистным ей женихом решить свою судьбу. Уговоры Нюлтокчан.

17. Поединок Секанкан и Сингуинди, который не может сдвинуть ее с места и которого она бросает на землю.

18. Омусликон и Нюлтокчан в это время продолжают путь. Их сначала обгоняет Секанкан, пролетевшая птичкой над караваном, а затем за хвост последнего оленя цепляется Сингуиндя, нахально требующий у Омусликона отдать ему свою жену, к которой он-де сватался первым. Омусликон вступает в борьбу с Сингуиндей, валит его на землю и отрезает ножом голову, которую отбрасывает в сторону.

19. Прибытие Омусликона домой, где его уже ждут жена Нюлтокчан и сестра Секанкан.

20. После женитьбы Омусликон по-прежнему ходит на охоту, убивая по три лося в день, которых проворно разделывает его жена.

21. Беременность Нюлтокчан и рождение сына, который растет быстро, как трава; за одну ночь становится годовалым, через десять дней — десятилетним.

22. Появление нового жениха Секанкан — Чинданинди. Та смущается и дает обещание выйти за него замуж лишь при условии, что он поселится здесь. Чинданиндя пригоняет свое стадо из Верхней земли, берет Секанкан в жены и поселяется по соседству с Омусликоном, вместе с которым и ходит теперь на охоту.

23. Сын Омусликона и Нюлтокчан просит мать или отца дать ему имя, так как птички, на которых он уже охотится, смеются над ним. Родители отправляют его к дяде Чинданинде и тетке Секанкан. Последняя дает ему имя Хорунгочон.

24. Хорунгочон подрастает и начинает помогать отцу в охоте, убивая выслеженного тем зверя. Затем уже охотится самостоятельно, отец отдыхает.

25. Хорунгочон просит отца и мать указать, где ему найти невесту. Мать называет сестру Семи заморских богатырей, но

предупреждает, что с ними будет трудно справиться, и отсылает его за советом к тетке Секанкан. Та говорит, что знает одну девицу из Верхней земли.

26. Пока Хорунгучон снаряжается в путь, из Верхнего мира прилетает крылатая девица-кедак с просьбой к Омусликону прийти на помощь богатырям Верхней земли, которых одолевает авахи — богатырь Нижнего мира. Нюлтокчан отказывает ей, говоря, что там, где не устояли богатыри Верхней земли, не может победить богатырь Средней земли.

27. Снова прилетает другая девица-кедак из Верхней земли и просит о помощи. Тогда Хорунгучон отправляется посмотреть, дав родным слово не ввязываться в поединок с чертом-авахи.

28. Добравшись до Верхнего мира, Хорунгучон сначала наблюдает за поединком богатырей Верхней земли с богатырем Нижнего мира, но потом не выдерживает и сам вступает с ним в бой. Он очень ловок и увертлив, но ему не одолеть богатыря Нижнего мира. Прилетает его двоюродная сестра Дарпикчан, дочь тетки Секанкан, укоряя за то, что он вступил в бой. Затем появляется оповещенный ею отец Чинданиндя. Далее на помощь прибывает отец Хорунгучона Омусликон. Ему удается одолеть черта-авахи, которому он отрубает голову и крошит внутренности. Но тот оживает снова. Омусликон опять вынужден вступить в бой с авахи, потом к нему на помощь подскакивает Хорунгучон и, далее, Чинданиндя. Но победить врага им удастся только благодаря помощи Дарпикчан, которая бросает им душу авахи — два черных яйца, которые Омусликон разбивает о лоб черта. Омусликон с Чинданиндией возвращаются домой.

29. Хорунгучон же направляется в дом трех девиц Верхнего мира, которые спрашивают его, что он хочет получить в награду — человека или вещи-драгоценности. Он отвечает, что пришел в поисках человека. Тогда одна из девиц — Дэйикчан — идет за советом к своему старшему брату Тырганикану. Но тот предлагает ей самой рассудить, как надо поступить с человеком, который из-за них принял столько трудов. И Хорунгучон берет Дэйикчан в жены. Ложась спать, Дэйикчан спрашивает, не встречал ли Хорунгучон в пути к ним кого-либо. Тот отвечает, что ему встретилась сестра Семи заморских богатырей Нюнгуйдэк. Дэйикчан решает устроить на следующий день игрище-хоровод, на который Нюнгуйдэк тоже явится.

30. На другой день Хорунгучон, ударив себя в голову, превращается в иглу для вышивания и прячется меж корней огромной лиственницы, у которой молодежь должна собраться для хоровода. Нюнгуйдэк чувствует его присутствие, но найти его не могут. Когда же все расходятся, он уговаривает Нюнгуйдэк выйти за него замуж. Она согласна, но предупреждает, что к ее братьям ему идти нельзя — ни одного из ее женихов они не выпускали живьем назад. И готова идти к нему без приданого, если он не возражает.

31. Старший брат Дэйикчан Тыргуниндя (Тырганикан) дает ей в приданое стадо домашних оленей, которое заполняет три мари-болота, и сотню оленей, связанных цугом в караван. Столько же оленей он дал бесприданнице Нюнгуйдэк. Дэйикчан, разряженная так, что шею не повернуть от ожерелий, позванивая украшениями на одежде и надев тройной браслет, откинувшись на своем верховом олене, обращается к старшему брату с прощальным словом.

32. Хорунгучона с двумя его женами приветливо встречают родные — Омусликон с Нюлтокчан и Секанкан с Чинданиндей.

33. Ночью Секанкан снится сон, будто к ним заявилися братья Нюнгуйдэк. И, действительно, те явились к полудню. Они начинают поединок. Сначала с ними бьется Хорунгучон и двоих старших братьев своей «убегом» ушедшей жены Нюнгуйдэк он убивает, но третий ранит его. Тогда в бой вступает дядя Чинданиндя, который также убивает следующих двоих, но третий ранит его. Наконец, в поединок вступает Омусликон, который убивает пятого и шестого из братьев; тогда седьмой, самый младший, Олданиндя просит пощадить его.

34. Дарпик-девица, дочь Секанкан и Чинданинди, племянница Омусликона, выходит замуж за младшего брата Нюнгуйдэк — Олданиндю. Тот справляет свадьбу, убив двух жирных лосих.

Л. В. ХОМИЧ

НЕНЕЦКИЕ ПРЕДАНИЯ О СИХИРТЯ

Ненецкий фольклор изучен неравномерно. Наиболее известны эпические произведения — в значительной степени благодаря публикациям и исследованиям З. Н. Куприяновой.¹ Среди других публикаций большое место занимают сказки и загадки.² Изучение других жанров ненецкого фольклора совершенно недостаточно. Особенно это относится к таким жанрам, как предания и устные рассказы. Это тем более досадно, что указанные произведения могут дать много сведений в историко-этнографическом плане.

Судя по имеющимся данным, в ненецком фольклоре можно выделить предания исторические, топонимические, предания о происхождении отдельных родов и ряд других.

Прежде чем попытаться раскрыть характер преданий, которым посвящено настоящее сообщение, хочется отметить, что при классификации жанров фольклора большое значение (если не решающее), на наш взгляд, следует придавать определению данного жанра самим народом, в частности, терминам, которыми носители фольклора называют данный жанр. Этот момент не всегда принимается во внимание. Часто исследователи при определении жанров исходят из сложившейся классификации, стремясь в новых произведениях фольклора выявить черты, которые дали бы возможность включить их в тот или иной известный жанр. При этом не всегда

¹ З. Н. Куприянова. Эпические песни ненцев. М., 1965; Историко-бытовые основы ненецкого эпоса. «Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. Герцена», т. 269 (Языки и фольклор народов Крайнего Севера), Л., 1965; К характеристике ненецких эпических песен ярабц. Там же.

² А. М. Щербак ова. К вопросу о русской сказке в фольклоре ненцев. «Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. Герцена», т. 269; А. Пичков. Ненецкие загадки. Там же, т. 169, Л., 1959.

учитываются специфические особенности жанров у разных народов.

Назвав жанр, которому посвящена данная работа, преданиями, мы, вероятно, допускаем определенную неточность. В этот жанр в ненецком фольклоре входят произведения, повествующие о деяниях исторического лица, Ваули Ненянга — вождя восставшей в XIX в. ненецкой и хантыйской бедноты, и предания о происхождении отдельных родов, историческая достоверность которых значительно меньше. Последние часто являются просто попыткой объяснить имеющиеся родовые названия. Наконец, предания о *сихиртя* — малорослом народе, с которым, видимо, встретились предки ненцев, придя на Север из более южных районов, также обладают значительным своеобразием.

Те произведения устного народного творчества ненцев, которые условно мы можем назвать преданиями, в ненецком языке имеют два термина: *лаханако* — дословно рассказ, рассказик (от глагола *лаханась* — рассказывать) и *ва'ал* (в некоторых говорах *вал*). Последний термин не поддается переводу в отличие от названий всех других жанров ненецкого фольклора (например, термин для эпических песен *судбабу* происходит от слова *судбя* — великан, *ярабу* — от *яр'пlach*, *вадако* (сказка) означает «словечко», *хобцоко* (загадка) — то, что находят и т. д.). Тот факт, что термин *ва'ал* не переводится, не может не привлечь к себе внимания.

Все предания (или, быть может, рассказы) о *сихиртя* ненцы определяют термином *ва'ал*.³ Иногда так же называют произведения о Ваули Ненянге, но чаще последние определяют как *лаханако*. *Ва'ал* и *лаханако* в отличие от эпических песен относятся к прозаическим жанрам фольклора.

Ва'ал — один из наименее изученных жанров ненецкого фольклора. У нас почти нет записей этих произведений. В хрестоматии по ненецкому фольклору характеристики этого жанра не дается. В статье «О прозаических жанрах фольклора ненцев Ямала» Л. Ф. Бобрикова так определяет его: «Это чаще всего небольшие рассказы и в отличие от преданий (имеется в виду исторические, — Л. Х.) они представляют собой художественный вымысел, но воспринимаются как случаи, якобы имевшие место в действительности».⁴ Л. Ф. Бобрикова приводит в статье лишь один пример *ва'ал*, не имеющего отношения к упомянутым выше *сихиртя*.

Что же представляют собой *ва'ал* о *сихиртя*? Произведения эти обычно короткие. Они, видимо, не имеют такого сложившегося текста, как эпические песни ненцев. Они часто имеют зачин, со-

³ В западных районах расселения ненцев (п-ов Канин, Малаи Земля) термин *вал* в настоящее время не известен. Рассказы о *сиртя* ненцы относят к жанру *судбабу*.

⁴ Л. Ф. Б о б р и к о в а. О прозаических жанрах фольклора у ненцев Ямала. В сб.: В помощь учителю школ Севера, вып. 13, М.—Л., 1965, стр. 84.

стоящий из слов «*ва'ал* сказало» (отметим, что аналогичный зачин имеют и эпические произведения). Рассказывают *ва'ал* с присущим ненцам исполнительским мастерством и эмоциональностью, рассказчик интонацией и мимикой выражает испуг, удивление и т. п. Предания о *сихиртя* рассказывают независимо от времени суток по собственной инициативе и по просьбе других лиц. Чтобы дать представление об этих произведениях, приведу в переводе с ненецкого языка и небольшой литературной обработке 3 текста, записанных нами в Ямало-Ненецком национальном округе в 1962 г.: два от ненца Ивана Салиндера 85 лет в пос. Ныда, третий от тазовского ненца Петра Ямкина 68 лет.

1. Жил ненец с матерью около большого озера, у них были олени. Как-то сын пас оленей возле сопки и видит: сидит девушка, шьет. У нее красивый нож, позолоченный (рассказчик назвал *сихиртя хар*, т. е. нож сихиртя). Парню понравился ножик, он стал подкрадываться и не заметил, как девушка скрылась. В следующий раз — то же самое. Через некоторое время держал этот ненец путь к чуму, устал, сел на пригорок посидеть и уснул. Кто-то его будит. Смотрит — молодой парень, вместо оленей мамонтов держит (мамонт по-ненецки *я хора* — земляной олень-самец). Позвал за собой. Пошли к сопке, вошли в пещеру. Там сидят старик, старуха и та девушка. Старик велел накормить гостя, парень принес огромную рыбу, разделал тем красивым ножом (или другим, похожим). Ненец все на нож смотрит. Потом ушел. На следующий день пошел на то место, где девушку раньше видел, а там нож лежит. Так у него и остался этот нож. Старики видели.

2. Жил в районе современного пос. Новый Порт рыбак-ненец с матерью. Они жили около сопки. Часто парень-рыбак поднимался на сопку и в шутку стучал по земле, говоря: «Старик-*сихиртя*, отдай дочь в жены, а то разрушу твой дом!». Как-то приходит рыбак домой ночью, мать уже легла, она говорит: «Не могу встать — неможется, утром чаю попьем». Парень лег на постель и чуть было не уснул, как кто-то говорит, слышно, на улице: «Где ты? Я пришла». Парень испугался и не ответил. Входит девушка — маленькая, но красивая. Говорит: «Меня отец прислал, чтобы ты не разрушил дом». Парень все не отвечает, только смотрит. А на шестах для подвешивания котла (*ти*) висел осетр. Девушка как увидела его, так убежала. Больше не приходила. Парень свой чум перенес подальше от сопки. (Этот рассказ И. Салиндера слышал в 20-х годах от Вэхэбта Тусяда с Ямала).

3. Ехал ненец по тундре и вдруг увидел двух незнакомых людей. Они играли (боролись) около обрыва. Как только они увидели человека с оленями, сразу скрылись — как будто под землю. Ненец постоял и увидел на месте, где они играли, мешочек, украшенный разноцветными камнями. Он взял его, а сам спрятался неподалеку. Через некоторое время появились двое незнакомцев и стали искать свой мешочек. Не обнаружив его, они стали обсу-

ждать, куда он мог деться и не упал ли он с обрыва. Когда оленевод вышел из засады, они снова скрылись, а он мешочек положил на место и спрятался. Неизвестные снова появились, взяли мешочек и исчезли. Больше не появлялись. Ненец понял, что это были *сихиртя*.

Как мы видим, *ва'ал* рассказывают о событиях как будто сравнительно недавних, происшедших иногда с лицами, которых рассказчики когда-то знали. Удивительная однотипность и в то же время разнообразие эпизодов, рисующих встречи ненцев с *сихиртя* на всей территории расселения ненцев заставляет усомниться в правильности видеть в этом жанре один лишь художественный вымысел — не более.

Точка зрения, что фольклор является ценным историческим источником, общепризнана. И в данном случае предания о *сихиртя* дают возможность заглянуть в прошлое.

В научной литературе одно из первых упоминаний о *сихиртя* встречается в сочинениях академика Ивана Лепехина, совершившего во второй половине XVIII в. путешествие по ненецким тундрам. «Вся Самоядская земля в нынешней Мезенской округе наполнена запустевшими жилищами некоего древнего народа. Находят оные на многих местах, при озерах на тундре и в лесах при речках, сделанные в горах и холмах наподобие пещер с отверстиями подобными дверям. В сих пещерах обретают печи, и находят железные, медные и глиняные домашних вещей обломки и сверх того человеческие кости. Русские называют сии домища чудскими жилищами. Сии запустевшие жилища, по мнению самоедов, принадлежат некоторым невидимкам, собственно называемым по-самоядски сирте»⁵.

В настоящее время не вызывает сомнения факт существования в прошлом какого-то аборигенного населения, которое ненцы называют в зависимости от говора *сихиртя*, *сихирча*, *сиртя*. В тундре встречается несколько рек, сопок, связанных с *сихиртя* (*Сихиртя мя'* — чум сихиртя, *Сихиртя яха* — река сихиртя, приток Кары, и т. д.). Большое внимание этому вопросу уделяет в своих работах В. Н. Чернецов, который неоднократно производил раскопки на территории современного расселения ненцев — на севере п-ова Ямал и на р. Полуй. Раскопанные им жилища, предметы промысла и быта (наконечники стрел, керамика и т. п.) он, как и местные ненцы, считает принадлежавшими *сихиртя*.⁶ Л. П. Лашук, также производивший раскопки на Ямале, в своей работе «Этническая история Печорского края» и в совсем недавно вышедшей статье «Сиртя — древние обитатели субарктики», придерживается аналогичной точки зрения, считая, что *сихиртя* —

⁵ И. Лепехин. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, ч. IV. СПб., 1805, стр. 203.

⁶ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура на полуострове Ямал. «Советская этнография», 1935, № 4—5.

создатели приполярной археологической культуры типа Тиутей-Сале (В. Н. Чернецов), Находка (Л. П. Лашук), Хэбидя-Пэдара (Г. А. Чернов) — были прежде всего охотниками на дикого оленя и рыболовами, кочевавшими в зависимости от времени года от границ тайги до морского побережья, где занимались также промыслом морских зверей.⁷

Упомянутые выше авторы и многие другие, пытавшиеся разгадать загадку *сихиртя*, принимали во внимание материалы арабских источников и русских летописей, где можно обнаружить косвенные указания на наличие в прошлом в приполярной зоне какого-то населения, отличного от самоедов и угров, а также более поздние известия Линсхотена и других путешественников, которые описали живших еще в XVI—XVII вв. на островах Новая Земля, Вайгач, Варандей полуоседлых охотников, одежда, орудия охоты, жилища которых несопоставимы с ненецкими (глухая одежда у мужчин и женщин, землянки и жилища из китовых ребер, гарпуны с костяными наконечниками, кожаные лодки и т. д.).⁸ Таким образом, ненецкие *ва'ал* находят подтверждение в фактическом материале.

Кто же такие *сихиртя*? Здесь мы подходим к наиболее трудной задаче, ибо этническая принадлежность этого народа остается не ясной, и исследователи пока не пришли ни к какому определенному решению, высказывая лишь гипотезы. Не вполне ясным остается и сам термин *сихиртя*, *сиртя*. Нет сомнений в том, что термин этот ненецкий, так как он не встречается в других самодийских языках и у соседних народов. Как мы говорили, название загадочного народа произносится у разных групп ненцев по-разному. К западу от Печоры говорят *сиртя* (здесь происходит обычное для западных говоров стяжение слога с согласным *x*). В восточных говорах говорят *сихирча* (*m—ч* обычное чередование).

В 1964 г. в докладе на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук мною было высказано предположение, что в основе этнонима *сихиртя*, *сиртя* находится слово *си* — отверстие, дыра. Существует выражение: *я'сидя яңгу* — некуда спрятаться, т. е. дословно «в земле отверстия нет». Таким образом, *сиртя* — причастная форма от множественного вида глагола *сиць* — делать отверстие, дыру (*сирць-сиртя*). *Сиртя* — делающий отверстие, дыру. Название это мы связывали с представлением ненцев о *сихиртя* как о людях, живущих в пещерах.⁹

⁷ Л. П. Л а ш у к. Сиртя — древние обитатели субарктики. В сб.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии, М., 1968, стр. 192.

⁸ Я. Г. в а н - Л и н с х о т е н. Нидерландская экспедиция к северным берегам России в 1594—1595 гг. Записки по гидрографии, т. XXXIX, вып. 3. Пгр., 1915; П. М. Л а м а р т и н ь е р. Путешествие в Северные страны (1653). Записки Московского археол. инст., т. XV, М., 1912.

⁹ Л. В. Х о м и ч. К проблеме этногенеза ненцев. Доклад на VII МКАЭН. М., 1964.

Это объяснение, однако, не вполне удовлетворительно. Дело в том, что основной формой названия древнего народа является *сихиртя*, а не *сиртя*. Как же тогда иначе можно объяснить это слово? В ненецком языке есть глагол *сихирць* — приобрести землистый цвет лица. Этноним *сихиртя* может быть причастной формой от этого глагола. Действительно, вечно находящиеся под землей *сихиртя* могли утратить естественные краски лица. Возможно и другое предположение. У исследователя языка и культуры ненцев Г. Д. Вербова в материалах есть пометка, что *сихирць* означает «чуждаться», «избегать». Заманчиво было бы видеть в *сихиртя* людей, чуждающихся, избегающих ненцев. Однако понятие «чуждаться, избегать» в ненецком языке выражается другими словами — *вэторць*, *надыхымдась*. Только один раз в пос. Белоярск ненец Иван Максимович Езынги подтвердил, что слово *сихирць* может означать «чуждаться, избегать». Сами ненцы никак не переводят слово *сихиртя*, объясняя, что так называют маленьких людей, которых раньше встречали в сопках, т. е. этимология носит описательный характер. Итак, пока мы останавливаемся на двух возможных вариантах: *сихиртя* — чуждающийся, избегающий людей и *сихиртя* — люди, имеющие землистый цвет лица. Оба предположения требуют еще подтверждения. Не исключено еще какое-то иное решение.

Представление о *сихиртя* (*сиртя*) встречаются на всей территории расселения ненцев — от Канинского полуострова до Енисея. Характерна совершенная тождественность представлений, которые имеются у ненцев об этом народе. В начале нашего сообщения мы привели три предания о *сиртя*, повествующие о встречах с ними ненцев. Многие ненцы не знают сюжетных преданий, однако могут сообщить различные сведения о *сихиртя*. Вот что говорили нам ненцы: М. Я м к и н (пос. Нядомарра вблизи древней Мангазеи, 1962 г.) — *сихирча* раньше были людьми, а сейчас они живут под землей, прячутся, их редко кто видит. Никто не знает, как они сейчас живут. Г. Я м к и н (пос. Тибей-Сале на р. Таз, 1962 г.) — *сихиртя* раньше были людьми, теперь только в *ва'ал* встречаются. Они живут под землей, в пещерах, прячутся от людей. И. С а л и н д е р. (пос. Ныда, 1962 г.) — *сихиртя* такие же люди, как все, но ростом меньше, на вид красивые, рыбу они ловят по ночам и выходят из своих пещер тоже ночью. В песчаных сопках находят их украшения (*сихиртя еся* — железо *сихиртя*). *Сихиртя* живут под землей. Когда ненцы осенью начинают ездить по льду, старики-*сихиртя* говорят «верхние люди начали ездить» (им это слышится как гром). И. Е з ы н г и (Приуралье, 1966 г.) — *сихиртя* — люди, оставшиеся после потопа, спрятавшиеся под землю. Выходят из своих пещер ночью. В сопках находят латунные и медные чашечки и бляшки. Это *сихиртя еся*. И. Л е д к о в (пос. Красное на Печоре, 1964 г.) — *сихиртя* во время большой воды попали под землю, спрятались

в сопках. Иногда встречаются по ночам. Говорят, их раньше видели на о. Долгом. А. Е. В у ч е й с к а я (пос. Нельмин Нос в Малоземельской тундре, 1968 г.) — *сиртя* — это люди, которые рыбачат только ночью. Если в озере мало рыбы, считалось, что ночью ее выловили *сиртя*. Женщины-*сиртя* очень красиво одеваются, на рукава паниц пришивают много колокольчиков, такие колокольчики находят в сопках. Раньше *сиртя* жили вблизи Нельминога Носа, там есть сопка с семью отверстиями, где они жили. Бывало ненцы ловят рыбу на одном берегу озера, а *сиртя* — на другом; их не видно, но слышно. Теперь *сиртя* не встречаются, они ушли в неизвестные места. Ф. Е. Л а п т а н д е р (пос. Нельмин Нос, 1968 г.) добавила, что сопка с пещерами называется *Клад седако* (т. е. сопка с кладом). Считалось раньше, что там живут *сиртя пирибтя* (девушки-*сихиртя*). Женщины, которые собирали возле сопки морошку, слышали, как звенят колокольчики на их паницах.

Так рассказывают люди, отделенные друг от друга сотнями и тысячами километров и никогда друг друга не видевшие. Можно было бы привлечь аналогичные сведения, записанные А. Шренком в Малоземельской тундре сто лет назад, В. Н. Чернецовым — 20 лет назад и Л. П. Лашуком — в 1961 г. на Ямале.¹⁰

Интересен случай, происшедший с жителем Малой Земли Андреем Соболевым, о котором мне рассказал в 1968 г. журналист В. Пырерка. Как-то Соболев ехал на оленях по тундре и увидел девушку с ведрами. Он хотел ее догнать, а потом по ведрам и украшениям (они были из какого-то особого, тускло поблескивающего металла) догадался, что она *сиртя*. Девушка остановилась и протянула ему белый камень. Как только Соболев коснулся камня, он... проснулся и увидел себя лежащим на бугре в тундре. Камень был в руке. С тех пор Соболев «немного сошел с ума» — стал плохо спать, о чем-то тревожиться. (По словам В. Пырерка, Соболев раньше умел немного шаманить — «заговаривал» кровь и т. д.). Камень этот Соболев бережно хранил. А в начале войны жена увидела камень в кармане брюк и выбросила его. Муж, узнав об этом, сказал: «Я больше не вернусь». Все это свидетельствует о большом значении, которое имели предания о *сиртя* в народе.

Хочется обратить внимание на одну деталь: ненцы, судя по преданиям, понимали *сихиртя*, так же как последние ненцев. По этому поводу имеется следующее замечание А. Шренка: «Хотя они (*сихиртя*, — Л. Х.) и говорят своим собственным языком, однако они понимают по-самоедски», и он приводит разговор

¹⁰ А. Ш р е н к. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855, стр. 325; В. Н. Ч е р н е ц о в. Древняя приморская культура, стр. 126—127; Л. П. Л а ш у к. Сиртя — древние обитатели субарктики, стр. 190.

сиртя с ненцем.¹¹ Л. П. Лашук же на основании сопоставления летописных данных считает *сихиртя* людьми «неведомого языка».¹² Однако во всех записанных нами преданиях ненцы разговаривают с *сихиртя*. На мой вопрос И. Салиндеру, как ненец понимал *сихиртя*, рассказчик объяснил, что *сихиртя* говорят «как бы по-ненецки, только заикаясь, но понять можно». Это весьма любопытный момент.¹³

Сихиртя, судя по археологическим и фольклорным данным, — народ, отличный от ненцев по образу жизни (ненцы — кочевые оленеводы, а *сихиртя* — полуоседлые охотники и рыболовы), низкорослый (ниже ненцев), однако говорят на языке, близком к ненецкому.

Еще интересный факт: *сихиртя* оказывается вступают в браки с ненцами. Об этом есть данные у В. Н. Чернецова (он даже приводит имя ненца, который был женат на женщине-*сихиртя*)¹⁴ и Г. Д. Вербова, в материалах которого упоминается сказка (*вал*) о том, что один ненец из рода Вануйта был женат на женщине-*сихиртя*.¹⁵ П. А. Ханзерова (пос. Несь на п-ове Канин, 1968 г.) сообщила нам следующее: ненцы из района Долгощелья (тундра к западу от низовьев р. Мезень) считают себя потомками *сихиртя*. Так ей говорили, в частности, ее дед и бабушка (что они произошли от *сиртя*). Кто же такие *сиртя*, П. А. Ханзерова не знает; когда-то ей говорили, но она не помнит.

Отметим также, что почти во всех сведениях, касающихся *сихиртя*, этот этноним употребляется как равнозначный этнониму *чудь* (см., например, приведенную выше, стр. 62, цитату из труда И. Лепехина). Тот древний загадочный народ, который ненцы называют *сихиртя*, русские называют *чудью*. Мимо этого факта также нельзя пройти. Вопрос об этнической принадлежности чуди волновал многих ученых. Общим мнением является то, что *чудь* — название какого-то финского племени. В последнее время наиболее подробно этот вопрос рассмотрел В. Пименов в работе «Вепсы». На основании изучения исторических фольклорных и других материалов он пришел к выводу, что «основным реальным этническим субстратом легендарной чуди были вепские или чрезвычайно близкие им этнические образования, совершавшие свое движение из мест первоначального обитания на север и северо-восток».¹⁶ Сходное предпо-

¹¹ А. Шренк. Путешествие . . . , стр. 325—326.

¹² Л. П. Лашук. Сиртя — древние обитатели субарктики, стр. 179.

¹³ Упомянув об этом, мы учитываем то обстоятельство, что в фольклоре многих народов самые различные герои обычно без труда понимают друг друга. Тем не менее характер преданий и другие данные заставляют нас обратить внимание на этот факт.

¹⁴ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура, стр. 125.

¹⁵ Рукописный архив ИЭ АН СССР, ф. 2 (Г. Д. Вербов), оп. 1, № 9, стр. 5.

¹⁶ В. Пименов. Вепсы. Л.-М., 1965, стр. 155.

ложение высказывал в свое время Н. Харузин. Существуют, однако, и другие точки зрения.

Мы далеки от мысли заняться разбором точек зрения относительно этнической принадлежности чуди: название «чудь» — значительно более широкое по ареалу распространения, однако возможностью сопоставления *сихиртя* с чудью пренебрегать нельзя хотя бы потому, что это косвенно свидетельствует о наличии в этносе *сихиртя* какого-то финского элемента.

Какова же наша точка зрения на этническую принадлежность *сихиртя*? Мы позволим себе высказать также только предположение, поскольку для окончательного решения этой проблемы не хватает очень многих данных.

Представляется интересным положение, высказанное в докладе на VII МКАЭН В. Н. Чернецовым. На основании сходства археологического материала, относящегося к III тысячелетию до н. э. от Карелии до Лены, он предполагает, что в это время «на пространстве между Уралом и Енисеем на базе взаимодействия частей уральского (точнее праугорского) населения, праюкаги-ров и, возможно, каких-то групп древнейших самоедов, происходило формирование пралопарей, расселившихся постепенно на запад. . . , в то же время и на востоке, видимо, шло дальнейшее расселение древних предков юкаги-ров. Распространение керамики и орудий, сходных с зауральскими, на Енисее, по Ангаре и подкаменной Тунгуске свидетельствует о том, что это движение было направлено на север и северо-восток». И далее: «Расселением урало-лапоноидных групп на запад и древних урало-юкагирских на восток завершилось освоение неолитическими рыболовами и охотниками за северным оленем необъятных просторов субарктики». ¹⁷ Аналогичную точку зрения высказал еще в 1963 г. Г. К. Панкрушев. ¹⁸ Выявление рядом ученых сходства между саамским, самодийским и юкагирским языками ¹⁹ делает такое предположение еще более убедительным.

Имеется ряд данных, которые позволяют связывать *сихиртя* с какой-то частью протолопарей, оставшихся на территории Припечорья после того, как основная масса их продвинулась дальше на запад и заселила Карелию, Кольский полуостров и север Скандинавии. Об этом свидетельствует ряд данных. 1) Известно, что саамы еще в сравнительно недавнее время жили значительно южнее, населяя, в частности, Прионежье. Зафиксирован факт переселения части коми и ненцев с восточного побережья Белого

¹⁷ В. Н. Чернецов. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. М., 1964, стр. 8—10.

¹⁸ Г. К. Панкрушев. Докерамические стоянки Карелии и вопрос о ее заселении. «Скандинавский сборник», VII, Таллин, 1963, стр. 160—163.

¹⁹ См., например: Е. А. Крейнович. Юкагирский язык. М.—Л., 1958, стр. 228, К. В о u d a. Die finnisch-ugrisch-samojedische Schicht des Yukagirischen. Ungarische Jahrbücher 20, Berlin, 1940, и др.

сиртя с ненцем.¹¹ Л. П. Лашук же на основании сопоставления летописных данных считает *сихиртя* людьми «неведомого языка».¹² Однако во всех записанных нами преданиях ненцы разговаривают с *сихиртя*. На мой вопрос И. Салиндеру, как ненец понимал *сихиртя*, рассказчик объяснил, что *сихиртя* говорят «как бы по-ненецки, только заикаясь, но понять можно». Это весьма любопытный момент.¹³

Сихиртя, судя по археологическим и фольклорным данным, — народ, отличный от ненцев по образу жизни (ненцы — кочевые оленеводы, а *сихиртя* — полуоседлые охотники и рыболовы), низкорослый (ниже ненцев), однако говорят на языке, близком к ненецкому.

Еще интересный факт: *сихиртя* оказывается вступают в браки с ненцами. Об этом есть данные у В. Н. Чернецова (он даже приводит имя ненца, который был женат на женщине-*сихиртя*)¹⁴ и Г. Д. Вербова, в материалах которого упоминается сказка (*вал*) о том, что один ненец из рода Вануйта был женат на женщине-*сихиртя*.¹⁵ П. А. Ханзерова (пос. Несь на п-ове Канин, 1968 г.) сообщила нам следующее: ненцы из района Долгощелья (тундра к западу от низовьев р. Мезень) считают себя потомками *сихиртя*. Так ей говорили, в частности, ее дед и бабушка (что они произошли от *сиртя*). Кто же такие *сиртя*, П. А. Ханзерова не знает; когда-то ей говорили, но она не помнит.

Отметим также, что почти во всех сведениях, касающихся *сихиртя*, этот этноним употребляется как равнозначный этнониму *чудь* (см., например, приведенную выше, стр. 62, цитату из труда И. Лепехина). Тот древний загадочный народ, который ненцы называют *сихиртя*, русские называют *чудью*. Мимо этого факта также нельзя пройти. Вопрос об этнической принадлежности чуди волновал многих ученых. Общим мнением является то, что *чудь* — название какого-то финского племени. В последнее время наиболее подробно этот вопрос рассмотрел В. Пименов в работе «Вепсы». На основании изучения исторических фольклорных и других материалов он пришел к выводу, что «основным реальным этническим субстратом легендарной чуди были вепские или чрезвычайно близкие им этнические образования, совершавшие свое движение из мест первоначального обитания на север и северо-восток».¹⁶ Сходное предпо-

¹¹ А. Шренк. Путешествие . . . , стр. 325—326.

¹² Л. П. Лашук. Сиртя — древние обитатели субарктики, стр. 179.

¹³ Упоминания об этом, мы учитываем то обстоятельство, что в фольклоре многих народов самые различные герои обычно без труда понимают друг друга. Тем не менее характер преданий и другие данные заставляют нас обратить внимание на этот факт.

¹⁴ В. Н. Чернецов. Древняя приморская культура, стр. 125.

¹⁵ Рукописный архив ИЭ АН СССР, ф. 2 (Г. Д. Вербов), оп. 1, № 9, стр. 5.

¹⁶ В. Пименов. Вепсы. Л.-М., 1965, стр. 155.

ложение высказывал в свое время Н. Харузин. Существуют, однако, и другие точки зрения.

Мы далеки от мысли заняться разбором точек зрения относительно этнической принадлежности чуди: название «чудь» — значительно более широкое по ареалу распространения, однако возможностью сопоставления *сихиртя* с чудью пренебрегать нельзя хотя бы потому, что это косвенно свидетельствует о наличии в этносе *сихиртя* какого-то финского элемента.

Какова же наша точка зрения на этническую принадлежность *сихиртя*? Мы позволим себе высказать также только предположение, поскольку для окончательного решения этой проблемы не хватает очень многих данных.

Представляется интересным положение, высказанное в докладе на VII МКАЭН В. Н. Чернецовым. На основании сходства археологического материала, относящегося к III тысячелетию до н. э. от Карелии до Лены, он предполагает, что в это время «на пространстве между Уралом и Енисеем на базе взаимодействия частей уральского (точнее праугорского) населения, праюкаги-ров и, возможно, каких-то групп древнейших самоедов, происходило формирование пралопарей, расселившихся постепенно на запад. . . , в то же время и на востоке, видимо, шло дальнейшее расселение древних предков юкаги-ров. Распространение керамики и орудий, сходных с зауральскими, на Енисее, по Ангаре и подкаменной Тунгуске свидетельствует о том, что это движение было направлено на север и северо-восток». И далее: «Расселением урало-лапоноидных групп на запад и древних урало-юкагирских на восток завершилось освоение неолитическими рыболовами и охотниками за северным оленем необъятных просторов субарктики». ¹⁷ Аналогичную точку зрения высказал еще в 1963 г. Г. К. Панкрушев. ¹⁸ Выявление рядом ученых сходства между саамским, самодийским и юкагирским языками ¹⁹ делает такое предположение еще более убедительным.

Имеется ряд данных, которые позволяют связывать *сихиртя* с какой-то частью протолопарей, оставшихся на территории Припечорья после того, как основная масса их продвинулась дальше на запад и заселила Карелию, Кольский полуостров и север Скандинавии. Об этом свидетельствует ряд данных. 1) Известно, что саамы еще в сравнительно недавнее время жили значительно южнее, населяя, в частности, Прионежье. Зафиксирован факт переселения части коми и ненцев с восточного побережья Белого

¹⁷ В. Н. Чернецов. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. М., 1964, стр. 8—10.

¹⁸ Г. К. Панкрушев. Докерамические стоянки Карелии и вопрос о ее заселении. «Скандинавский сборник», VII, Таллин, 1963, стр. 160—163.

¹⁹ См., например: Е. А. Крейнович. Юкагирский язык. М.—Л., 1958, стр. 228, К. В о u d a. Die finnisch-ugrisch-samojedische Schicht des Yukagirischen. Ungarische Jahrbücher 20, Berlin, 1940, и др.

моря на Кольский полуостров в середине XIX в. Аналогичное движение могло происходить и в предшествующие эпохи. 2) Старое название ненцев — самоеды — наиболее вероятно произошло от сочетания слов *саамэ-една* (земля саамов). К этому склоняется сейчас большинство ученых. 3) До сих пор в западных районах современного расселения ненцев русские и коми иногда называют ненцев русским названием для саамов — лопари.²⁰ 4) Близость ненецкого языка и языка *сихиртя*, которая отражена в преданиях, может быть объяснена тем, что, по мнению ряда ученых, прото-саамы некогда говорили на самодийском языке.²¹ 5) *Сихиртя* — охотники и рыболовы; эти же основные занятия характерны для саамов. 6) Низкий рост *сихиртя* также является подтверждением указанного выше предположения, так как саамы — самый низкорослый народ на севере. Интересно, что единственный скелет мужчины, обнаруженный В. Н. Чернецовым на севере Ямала в жилище *сихиртя*, имеет рост 159 см, головной указатель 82, что соответствует лопарским. 7) Некоторые описания путешественников, в частности ван-Линсхотена, дают интересные материалы, например, пятиконечная звезда из пестрой шерстяной тришки у пожилого самоеда (?) с Югорского шара напоминает головной убор саамов (ничего похожего нет у других северных народов). Можно бы было продлить перечень соответствий.

Что касается Зауралья, то было бы несколько смело утверждать, будто прото-саамы обитали и там, хотя такая точка зрения была высказана Г. К. Панкрушевым. Однако несомненна древняя связь предков саамов, палеоазиатов и угров. И *сихиртя*, следы которых находят в Зауралье, могли быть какими-то протоуральцами, включавшими в качестве компонентов черты многих, впоследствии выделившихся народов.

Расселившись за много веков до н. э. в низовьях Оби, протоуральцы продвинулись на запад, образовав впоследствии саамов, и на восток — в виде предков юкагиров или иных палеоазиатов. Какая-то их часть, включавшая угорские элементы, осела в низовьях Оби, дав основу группе народов, которые позднее предки ненцев, выйдя к северу, назвали *хаби*. Сейчас ненцами различаются *саля' хаби* (ханты), *сия' хаби* (манси), *тасу' хаби* (селькупы), *енся' хаби* (кеты). Таким образом, *сихиртя* — не саамы, не палеоазиаты и не угры, а их далекие предки, оставшиеся с того периода, когда их этнические особенности не проступали достаточно четко из

²⁰ Материалы, собранные автором во время поездок на п-ов Канин в 1949 и 1968 гг.; см. также: Н. Белдицкий. Несколько дней среди ижемских зырян. «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера», № 23—24, Архангельск, 1910, стр. 7.

²¹ J. H. Toivonen. Zum Problem des Protolappischen. *Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften*, 1949. Helsinki, 1950; J. S. Sebestyen. *Beiträge zum Problem der Protolappischen Sprache*. *Acta Linguistica*, III, Budapest, 1953, и др.

уральской общности древних охотников и рыболовов. Не исключено, что в состав *сихиртя* вошли какие-то группы протосамоедов, ушедших раньше других на север. Возможно, последние приняли участие в образовании нганасанов.

Для устранения многих неясностей, которые еще остаются и мешают более четкому решению вопроса об этнической природе *сихиртя*, совершенно необходимы археологические раскопки на всей территории современного расселения ненцев, дальнейшая запись *ва'ал* о *сихиртя*, а также сбор о них других сведений. В частности, необходимо продолжить усилия по выяснению значения этнонима *сихиртя* (*сиртя*) и термина *ва'ал*. Интересно было бы проследить источник представлений о бытовании у *сихиртя* украшений, предметов с красивой отделкой, так как в *ва'ал* этому уделяется значительное место.

Н. Д. К И С Л Я К О В

О ДРЕВНЕМ ОБЫЧАЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТАДЖИКОВ

Этнографам в процессе своей полевой работы нередко приходится сталкиваться с некоторыми сюжетами, передаваемыми в качестве преданий, в которых нашли отражение многие бытовые подробности. Иногда такие предания оказываются распространенными на довольно широкой территории и как бы всплывают неожиданно в различных местах, часто настолько удаленных одно от другого, что казалось бы исключается всякая возможность их взаимной зависимости. Однако характер рассказа, некоторые его детали, повторяющиеся вплоть до незначительных мелочей, невольно наводят на мысль о какой-то общей фольклорной форме, фольклорном штампе.

Так, например, во время работы в горном Таджикистане в Каратегине автор этих строк записал следующее предание. В старое время окрестности г. Гарма были столь густо заселены и застроены, что домашние козы переходили по крышам домов от кишлака Халкарф до г. Гарма (расположенного от этого кишлака в 4—5 км), чтобы напиться воды в р. Сурхоб.¹ Позднее не только у таджиков, но и в других районах Средней Азии приходилось не раз слышать эту же красочную форму характеристики застроенности, густоты поселений, с той только разницей, что иногда вместо коз упоминались кошки или другие домашние животные.

Нечто похожее можно видеть в преданиях, рассказывающих об обречении на гибель стариков.

М. С. Андреев посвятил этой теме хотя и небольшой, но самостоятельный раздел своей монографии «Таджики долины Хуф».²

¹ Н. А. К и с л я к о в. Очерки по истории Каратегина. Душанбе, 1954, стр. 39.

² М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, вып. I. Душанбе, 1963, стр. 209—211.

По рассказу одного жителя Хуфа, записанному М. С. Андреевым еще в 1901 г., среди местного населения существовали предания, что в старое время, если возникали затруднения в отношении пропитания и в семье имелся дряхлый старик (или старуха), то его уводили или относили в горы, в какое-либо изолированное место, ставили около него горшочек с пищей, и после этого уходили, оставляя старика умирать. М. С. Андреев прибавляет, что, по-видимому, такие случаи бывали и позднее, так как еще в 1929 г. старики-хуфцы помнили эти рассказы.

Помимо Хуфа, такие предания сохранялись и среди населения других припамирских районов, в частности в Шугнанае. Шугнанцы из сел. Бар Пяндж рассказывали М. С. Андрееву, что якобы подобный обычай существовал еще при самостоятельных местных правителях (т. е. до конца 70-х годов прошлого века). Ослабевших стариков, которые не могли двигаться, работать, относили в определенное место, известное еще и теперь под именем Бобы-хор (поедающее предков), где их и оставляли, ставя около них горшочек с пищей. Как сообщает автор, и сейчас еще говорят в шутку старику по поводу его престарелого возраста: «Вот следовало бы тебя отвести в Бобы-хор».³

Подобное предание сохранилось также в долине р. Вандж. Оно было записано А. З. Розенфельд, а также автором этих строк. Это предание связано с имеющейся в верхнем Вандже, поблизости от кишлака Гуджовас, пещерой, называемой Кофарсилох. Как рассказывали местные жители А. З. Розенфельд, в эту пещеру в давние времена сыновья отводили своих стариков-отцов с небольшим запасом пищи и оставляли их там; и сейчас еще в пещере якобы имеются человеческие кости, хотя в настоящее время вход в пещеру обрушился.⁴

В записанном нами аналогичном предании имеется еще следующая деталь. Однажды какой-то человек понес в пещеру своего отца и по пути остановился отдохнуть, усевшись на встретившемся камне. В это время отец стал что-то говорить про себя. Сын спросил его, что он говорит. Отец ответил, что ему вспомнилось, как он в свое время нес в пещеру своего отца и также отдыхал на этом камне. Сын хорошо понял, на что намекает отец, задумался, а затем переменил свое решение и отнес старика обратно домой.⁵

Спустя несколько лет после приведенной записи нам удалось сделать и другую аналогичную запись, но уже не на Вандже (юго-восточный Таджикистан), а в районе Ховалинга (юго-западный Таджикистан). Здесь нам рассказали, что в отдаленные вре-

³ Там же, стр. 209—210.

⁴ А. З. Розенфельд. Материалы по этнографии и топонимике Ванча. «Известия Всесоюзного географического общества», т. 85, вып. 4, 1953, стр. 400.

⁵ Полевые записи от Боймахмада Сафара, кишлак Удоб (Вандж), 29 июня 1934 г.

мена, когда старики становились очень дряхлыми, их отводили на вершины гор и там оставляли. Как-то один человек тоже отвел своего отца в горы и пошел было уже обратно, но услышал, что старик смеется. Оглянувшись, он спросил отца, почему тот смеется; старик ответил, что смеется он оттого, что подумал, как через некоторое время его сына поведет сюда его внук. Сын раскаялся в своем поступке, взял отца и отвел его обратно домой. С тех пор сын стал очень почитать отца и оказывать ему внимание.

Вскоре правитель этого края стал собирать войско на войну. Отец сказал сыну: «Если тебя заберут в солдаты, то возьми меня с собой». Сын, отправляясь в поход, повез отца с собой, положив его в сундук. Войско вскоре попало в пустыню, многие умерли от жажды, так как воду нигде было взять, среди солдат начался ропот. Отец, находившийся в сундуке, спросил сына, в чем дело. Тот объяснил отцу, что люди гибнут от жажды. Отец спросил сына, не растет ли где-либо поблизости мята; получив утвердительный ответ, отец велел сыну на этом месте копать колодец, и скоро появилась вода. Правитель стал добиваться у сына старика, кто надоумил его искать воду именно здесь. Сын в конце концов признался, что его научил отец, который спрятан в сундуке. Правитель щедро наградил отца и сына и с тех пор прекратился обычай отводить стариков в горы.⁶

Создается впечатление, что вторая часть записанного рассказа мало связана с первой частью, что здесь смешались два сюжета. Однако М. С. Андреев к приведенному выше материалу об оставлении стариков в припамирских районах добавляет еще один рассказ, который он называет народной сказкой, записанной также в Хуфе. Этот рассказ перекликается с приведенным нами. Приведем вкратце его содержание.

Один царь, решив отправиться со своим народом (войском) в дальнюю страну, приказал убить всех стариков. Стариков отводили или относили в горы, где, согласно древнему обычаю, убивали в одном определенном месте. У двух братьев был старый отец, которого они очень любили. Они понесли его в горы, в то место, где убивали стариков, дошли до одного камня и сели на него отдохнуть. Старик спросил, где они находятся. Сыновья ответили, что, мол, сидим на таком-то камне. На это старик ответил, что когда он был молод, а отец его состарился и они с братьями пошли относить отца на место, где убивают стариков, — то они тоже отдыхали на этом камне. «Придет время, — сказал старик, — и вы состаритесь и вас понесут ваши сыновья туда же и будут отдыхать на этом же камне». Подумали братья, очень им стало жаль старика и решили они его спрятать и держать так, чтобы никто не видел. Дальше говорится, что братья сажают отца в сундук и несут потом его на спине, говоря, что в сундуке находятся их

⁶ Полевые записи от Толиба Шарифа, кишлак Зувайр, 28 мая 1940 г.

вещи и провизия. Старик же дает советы сыновьям и выводит войско из затруднительных положений. Наконец, царь допытывается, что мудрые советы исходят от старика, спрятанного в сундуке. Старика приводят к царю, и он делает его своим советником. Жестокий закон об убийстве стариков с тех пор был отменен.⁷

В подстрочном примечании к этому рассказу М. С. Андреев приводит другой аналогичный рассказ, но уже записанный не на Памире, а в Самарканде. В старое время было обыкновение убивать стариков. Один юноша, горячо любивший отца, скрыл его. Однажды в пруду, бывшем в том городе, показался просвечивающий через воду и ярко сиявший драгоценный камень. Царь стал назначать по очереди всех юношей искать этот камень, но так как его не могли найти, юношей казнили. Настал черед сына старика, он пришел проститься с отцом, сказав, что вряд ли вернется домой. Отец дал ему совет, прежде чем спуститься в пруд посмотреть наверх. В результате юноша разгадывает загадку: над прудом было дерево, на котором свили гнездо аисты, а в его стенке оказался вмазанным драгоценный камень, в воде же было его отражение. В результате расспросов юноша сознался, что его научил отец. Царь не только оставил старика в живых, но и отменил закон об убийстве стариков, потому что, как гласит пословица, «Нет стариков — нет порядка» (*«Пир нест — тадбир нест»*).⁸

Только что приведенный вариант, хотя и содержит также рассказ об убийстве стариков и об отмене этого обычая в результате признания мудрости и опыта старых людей, уже лишен подробностей, характерных для ранее приведенных вариантов — отвода стариков в горы, намеков со стороны стариков на грядущую участь

⁷ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 210—211. — Удивительная по сходству легенда существует и на Кавказе среди адыгейцев в районе Лазаревской, в окрестностях которой имеется так называемая «Скала стариков». Согласно этой легенде, в незапамятные времена по обычаю сыновья должны были относить своих отцов, когда они становились дряхлыми и немощными, на эту скалу и сбрасывать их в бурную реку. В одном папсугском ауле жил старик по имени Тахир, которому исполнилось 90 лет. Совет правителей рода торопил сына Тахира с выполнением обычая, тем более что на берег высаживались заморские завоеватели: все население уходило в горы, а воины оставались защищать родной аул. И вот, скрепя сердце, сын понес Тахира на скалу стариков. Дорогой он споткнулся о камень и упал, Тахир засмеялся. На вопрос сына, почему он смеется, Тахир ответил, что на этом месте он тоже упал, когда нес своего отца на скалу: «Он сказал мне, — добавил старик, — что это предзнаменование небес, я не сбросил его со скалы, а спрятал в пещере и кормил; в тот же год наш аул был спасен от завоевателей». Тогда сын Тахира решил, что также поступит и он.

Вскоре, когда грозные завоеватели окружили аул, Тахир вышел из пещеры и увидел своих сородичей в великом горе и смятении. Они же, приняв его за посланца небес, пали перед ним ниц и стали просить о помощи. Тахир провел их подземным ходом на солнечную поляну, место оказалось не только безопасным, но и удобным для разгрома врагов. Они ударили на врагов всей силой и разгромили их, ни один из чужеземцев не ушел живым (Ф. П л о с к о в, Лазаревское взморье, Краснодар, 1967, стр. 77—78).

⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 211.

их сыновей. Здесь упор делается именно на признании мудрости старых людей, момент убийства стариков как бы отходит на второй план.

С этой точки зрения еще более характерен рассказ-предание, записанный И. И. Зарубиным в том же Самарканде в качестве одного из повествовательных текстов при изучении еврейско-таджикского говора.

Вкратце он сводится к следующему. Царь Александр (по-видимому, имеется в виду Александр Македонский), набирая войско, распорядился, чтобы в него не брали стариков. Один старик-бедняк имел красивого сына, с которым он никогда не разлучался; когда сына взяли на войну, он сильно огорчился и сказал сыну, что не расстанется с ним. Сын спрятал отца в телеге с сеном и повез в поход. По дороге отряд встретил большую реку, вода в ней у одного берега была очень светлая. Царь заставил своих воинов спускаться в воду для выяснения причины этого света, но солдаты, по очереди спускаясь в воду, погибали. Когда очередь дошла до сына старика, последний сказал сыну, что свет исходит не из воды, а с верхушки дерева. Сын взбирается на дерево и видит там птицу, держащую в клюве драгоценный камень, горящий ярким огнем. Он схватил птицу и принес ее царю. Царь стал допытываться, как юноша разгадал эту историю, и тот в конце концов вынужден был признаться, что мудрый совет был дан ему отцом, которого он в нарушение приказа царя взял с собой. Царь обрадовался.⁹

Здесь уже нет места сюжету об убийстве стариков, даже не говорится, как же царь поступил со стариком, в рассказе лишь подчеркивается мудрость последнего.

Тема убийства стариков и уничтожения этого обычая как следствие проявления мудрости старых людей явилась объектом широко распространенного сказочного сюжета. Так, в указателе Аарне—Томпсона мы находим следующее. Мудрость спрятанного старика спасает королевство: во время голода приказывают убивать всех стариков, один человек прячет своего отца; когда все идет плохо у молодых правителей, старик выходит и помогает своими мудрыми советами.¹⁰ Сюжет этот распространен у многих народов — эстонцев, литовцев, шведов, ирландцев, французов, испанцев, итальянцев, румын, словенцев, сербов, русских, турок, индусов, китайцев. В указателе дан другой сюжетный тип: престарелому отцу принадлежит сундук с золотом; предполагая, что сундук достанется им в наследство, дети заботятся об отце (№ 982). В указателе Н. П. Андреева дается несколько иная форму-

⁹ И. И. З а р у б и н. Очерк разговорного языка самаркандских евреев. В сб.: Иран, II, Л., 1928, стр. 163—164.

¹⁰ A. A a r n e, S. T h o m p s o n. The Types of the Folk-Tale. 2 ed. Helsinki, 1964, № 981.

лировка сюжета (по-видимому, более близкая к русским сказкам). Женатый сын дурно обращается со стариком-отцом, выгоняет его; маленький внучек обещает так же обращаться со своим отцом и этими словами исправляет его.¹¹

Этот сюжет встречается и в белорусской сказке «Старый бацько».¹² Старика отца в погребке навещают дети, внуки, правнуки, приносят ему ягоды, поют песни, чешут голову; взрослые сыновья просят советов по хозяйству. Наконец, в голодный год старик предлагает снять с дома соломенную крышу и обмолотить эту солому, в соломе оказывается много зерна. В результате старика выносят из погреба и торжественно водворяют в дом. С тех пор в этом селении перестали убивать стариков, напротив, у них стали учиться уму-разуму.

Почти таково же содержание русской сказки «Деревня Биба́чки». В этой сказке сын, обращаясь к сходу (обществу), говорит: «Где есть старый куст, там дом не пуст. Старики больше нас знают».¹³

Жестокое отношение к старикам и дальнейшее изменение этого отношения под влиянием намека отца на то, что дети также со временем станут старыми, беспомощными, мы находим в известном народном рассказе Л. Н. Толстого «Старый дед и внучек». Старика кормят из лоханки, потому что он бьет чашки, а внук мастерит игрушечную лоханку, говоря, что он из нее будет кормить родителей, когда они состарятся.¹⁴

Народный рассказ имеет общее с таджикскими преданиями об отводе стариков в горы: в обоих случаях отношение к старикам смягчается под влиянием напоминания детям об их приближающейся старости.

* * *

Предания и фольклорные сюжеты об убийстве или обречении на смерть стариков имеют очень широкое распространение. Большой материал по этой теме приводит В. В. Каллаш: известия древних авторов о соответствующих легендах и преданиях, бытовавших в Риме, в Греции, а также на «варварской» периферии, в частности у древних народов иранского круга — исседонов и массагетов (по Геродоту), согдийцев, бактрийцев и каспиев

¹¹ Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Антти Аарне. Л., 1929, № 982.

¹² А. К. Сержпутовский. Сказки и рассказы белорусов-полещуков. СПб., 1911, стр. 18—19.

¹³ Сказки Ф. П. Господарева, записанные Н. В. Новиковым. Петрозаводск, 1941, стр. 525—527. — Приведенный здесь фольклорный материал любезно указан нам Н. В. Новиковым и К. В. Чистовым.

¹⁴ Л. Н. Толстой, Собр. соч. в 14 томах, т. 10, М., 1952, стр. 25.

(по Страбону) и др.¹⁵ Существенно при этом отметить, что В. В. Каллаш всячески поддерживает ту мысль, что в большинстве преданий и легенд об обречении стариков на смерть трудно провести грань между бытовым обычаем и обычаем ритуальным, связанным с человеческими жертвоприношениями. Тот же автор вполне закономерно ставит вопрос, к какой стадии развития общества может быть отнесен интересующий нас обычай. Вкратце его рассуждения по этому поводу сводятся к следующему. Если взять три последовательных стадии развития общества и семьи — промискуитет, матернитет и патриархат, то указанный обычай, по его словам, мог существовать на первых двух стадиях, так как причины его бытования нужно искать, во-первых, в низком уровне развития производительных сил и остром характере борьбы за существование, когда нетрудоспособные люди не могли рассчитывать на помощь коллектива, а во-вторых, в отсутствии родственных связей в первобытном «стаде-орде» и в слабости и бесформенности их в матриархальном обществе.¹⁶ В общем и целом с доводами В. В. Каллаша в данном случае можно согласиться. Отметим кстати, что большинство народов или племен, относительно которых сохранялись интересующие нас здесь предания и легенды, находились, по-видимому, еще на указанных стадиях развития общества.¹⁷

Л. Я. Штернберг посвятил специальную статью рассматриваемому вопросу под названием «Убийство детей и стариков у первобытных народов».¹⁸ В ней он отмечает, что этот обычай объясняется

¹⁵ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. «Этнографическое обозрение», 1889, кн. I, стр. 115—135; кн. II, стр. 135—169; кн. III, стр. 133—155. Ср.: К. А. И н о с т р а н ц е в. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. СПб., 1909, стр. 113. — Говоря об оставлении немощных стариков на съедение собакам у бактрийцев, Страбон (со слов Онесекрита) отмечает, что этот обычай был упразднен Александром Македонским; это перекликается с приведенными нами выше современными среднеазиатскими легендами.

¹⁶ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе, кн. I, стр. 124—230. — Примерно такой же точки зрения придерживается и Д. К. Зеленин в своей статье «Обычай „добровольной смерти“ у примитивных народов» (Сб. Памяти В. Г. Богораза. М.—Л., 1937, стр. 47—78). Он пишет, что на первичных стадиях развития общества, особенно при бродячем образе жизни, стариков и больных людей просто оставляли, и отсюда якобы развилось представление, что всякая смерть обязательно насильственна, а естественной смерти не существует; это представление еще некоторое время сохранялось в более развитом обществе в качестве пережитка, а затем сменилось осуждением насильственной смерти и признанием естественной смерти в качестве нормального явления (и отсюда осуждение всякой насильственной смерти, в том числе и самоубийства).

¹⁷ О пережитках группового брака и матриархата у древних народов Средней Азии см., например: С. П. Т о л с т о в. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 320 и сл.

¹⁸ Л. Я. Ш т е р н б е р г. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933, стр. 170—173 (статья впервые напечатана в «Энциклопедии Брокгауза и Ефрона», т. XXXIV, 1902).

тем, что старый, дряхлый человек является тяжелым бременем для людей, которые вынуждены в погоне за добычей совершать быстрые переходы или же перекочевки со стадом; поэтому, чтобы избавить стариков от излишних и долгих страданий, их убивают или отводят в уединенное место и оставляют на произвол судьбы. В подтверждение этого Л. Я. Штернберг отмечает, что будто бы обычай этот чаще встречался в Австралии и среди ряда североамериканских и африканских племен, также на Суматре, на островах Фиджи, обычай этот засвидетельствован в преданиях и сагах германцев, и, наконец, известны отдельные случаи такого отношения к старикам даже в конце прошлого века у балтийских славян и у украинцев.¹⁹

Далее Л. Я. Штернберг, однако, подчеркивает, что универсальность обычая убийства стариков подлежит большому сомнению и во всяком случае мотивы его не в жестокости природы первобытных людей, а в значительной степени связаны с верой в загробную жизнь, с анимизмом. Это нередко ведет к самоубийству человека даже во цвете лет.

Весьма характерно, что в этнографической литературе мы все же мало встречаемся с обычаем обречения на гибель или убийство стариков, если об этом и говорится, то в самой общей форме. Так, например, Э. Тэйлор пишет, что у первобытных племен Бразилии ударами палицы по голове приканчивали стариков и больных и даже съедали их. «Мы можем ясно представить, — говорит автор, — положение среди скитающихся племен. Орда должна передвигаться в поисках за дичью: несчастное слабеющее существо не может выдерживать похода, охотники и тяжело нагруженные женщины не могут нести его; оно должно быть оставлено позади».²⁰ Г. Шурц, говоря о судьбе стариков в примитивном обществе, отмечает, что их число «часто бывает очень ограниченным, либо вообще вследствие недолголетия, либо вследствие умышленного истребления стариков и старух».²¹ Далее говорится, что кочевые народы (вероятно, подразумеваются бродячие племена) могут кормиться лишь при постоянном передвижении с места на место и дети, больные и старики становятся бременем, причем стариков и больных убивают или же изгоняют из своей среды.²² Ф. Ратцель отмечает, что некогда распространенное

¹⁹ О том, что какие-то предания, связанные с рассматриваемым нами явлением, долгое время держались даже в Европе, говорит приводимый Э. Тэйлором факт сохранения в церквях Швеции деревянных палиц, которыми якобы в старинное время торжественно убивали престарелых и больных людей (Э. Тэйлор. Введение в изучение человека и цивилизации. Пгр., 1924, стр. 299—300).

²⁰ Э. Тэйлор. Введение в изучение человека и цивилизации, стр. 299.

²¹ Г. Шурц. История первобытной культуры, вып. I. М., 1923, стр. 112—113.

²² Там же, вып. II, стр. 263.

умерщвление неспособных к труду стариков и оставление без помощи слабых у якутов и тунгусов легко объясняется трудностями поддержания жизни.²³

Однако, по-видимому, этнографы не могли зарегистрировать убиения или обречения на гибель стариков как обычая даже у наиболее примитивных народов. В частности, ни один австраловед не упоминает о таком обычае. Э. Тэйлор ссылается на случай оставления на гибель одряхлевшего вождя индейского племени пунка, но тут же отмечает, что этот вождь был покинут своими соплеменниками по его собственному желанию. Случай, упомянутый Л. Я. Штернбергом и подробно описанный Д. Леббоком²⁴ об убийстве двумя братьями своей матери на островах Фиджи, напротив, не говорит о старости и дряхлости женщины, а, по-видимому, был связан с каким-то ритуалом. Вызывает сомнение и не подтверждается этнографами наличие такого обычая на о. Су-матра.

Что касается тунгусов (эвенков), о которых говорит Ф. Ратцель, то советский исследователь Г. М. Василевич отмечает, что старые исследователи (К. М. Рычков, С. М. Широкогоров) якобы слышали от эвенков о фактах оставления беспомощных стариков в тайге, но она сама во время своей многолетней полевой работы с такими случаями не встречалась, и эвенки, с которыми она работала, ничего не знали об этом обычае (устное сообщение Г. М. Василевич). Относительно якутов в литературе указывается лишь, что положение стариков, утративших трудоспособность, было тяжелым, о них мало заботились, их плохо кормили и одевали,²⁵ а обычай предания дряхлых стариков насильственной смерти встречался, по-видимому, лишь в преданиях и фольклоре.²⁶ Довольно широко известный чукотский обычай удушения или убийства копьем стариков или тяжело больных людей является актом, совершаемым по просьбе самого старика или больного.²⁷

²³ Ф. Ратцель. Народоведение, т. 1. СПб., 1904, стр. 689.

²⁴ Джон Леббок. Начало цивилизации. СПб., 1876, стр. 275.

²⁵ Народы Сибири. Серия «Народы мира», 1956, стр. 298.

²⁶ В рассказе якута Готовцева о прежней жизни якутов, записанного Э. К. Пекарским в 1893 г., упоминается обычай, по которому если отец или мать, сильно состарившись, впадали в детство, то им впахивали в рот толстую и жирную лошадиную кишку, чтобы они не могли произнести слова, а затем выполняли похоронный обряд (Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими. Сб. в честь Г. Н. Потанина, «Записки РГО», отд. этнографии, т. XXXIV, СПб., 1909, стр. 148). Легенда о прекращении обычая убивать стариков у бурят имеется в работе М. Н. Хангалова «Зэгэтэ-аба, облава на зверей у древних бурят» («Известия Восточно-Сибирского отделения РГО», т. XXI, № 3, Иркутск, 1888, стр. 22—26) — оба источника любезно указаны нам С. М. Абрамзоном.

²⁷ И. С. Вдовин сообщил нам, что у чукоч в прежнее время старики, не имея сил предпринимать вместе с сородичами перекочку, особенно в зимних условиях, в ряде случаев сами просили убить их: однако окружающие, приходившие обычно в ужас от такой перспективы, всячески отговари-

Единичные примеры, описанные Л. Я. Штернбергом, относительно балтийских славян и украинцев тоже, по-видимому, являются эпизодами, которые нельзя рассматривать как обычай, тем более что стремления избавиться здесь от старика не совсем ясны (например, для Прибалтики приводится случай, когда некий Шуленберг спас одного старика из рук его односельчан, которые собирались отправить его «к богу», а затем этот старик, приставленный Шуленбергом привратником к замку, прожил еще 20 лет).

* * *

Обращаясь к нашему материалу, мы, естественно, должны поставить перед собой вопрос, мог ли обычай обречения на гибель стариков существовать у таджиков в сравнительно недавнем прошлом, как отмечает М. С. Андреев, чуть ли еще не во второй половине XIX в.

Наличие такого обычая стояло бы в явном противоречии со всем образом жизни, с существующими другими обычаями и воззрениями населения. В частности, мы имеем в виду наличие в горном Таджикистане в недалеком прошлом больших патриархальных семей и ярко выраженного культа предков.

Большая патриархальная семья среди горных таджиков хорошо изучена, и здесь нет надобности подробно останавливаться на ее характеристике. Напомним лишь, что авторитет и власть главы патриархальной семьи, равно как и других ее престарелых членов, были очень велики.

Остановимся несколько детальнее на культе предков. Почитание памяти умерших предков было очень ярко выражено у горных таджиков. Их называют *бузургон* — «великие, большие», *арвози гузаштагон* — «духи ушедших».

М. С. Андреев говорит о том, что по поверьям припамирских таджиков духи предков заботятся о потомках, интересуются их судьбой, помогают им. Считается, что два вечера в неделю, в четверг и в пятницу, духи предков особенно склонны посещать свои бывшие жилища. Если, подслушивая через дымовое отверстие в крыше дома, они узнают, что их семья живет в мире, не происходит ссор, если все ведут себя хорошо, то духи радуются и посылают своим близким благословение; если же они видят ссоры, то становятся печальными, недовольными и могут произнести дурную молитву. В указанные вечера для умилостивления духов предков хозяйка дома разводила у очага священное курение, поминая их и прося у них помощи в жизни.²⁸

вали стариков от этого и соглашались лишь совершить этот акт после неоднократных просьб.

Вообще же у чукок к добровольной смерти в отдельных случаях прибегали не только больные и немощные, но и люди, подавленные сильным горем, обидой (Народы Сибири, стр. 920).

²⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 208.

Некоторые представления и обычаи таджиков Припамирия в отношении духов предков очень близки к древнеиранским маздеистским представлениям. В священных маздеистских книгах повествуется о фравашах, или фравахарах, представляющих собой духовное начало человека; фравахары при рождении человека входят в его тело, наставляют его на жизненном пути, а после смерти человека снова возвращаются в вечный мир. Короче говоря, это души предков, наблюдающие за оставшимися на земле близкими. Как сказано в Авесте, чистые фравахары сходят на землю в первый день месяца фарвардин, т. е. в день Нового года — Ноуруза, чтобы побыть со своими близкими, и остаются на земле в течение десяти суток. Поэтому первый месяц Нового года — фарвардин — назван по имени фравахаров. Если в эти дни они увидят, что их родные и близкие веселы, то остаются довольны, радостные возвращаются в высший мир, где у престола Ахурамазды просят для них милости и прощения и помогают им в их делах. Именно поэтому иранцы в последние пять дней старого года — *гаты* — приводят свои дома в порядок и на радость духам предков дают милостыню и готовятся к встрече Ноуруза и фравахаров, чтобы последние остались довольны и в хорошем настроении возвратились бы в места своего постоянного пребывания.²⁹

В одной из работ М. С. Андреева мы находим такое сообщение: «В селениях Рынд и Наматгыт. . . соблюдался следующий обычай: когда наступал Новый год, то в продолжение недели жители этих двух селений сами не ходили в другие села и не пускали никого из посторонних к себе; по истечении семи дней один человек обходил все дома и в каждом читал молитвы; человека этого называли соэворі. После его обхода селение считалось открытым для сношений с окружающими».³⁰ По словам автора, этот же обычай практиковался в Ишкашине в первый день третьего месяца лунного календаря; в этот же день как в Ишкашине, так и в Вахане никому не дают огня из дому на сторону, при этом М. С. Андреев прибавляет, что, возможно, этот обычай составляет пережиток древнего культа огня.³¹

Нам представляется, что эти обычаи припамирских таджиков имеют прямое отношение к старинному иранскому культу умерших предков, которые в Новый год посещали своих потомков. Первые дни Нового года посвящались им и поэтому никто посторонний не допускался в селение. Как правило, горные таджикские кишлаки были населены кровными родственниками и присутствие посторонних могло бы оскорбить духов предков. Запрещение

²⁹ М. А в р а н г. Праздники древнего Ирана. Тегеран, 1335 [1957], стр. 35—40 (на персидском языке).

³⁰ М. С. А н д р е е в и А. А. П о л о в ц е в. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. МАЭ, вып. IX, СПб., 1911, стр. 27.

³¹ Там же, стр. 29.

давать огонь на сторону также связано с культом предков, культом домашнего очага. Правда, в последнем случае речь идет о первом дне одного из месяцев лунного календаря, но мы знаем, что лунный календарь нередко принимал некоторые функции солнечного, о чем, в частности, ярко свидетельствует широко распространенный в Средней Азии и Иране обычай прыгать через костры как в последнюю среду перед Новым годом, так и в последнюю среду лунного месяца Сафара.³²

Все это говорит о том, что культ предков у горных таджиков восходит к глубокой древности, равно, впрочем, как и большая патриархальная семья, неразрывно связанная с культом предков.

Возвращаясь к рассматриваемому обычаю обречения на гибель стариков, весьма любопытно отметить, что этиология изживания этого обычая связывается с мудростью и жизненным опытом пожилых людей, как это наглядно показывают приведенные нами примеры таджикского фольклора и фольклора других народов. Мудрость эта проявляется, естественно, главным образом в земледельческой практике. В таджикском кишлаке без совета и благословения стариков не начинали ни одной работы: старики определяли сроки вывоза удобрения, сева, пахоты, они были хранителями старинного земледельческого календаря, делали прогнозы погоды, определяли, будет ли лето засушливым, или дождливым, время наступления заморозков и т. п. Один из самых знающих и почтенных стариков в кишлаке персонифицировал мифического *бобо дехкон'а* — деда-земледельца. Он проводил первую борозду, первый выходил сеять и только вслед за ним к этим работам приступало все остальное население кишлака.³³ Крестьянин-земледелец повседневно нуждался в мудрых советах стариков, глубоко понимал и ценил пользу этих советов и в своих преданиях, в фольклоре отразил это, как бы противопоставляя уважение к старикам былому жестокому и бессердечному отношению к ним.

Однако В. В. Каллаш считает, что при патриархальном быте ни изменения в лучшую сторону экономических условий жизни, ни культ предков сами по себе еще не создают предпосылок для изживания рассматриваемого нами обычая: что престарелый человек, если даже он и стоял раньше во главе семейной общины или рода, лишался этой привилегии и обречение на гибель стариков или их умерщвление не противоречит тому, что они могли попадать в пантеон почитаемых предков. Лишь только тогда, когда развивается сознание цены мудрости и опытности, долгая жизнь ста-

³² Об этом см.: Н. А. К и с л я к о в. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нершахи «История Бухары» как этнографический источник. «Труды АН Таджикской ССР», т. 27, Душанбе, 1954, стр. 63.

³³ См., например: М. Р. Р а х и м о в. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). Душанбе, 1957, стр. 182 и сл.

риков считается желательной.³⁴ Нам представляются рассуждения автора в этой части несколько надуманными. Вряд ли можно стадильно совместить разбираемый обычай с культом предков, с другой же стороны, и сам культ предков, как нам представляется, неразрывно связан с осознанием мудрости пожилых людей, стремлением использовать их опыт, их советы и наставления в повседневной жизни и в хозяйственных начинаниях.³⁵

Все сказанное в данной статье заставляет думать, что таджикские предания об отводе стариков в горы являются лишь отголосками обычая, возможно существовавшего в очень отдаленные времена, когда еще не сложилась прочная хозяйственная жизнь и патриархальные отношения. Можно, конечно, допустить, что и позднее, в условиях суровой жизни в горах, в периоды голодовок, вызванных неурожаем и падежом скота, разорений и бегства с насиженных мест, связанных со смутами и междоусобицами, горцам приходилось в ряде случаев прибегать к оставлению в горах стариков, обрекая их тем самым на смерть. Подобные случаи в свою очередь могли способствовать оживлению рассмотренных в этой статье древних преданий.

В заключение следует сказать о том, что разобранный сюжет на протяжении длительного времени подвергался известным изменениям. Основываясь первоначально на преданиях, он постепенно впитал в себя морализующие, нравоучительные элементы и тем самым принял характер, свойственный притчам или басням.

³⁴ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе, кн. 1, стр. 130—134.

³⁵ Д. К. Зеленин (Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов, стр. 51—52, 76) также подчеркивает, что в условиях развитого (родового) общества и оседлого образа жизни складывается культ предков и что опыт и мудрые советы стариков стали высоко цениться; эти советы спасают людей от голода или другого бедствия, что нашло выражение в фольклорных сказаниях (автор ссылается на латышские народные сказки, казахские и алтайские предания).

«ПЕСНИ ИЗ ЦИТБАЛЬЧЕ» КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

До самого последнего времени исследователи древней культуры майя не имели в своем распоряжении поэтических произведений майя доиспанского периода, если не считать известной «Песни ица» в книге «Чилам-Балам из Чумаейя». ¹ В этой, сильно искаженной при позднейших переписках песне говорится о захвате Чичен-ицы вражеским войском и о смерти верховного жреца на городском празднике (очевидно, принесенного в жертву торжествующими победителями). Между тем в ряде источников XVI—XVII вв. неоднократно упоминаются песни, сложенные определенным размером и имевшие как эпический, так и лирический характер. К сожалению, ни одного образца их не сохранилось, и этот вид художественного творчества майя считался утерянным безвозвратно. Причину такого пробела нетрудно установить, если вспомнить политику католической церкви по отношению к памятникам доиспанской культуры народов древней Америки. Справедливо видя в произведениях древней литературы и искусства опасное идеологическое оружие против нового вероучения, служители церкви всячески старались искоренить их влияние. Очень характерен в этом смысле указ 1555 г., в котором говорится: «Индейцы не должны петь упомянутые песни о своих обрядах или древних историях, пока эти песни не будут исследованы духовенством или людьми, хорошо знающими язык. Служители евангелия должны смотреть, чтобы в таких песнях не содержалось бы ничего мирского». ² В 1942 г. в юкатанском городе Мериде была случайно об-

¹ R. L. Roys. The Book of Chilam Balam of Chumayel. University of Oklahoma Press. Norman, 1967, pp. 37—38. — Русский перевод этой песни см.: Ю. В. Кнорозов. Письменность индейцев майя. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 84—85.

² P. Sánchez de Aguilar. Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatan. Merida, 1937, p. 149.

наружена небольшая тетрадь, имевшая испанское название «Книга танцев древних людей, которые исполнялись здесь, в селениях, до прихода белых». Это был сборник текстов на языке майя. Впоследствии он попал в руки крупнейшего специалиста по языку майя профессора А. Баррера Васкеса, который и опубликовал его в 1965 г.³

Проведенное исследование текстов показало, что перед нами сборник древней поэзии юкатанских майя, созданный в селении Ц'итбальче (штат Кампече). Сохранилось даже имя составителя (а возможно, и творца некоторых песен) — Ах-Бам, потомка ах-кулея — должностного лица селения Ц'итбальче. Как по тематике, так и по языку песни бесспорно относятся к доиспанскому периоду.⁴ В конце заглавия указано, что тетрадь написана (т. е. составлена) в 1440 г., т. е. примерно за столетие до появления на Юкатане конкистадоров. А. Баррера Васкес на основании палеографических данных датирует сохранившийся экземпляр «Песен из Ц'итбальче» первой половиной XVIII в.

Содержание этого сборника, охватывающего 15 произведений, очень разнообразно; здесь и культовые песни, исполнявшиеся при определенных ритуалах, и чисто лирические. Перечислим некоторые из них. Очень интересна, например, песня, исполнявшаяся, очевидно, девушками при брачной церемонии (№ 4). В этой песне упомянуто несколько женских божеств майя, ранее неизвестных: Сухуй-Каак, Ш'камле-Ооч, Шах-Соот. К ней примыкают лирические любовные песни (№№ 7, 14—15), гимны, содержащие описание утренней зари и восхваление восходящего солнца (№№ 11, 2) или обращенные к другим божествам (№№ 6, 9, 10). Привлекают внимание культовые песнопения, исполнявшиеся во время обрядов, сопровождавших новогодние празднества (№№ 3, 12); как известно, последние пять дней уходящего года у майя считались несчастливными. Трогательна, наконец, жалобная песнь сироты, оплакивающего свою тяжелую судьбу (№ 8).

Язык стихотворений простой, ясный и образный. Характерно частое употребление параллелизма членов — явление, как известно, свойственное вообще древней поэтике. Ритмику стиха, однако, пока уловить не удастся; очевидно, в произведениях были использованы несколько размеров. Пока ясно лишь одно: столь распространенный в ацтекской поэзии трохаический тетраметр в «Песнях из Ц'итбальче» отсутствует. Это тем более странно, что в рассматриваемый период культура юкатанских майя находилась под сильным влиянием культуры народов центрального плоско-

³ A. Barrera V a z q u e z. El Libro de los Cantares de Dzithalche. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Investigaciones, 9. Mexico. 1965.

⁴ Исключение представляет четверостишие в начале сборника, представляющее собой образец более поздней любовной лирики майя. Очевидно, оно является вставкой переписчика.

горя. Значительные следы этого чувствуются как в словарном составе текстов, так и в религиозных представлениях, отраженных в «Песнях». Почему мексиканское влияние не распространилось на формы стихосложения, пока сказать трудно. Может быть, немалую роль сыграла здесь и специфика майяских языков по сравнению с ацтекским.

Помимо большого значения для изучения поэтического наследия майя, «Песни из Ц'итбальче» представляют собой прекрасный источник по древней религии и этнографии обитателей Юкатана в XIV—XV вв. Остановимся подробнее лишь на двух произведениях сборника (№№ 1 и 13), чтобы проиллюстрировать это положение.

Одна из песен, открывающих сборник, называется «Школомче». Термин известен из текста прекрасного знатока доиспанской этнографии Юкатана епископа Диэго де Ланда. В своем «Сообщении о делах в Юкатане» он пишет об этом: «Два танца были особенно мужественны и достойны внимания. Один — это игра с тростником, почему они называют его *к о л о м ч е*, что и значит „тростник“. Чтобы его исполнить, собирается большой круг танцоров вместе с музыкантами, которые им аккомпанируют. Следуя ритму (музыки), из круга выходят двое, один с пучком стеблей и танцует с ними, держась прямо, другой танцует на корточках, оба согласно ритму круга (танцоров). Тот, который со стеблями, бросает их изо всей силы в другого, а последний с большой ловкостью отбивает их с помощью небольшой деревяшки. Кончив бросать, они возвращаются, следуя ритму, в круг, и танцуют другие, делая то же самое».⁵

Таким образом, по Ланда, этот танец имел вполне невинный характер и являлся чем-то вроде спортивного упражнения в ловкости. Совершенно иная картина рисуется нам из первой песни сборника из Ц'итбальче. В начале песни описываются стройные ряды сильных юношей со щитами, вступающих на площадь селения чтобы помериться силами в танце *школомче*. Посредине площади стоит мужчина, привязанный к стволу каменной колонны. Тело его раскрашено великолепной синей краской. Он весь засыпан благоухающими цветами *бальче*; ими украшены его руки, ноги и все тело.

Далее песня обращается непосредственно к этому связанному человеку: «Смягчи свою душу, прекрасный муж, ты отправляешься на небо, чтобы увидеть лицо твоего отца (подразумевается бог Солнца). Тебе не надо возвращаться сюда, на землю, под опереньем маленького колибри или под шкурой прекрасного оленя, ягуара или маленького фазана. Обрати душу и мысль исключительно к своему отцу. Не бойся, нет плохого в том, что тебя ожидает.

⁵ Диэго де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане. 1566. Перевод со староспанского, вводная статья и примечания Ю. В. Кнорозова. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955, стр. 143—144.

Прекрасные девушки сопровождали тебя в твоём шествии от селения к селению».

В следующих строках описывается прибытие на площадь должностных лиц майяского города-государства: хольпопа (распорядитель торжественных церемоний), ах-кулеля, жреца, накона (верховный военачальник), батаба и др.

Затем песня снова обращается к связанному: «Смейся, смягчи хорошенько свою душу, потому что ты будешь тем, кто принесет толос твоих земляков нашему прекрасному владыке, находящемуся там, на небе. . .». На этом песня о *школомче* обрывается.

Итак перед нами описание начала жертвоприношения богу Солнца. Привязанный к столбу — будущая жертва, которую заклинают подготовиться к предстоящему обряду и передать божеству моления жителей селения Ц'итбальче. Следовательно, или Ланда скрыл подлинный смысл обряда *школомче* (что маловероятно) или был введен в заблуждение своим информатором. Вернее всего последний в данном случае ограничился только описанием подготовительных игр, в которых будущие участники *школомче* совершенствовали свое искусство.

Каким же образом умерщвлялась жертва? Если мы представим себе в качестве жертвы человека, находящегося в центре круга (по описанию Ланды), то бросающий в него тростинки и будет исполняющим этот обряд. Нетрудно понять, что при репетиции тростинки служили заменой стрел или дротиков. Поэтому логично предположить, что в *школомче* жертву приносили, убивая обреченного стрелами, копьями или дротиками.

Приблизительно за семь столетий до создания «Песен из Ц'итбальче» на стене Храма II в величайшем городе майя Тикале неизвестный мастер оставил рисунок сграфитто, имеющий, как мне думается, непосредственное отношение к рассматриваемой нами теме.

На небольшом помосте возвышаются два столба, к которым привязан за руки пленник.⁶ В нижней части груди его торчит копьё или стрелы. Справа от помоста изображен человек в фигурном шлеме в виде птичьей головы, в руках у него лук и копьё-металка. Слева от жертвы находится женщина в пышном головном уборе; руки ее разведены, как бы выражая удивление. Вероятнее, конечно другое истолкование: она ритмически хлопает в ладоши, сопровождая танец.⁷ По-видимому, художник не случайно ограничил

⁶ N. T. Webster. Tikal graffiti. «Expedition», v. 6, № 1, Philadelphia, 1963, p. 44.

⁷ По сообщениям Когольюдо, Эрреры и «Рукописи Чи» (D. L. Cogolludo. Historia de Yucatan, 4, VI, 12, VII, Merida, 1867; A. Herrera y Tordesillas. Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar oceano, 4, 10, II, Madrid, 1726—1730), во время предшествующее испанскому завоеванию, такой смерти подвергались подозреваемые в супружеской измене. Однако соблазнительное на первый взгляд толкование, что на этом граффити перед нами подобное наказание, следует отвергнуть. Такое событие никогда не было бы увековечено на стене храма.

число действующих лиц: перед нами — жертва, исполнитель казни и зрительница. В действительности второй и третий персонаж призваны олицетворять собой множественность. Вся сцена передана живо и динамично, несколькими сильными штрихами, без мелких деталей.

В иероглифических рукописях народов Центральной Мексики (ацтеков, миштеков и др.) сохранились изображения обрядов, близкие к тикальскому граффити.⁸ Наиболее ясное представление о них мы можем получить из ацтекских письменных памятников, хотя следует подчеркнуть, что и там даны лишь краткие упоминания о таких жертвоприношениях; текстов гимнов, сопровождавших обряды, до нас не дошло.

В месяце Тлакашипехуалистли (название переводится как «сдирание мяса с человеческих костей») проводились празднества в честь бога весенней растительности Шипе-Тотека и богини земли и плодородия Тласольтеотль. Во время этих празднеств пленного привязывали к столбам на высоком помосте, и жрецы, вооруженные луками или копьеметалками, убивали его стрелами или дротиками. Назывался этот обряд *тлакакалилистли*. По мнению одних исследователей,⁹ целью его было пробудить землю, спящую после зимнего периода, поэтому и последующие за этим праздники носили название «Малое пробуждение» и «Большое пробуждение». Другие, исходя из фразы, которую ацтекские жрецы говорили пленнику: «Мы хотим соединить землю с тобой», видели в обряде символическое половое соединение жертвы с матерью-землей, т. е. Тласольтеотль.¹⁰ Третьи усматривали в *тлакакалилистли* магию призывания влаги (капли крови, стекающие по телу раненого, уподоблялись животворным каплям дождя).¹¹ Наконец, четвертые обращали внимание на то, что аналогичное жертвоприношение у североамериканского племени пауни было посвящено утренней звезде Венере, и считали ацтекский обряд ранним вариантом того же.¹² Таким образом, материалы из Центральной Мексики еще далеки от полного истолкования.

⁸ Codex Becker, No 1. Le manuscrit du cacique. Genève, 1891, pl. X; Codex Nuttall (Codex Zouche). Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, 1902, pl. 84; E. Boban. Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Paris, 1891, pl. 49, 50, 57, 61; Codex Fernandez Leal. Mexico, 1895, lam. 5, 10.

⁹ W. Krickeberg. Altmexikanische Kulturen. Berlin, 1956, SS. 230—231.

¹⁰ E. Selser. Das Tonalamatl der Aubinischen Sammlung. Berlin, 1900, S. 93.

¹¹ L. Spence. The Gods of Mexico. London, 1923, pp. 159—160; A. Caso. The Aztecs, People of the Sun. Norman, 1958, p. 73.

¹² Дж. Вайян. История ацтеков. М., 1949, стр. 144; W. Krickeberg. Altmexikanische Kulturen, S. 558. — Приводимые Д. Дураном объяснения обряда надо рассматривать как чисто эвгемеристические (D. Duran. Aztecs. New York, 1964, pp. 96, 245).

Обратимся теперь к песне 13 найденного в Мериде майяского сборника. По нашему мнению, она относится к тому же обряду *школомче*, о котором говорилось в первом стихотворении. Но если там основное внимание было уделено пленнику, то здесь в центре — исполнители обряда. Не случайно она носит название «Песни стрелка из лука». В начале ее исполнитель (или исполнители) обращается к опытному охотнику, приглашая его принять участие в охоте на лесной опушке, причем подчеркивается, что ему придется пройти в быстром танце и один и два раза, до трех. Уподобление совершающего этот обряд охотнику, приносимого в жертву — дичи, а танца — охоте настолько характерно для поэтического языка древней Месоамерики (да и не только Месоамерики), что подробно останавливаться на этом не имеет смысла.

Далее идет восхваление охотника: у него высоко поднято лицо, глаз меток, тетива лука хорошо оттянута, наконецник стрелы хорошо заострен; перья на древке стрелы тщательно приклеены смолой-*кацим* и т. д. Собираясь на эту охоту, охотник усердно втер жир оленя-самца в мускулы рук и ног, в колени и ребра, в спину и грудь.

Затем наступает очередь описания самого обряда, данного в форме наставлений охотнику: «Соверши три быстрых круга вокруг раскрашенной каменной колонны, той самой, к которой привязан мужественный юноша, незапятнанный, целомудренный человек. Сделай первый круг, на втором схвати свой лук, наложи дротик и прицелься ему (т. е. пленнику) в грудь. Не нужно вкладывать всю силу, чтобы поразить его, не нужно наносить ему глубоких ран на теле. Надо, чтобы он мог страдать медленно и понемногу, потому что так пожелал прекрасный владыка (бог Солнца). На втором круге, который ты будешь делать вокруг этой голубой каменной колонны, при втором круге, пусти стрелу второй раз. Это ты должен совершить, не переставая танцевать, потому что так это делают хорошие воины-щитоносцы, мужи, которые выбираются, чтобы порадовать взор нашего молодого владыки-бога. Как показывается солнце над лесом с востока, так начинается песня стрелка лучника».

Заканчивается эта песня фразой, очевидно, являющейся маргиналией переписчика: «Воины щитоносцы выполняют все это».

Итак, церемония жертвоприношения в *школомче* состоит в том, что воины, проходя в танце вокруг привязанного к столбу или колонне пленника, пускают в него стрелы. Обращает на себя внимание требование не убивать сразу пленника, а продлить его мучения как можно дольше; это находит объяснение в приведенных выше параллельных жертвоприношениях Центральной Мексики. Об этом же говорит и та символическая роль, которую в песнях играет синий или голубой цвет (окраска колонны, раскраска тела пленника, цветы бальче, которыми его украшают, и т. д.). Известно, что синей краской у майя окрашивались камни,

употреблявшиеся для прорицаний, статуи божеств, комки благовоний (пом), бросавшиеся в Сенот жертвоприношений Чичен-ицы и др. Игуаны голубого цвета неизменно приносились в жертву. Возможно, что прав французский исследователь Ж. Женэ, связывавший эти обычаи с культом Ицамны — бога неба у майя.¹³

Если мы вновь обратимся к тексту «Сообщения о делах в Юкатане», то увидим, что в разделе о жертвоприношениях Ланда дает описание подобного обряда, не упоминая, однако, его названия. Следует привести этот, довольно длинный отрывок, так как он весьма существен для понимания темы. В свою очередь стихотворения 1 и 13 из «Песен из Ц'итбалъче» во многом помогают расшифровывать не очень ясное сообщение Ланды.

«Когда наступал день (жертвоприношения), они собирались во дворе храма и, если его надлежало принести в жертву стрельбой из лука, его раздевали догола, мазали тело лазурью (и одевали ему) убор на голову. Приблизившись к демону,¹⁴ народ исполнял торжественный танец с ним, все с луками и стрелами, вокруг столба, и, танцуя, поднимали его на нем и привязывали, все время танцуя и все время танцуя и все смотря на него. Поднимался нечистый¹⁵ жрец, одетый и со стрелой; была ли это женщина, или мужчина, ранил его в скромную часть, извлекал кровь, спускался и смазывал ею лицо демона,¹⁶ сделав определенный сигнал танцующим. Они начинали пускать в него стрелы по очереди, когда танцуя проходили с быстротой; сердце же его было отмечено белым знаком, и таким образом они превращали всю его грудь в мишень (выглядевшую), как щетина из стрел».¹⁷

Подобные жертвоприношения существовали и в других районах, населенных майя. Хронист Торкемада сообщает, что первые испанцы, высадившиеся в Кампече, наткнулись на «три вкопанные в землю столба, три других балки пересекали их, а вокруг почва была усеяна дротиками и стрелами, покрытыми кровью и еще влажными».¹⁸

Итак два разобранных стихотворения из найденного сборника дают нам следующие новые сведения по древним майя. Во-первых, они позволяют установить, что упомянутый в последнем отрывке Ланды обряд носил название *школомче* и что ему пред-

¹³ J. J e n e t. Histoire de Maya-Quiché, Paris, 1928, p. 99.

¹⁴ Прим. Ю. В. Кнорозова: «Как указывают комментаторы, под «демоном» в данном случае следует понимать жертву. Скорее, однако, имеется в виду статуя бога» (Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане, стр. 242).

¹⁵ Обычная терминология Д. де Ланды при упоминании жреца, приносящего человеческую жертву. В другом месте он именует его «жрец-палач».

¹⁶ Прим. Ю. В. Кнорозова: «Под „демоном“ здесь следует понимать статую бога» (Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане, стр. 242).

¹⁷ Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане, стр. 154—55.

¹⁸ J. de T o r q u e m a d a. Los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana, II, XXI. Madrid, 1723.

шествовали подготовительные игры или упражнения. Во-вторых, просматривая сравнительный материал, мы можем установить, что само по себе жертвоприношение стрелами не было связано с определенным культом. Оно могло быть, как и другие виды жертвоприношений, посвящено различным божествам: Солнца (в Цитбальче), Тласольтеотль, Шипе-Тотеку (ацтеки) и т. д. Самое важное, однако, что разобранные стихотворения дают текст песен, сопровождавших это жертвоприношение. Как уже указывалось выше, ничего подобного исследователи месоамериканского фольклора еще не имели.

Подробный разбор остальных стихотворений сборника несомненно обнаружил бы и другие новые данные по этнографии древних майя.

Е. В. РЕВУНЕНКОВА

ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОМПОНЕНТ В «МАЛАЙСКОЙ ИСТОРИИ» («СЕДЖАРАХ МЕЛАЙЮ»)

В средневековый период малайской литературы появляется и развивается особый жанр, определяемый обычно как «историческая хроника» или более широко — «историческая проза».¹ Содержание одних таких хроник ограничено событиями, имевшими место в отдельных малайских княжествах: такова «Повесть о князьях Пасая» — первое произведение этого рода, созданное в XIV в. (северосуматранское княжество), таковы же и созданные в XVI—XVII вв. хроники о земле Джохорской, «Родословная князей Риау» и др. В Малаккском султанате в XV в. появилось произведение, известное под названием «Малайская история» — памятник, созданный для того, чтобы представить историю прежде всего Малаккского султаната, и оно, казалось бы, не должно было выходить за пределы уже известных локальных хроник. Но поскольку Малаккский султанат был централизованным государством, объединившим почти все малайские княжества по обе стороны Малаккского пролива, а основной акцент памятника состоял в том, чтобы показать возникновение и расцвет этого султаната, то естественно, что в нем оказалась охваченной и более широкая географическая область и затронуты события многих малайских и индонезийских княжеств. А если учесть, что это был период бурного расцвета и самых больших достижений в истории малайской культуры, то станет понятным, почему хроники, создававшиеся позже, черпали свой материал из самой самобытной и прославленной уже в то время «Малайской истории». Она как бы сконцентрировала в себе все характерные особенности этого жанра, и изучение их дает представление о своеобразном

¹ Р. В и н с т е д т. Путешествие через полмиллиона страниц. Перевод Б. Парникеля. М., 1966, стр. 179.

пути возникновения хроник, о тех канонах и традициях, которые неизменно присутствовали в произведениях подобного рода. И одной из традиционных черт, присущих первым историографам, было постоянное обращение к неписанной истории, хранителем которой был народ, к фольклору.

Ни один исследователь малайской литературы при первом знакомстве с «Малайской историей» не сомневается в том, что перед ним историческое произведение. Оно вполне производит впечатление исторической достоверности: в нем действуют в основном реально существовавшие лица — султаны, государственные деятели, министры, придворные и т. д. Здесь описываются завоевания новых земель, далекие морские экспедиции в Китай, Индию, Сиам, со страниц этого произведения доносится шум битв, в нем воскрешаются переговоры, ведшиеся с другими государствами и княжествами. По данным «Малайской истории», можно ясно представить все торговые операции того времени, строго регламентированную придворную жизнь и в то же время жизнь различных людей во всех, порой даже незначительных подробностях быта. Все это отражено настолько живо и реально, что может служить предметом специального историко-бытового исследования.

Но если рассматривать этот памятник не только с точки зрения основной темы и не целиком, а расчленив его на отдельные сюжеты и образы, которые вплетаются в ткань всего повествования, то уже тогда станет ясно, что определение «хроника» не вполне соответствует этому произведению. Если мы посмотрим, каким образом изображается в нем историческое, то тем самым уже вплотную подойдем к вопросу о взаимоотношении фольклорных и исторических элементов в «Малайской истории» и убедимся, что это произведение не может служить полноценным и надежным историческим источником. Прежде всего основной исторический сюжет произведения — отображение политических событий и жизни Малаккского султаната — получает в нем свою предысторию. Эта предыстория разворачивается как далекое прошлое Малайи, как крупнейшие исторические вехи, отделяющие древность от средневековья. Прошлое освещается не по официальным документам, которых и не было, а по слухам, распространенным в народе, легендам, преданиям, своего рода устным хроникам, т. е. по фольклорным источникам. Чем дальше события удаляются во времени и пространстве, тем сведения в них становятся все более скудными и тем больше они предстают в вымышленных и фантастических сюжетах, почти лишенных всякой реальности. Только с помощью специалиста-историка возможно удовлетворительно истолковать события Малайи в то «доисторическое» время, каким его тогда понимали, т. е. до конца XIV в., до основания Малакки. Только имея в виду хорошо известные факты китайских династийных хроник, сообщающих о существовании связей между малайской империей Шривиджаей (VII—XIII вв.) и Китаем, можно раз-

глядеть в нижеприведенной легенде едва заметное отражение этих связей.

«И донеслась до китайской земли весть о том, что раджа Суран собирается в поход против Китая и ведет с собой неисчислимое войско, а сейчас они уже дошли до Тумасика. Китайский император испугался, услышав такую весть. И молвил он всем министрам и чиновникам: „Как вы все думаете отвести угрозу. Если только явится сюда раджа Калинги, непременно погубит он нашу землю“. Тогда первый министр сказал с поклоном: „О, повелитель мой, владыка мира, позволь сказать слово твоему ничтожнейшему рабу“. И изрек император: „Говори“. Первый министр приказал снарядить лодку и заполнить ее тончайшими ржавыми иглами; затем он взял деревья кесмак и бидару с плодами и посадил их в лодку; после этого он выбрал беззубых стариков и приказал им сесть в лодку, и повелел им плыть по направлению к Тумасику. Когда лодка достигла Тумасика, радже Сурану было доложено: „Прибыла некая лодка из Китая“. И раджа Суран повелел своим людям: „Пойдите и спросите у китайцев, далеко ли отсюда до китайской земли“. Люди пошли и задали этот вопрос сидящим в лодке. И тогда один китаец ответил: „Когда мы отплывали из китайской земли, мы были совсем юными, нам было только по 12 лет; мы посадили семена этих деревьев. Сейчас же и мы уже состарились, зубы у нас выпали, а деревья, которые мы посадили, уже принесли плоды, а мы еще только прибыли сюда“. После этого он взял несколько игл, показал их людям из Калинги и сказал: „Когда мы вывозили это железо из Китая, то оно было величиной с локоть, а теперь все иссохло; мы так долго были в пути, что потеряли счет годам и месяцам“. Услышав эти слова, люди Калинги повернули назад и направились к радже Сурану, чтобы обо всем сообщить ему; и все слова китаец они почтительно передали радже Сурану. Услышав доклад своих людей, раджа Суран изрек: „Если верить словам китаец, то необычайно далеко китайская земля; когда же мы доберемся до нее? Лучше пойдем обратно“. И ответили с поклоном все военачальники: „Справедливы слова светлейшего махараджи“».²

Исторические аналогии и соотнесение с другими источниками дает возможность причислить легендарного персонажа «Малайской истории» раджу Чулана к царской династии Южной Индии — «Чола», а в войне раджи Сурана с сиамским князем можно с трудом усмотреть отражение опустошительных побегов Чолов на Суматру и Малаккский полуостров в начале XI в.³ В легендарной форме представлены в памятнике и такие события, как нашествие

² Sedjarah Melaju. Djakarta, 1952, h. 15—17.

³ Об этих набегах говорится в Танджурской надписи (1030—1031 гг.). О них же напоминает и название одного батакского племени — «чола». См.: С. О. В l a g d e n. Notes on the Tekst of the Malay Annals. «Journal of the Royal Asiatic Society», v. XX, 1947, p. 11.

яванских войск на Сингапур (легенда о нападении меч-рыбы на Сингапур, гл. 10), принятие мусульманства северосуматранскими княжествами (легенда об отплытии корабля из Джедды и о сне князя Самудры: князю приснилось, будто Мухаммад плюнул ему в рот; проснувшись, он смог читать Коран, гл. 7), основание китайских поселений на Суматре (гл. 2) и т. п. Таким образом, исторические события древности, преломленные в виде легенд и преданий и изложенные в определенной хронологической последовательности при полном отсутствии дат, приобрели в этом произведении характер отдаленных и обобщенных воспоминаний, а поэтому та часть памятника, в которой запечатлено это «доисторическое» время, не может служить источником для историка.

Мы мало ошибемся и в том случае, если распространим это наблюдение и на собственно историческую часть произведения, где речь идет о событиях, современных или почти современных написанию. Правда, эта часть памятника более конкретна, заметно суше и обстоятельней, чем предыдущая. Но и здесь исторические рамки произведения легко раздвигаются, давая простор вымыслу и фантазии; реальные события подчас втискиваются в сказочно-мифологические сюжеты (например, легенда о сватовстве султана Махмуда к сказочной принцессе с горы Лоданг, гл. 27). И в этой части произведения сквозь общественную и государственную перспективу XV в. просвечивают отдельные черты, гораздо более древние, чем историко-географический фон, с которым они связаны в своем позднейшем развитии, и на одной плоскости оказываются совмещенными разные по времени сюжеты, мотивы и образы. И эта часть, следовательно, во многом опирается на фольклор. Имеется, правда, существенная разница в использовании фольклора в «доисторической» и «исторической» частях произведения, и не только количественная. Если в первой части исторические факты уже отошли в область легенд и мифов, то во второй части легендарные и сказочно-мифологические мотивы оттеснены на задний план и не образуют прочного единства с основными сюжетными линиями, которые развертывают историю, вклиниваются в них, перемежаются с ними.

Теперь перейдем к конкретному рассмотрению фольклорных компонентов, которые неотделимы от всего исторического процесса, представленного в этом памятнике.

Самый древний пласт в «Малайской летописи» относится к области мифов и традиционных сказаний, восходящих к тем далеким временам, когда мифы еще не были литературой, а выражали всю совокупность научных знаний и воззрений на мир. Если освободить мифологический материал от поздних наслоений и влияний, прежде всего мусульманских (ибо памятник создавался в период господства ислама), то можно восстановить мифы двоякого типа: элементарные по своей структуре и более сложные, в которых соединились разные по времени и происхождению образы и мотивы.

К числу элементарных мифов, рассеянных по всему произведению, относятся этиологические мифы о топонимах. Для примера приведем миф, толкующий о происхождении названия «Бату Белак» (расколотый камень): «И он прибыл в устье реки Саюнг, взобрался на дерево курас и ветка под ним обломилась, он упал на землю и стукнулся головой об огромный камень; и камень раскололся, а с головой его ничего не случилось. Этот камень до сих пор находится в устье Саюнга и люди называют это место «Расколотый камень».⁴ Типологически сходными мифами объясняются и такие названия, как Сингапура — город льва (гл. 3), Патани — дядюшка крестьянина (гл. 32), Самудра — большой муравей (гл. 7) и др. К подобным мифам можно причислить и метафорическое толкование природных явлений под оболочкой истории. Так, например, красноватый оттенок почвы в Сингапуре объясняется как результат кровопролитной войны в древности (гл. 10).

Более глубокое проникновение в трудно понятный современному человеку мир мифов и особого мифологического мышления позволит выделить в этом произведении группу культовых мифов, более сложных по структуре и связанных, как правило, с определенными обрядами. Мы встречаем здесь мотивы, почти буквально совпадающие с мотивами русской былины о Садко, сохранившей отзвук старинного обряда — жертвоприношения жорю, известного у всех народов, жизнь и благополучие которых зависит от моря. В этом мифе говорится о том, как с корабля пришлось выбросить все вещи, кроме царской короны, чтобы умиловить хозяев водной стихии, вызвавших бурю, которая не унималась, и только после того, как эту корону выбросили, море успокоилось (гл. 3). В целом мифологические рассказы, связанные с определенными поверьями и обрядами, сравнительно скудно представлены и едва различимы за пеленой мусульманского влияния, но при тщательном вчитывании в текст все-таки удастся обнаружить весьма архаичные анимистические представления не только в вышеуказанном сюжете, но и в рассказе о злом духе со страшными антропоморфными чертами, который некоему рабу дарует сверхъестественную силу (гл. 6). В ряде генеалогических преданий имеются мотивы, восходящие к глубокой тотемистической древности. Они явно видны в легенде о рождении принца Чампы из цветка арековой пальмы и вскормленного молоком буйволицы (гл. 21). Мотив вскармливания самкой животного — это ослабленная форма тотемистического мифа о рождении человека от самки животного, мифа, имеющего самые широкие аналогии в европейском и азиатском фольклоре. Любопытно, что эта легенда в «Малайской истории» связана еще с одним религиозным представлением; она является обоснованием тотемистической табуации, так как в ней подчеркивается, что в государстве Чампа нельзя употреблять

⁴ Sedjarah Melaju, h. 51.

в пищу мясо буйвола. И это не единственный миф в «Малайской истории», обосновывающий запрет, например, эпизод, повествующий о некоем князе, попавшем в кораблекрушение и спасенном рыбой алу-алу; на берег ему удалось выбраться благодаря тому, что он схватился за растение гандасули. «Поэтому, — говорится в произведении, — государь запретил своим потомкам употреблять в пищу рыбу алу-алу и употреблять для украшения цветы гандасули».⁵

Чем дальше мы углубляемся в текст этого памятника, тем больше обнаруживаем в нем следы совсем древних, порой уже исчезнувших культов и представлений, относящихся к области магии. В поздней исторической легенде о войне Малакки и Сиама присутствует мотив символической магии в эпизоде о том, как малаккский искусный стрелок из лука направляет свою стрелу в сторону Сиама и сиамский князь чувствует, как она вонзается ему в грудь, чахнет и умирает (гл. 13). Сочетание символической и парциальной магии мы видим в истории о том, как малаккский султан насылает болезнь-коросту на китайского императора; болезнь излечивается единственным способом — водой, в которой омыл ноги малаккский султан (гл. 15).

Широко использован в этом произведении и богатый запас традиционных сказочных и эпических мотивов, известных в мировом фольклоре. В «Малайской истории» к ним относятся: 1) мотив змеборства и порчи (история о том, как страну, населенную народом минангкабау, терзает змей, который постоянно уничтожает посевы, и как храбрый малайский полководец рассекает его на куски, гл. 2); 2) мотив состязаний в силе богатырей, сначала сингапурского и индийского, потом сингапурского и перлакского (гл. 6); 3) старинный бродячий сюжет о мальчике, которого убивают за мудрый совет, сюжет, известный на всем Востоке с глубокой древности⁶ (маленький мальчик дает мудрый совет, как защитить Сингапур от меч-рыбы, и за это его убивают, гл. 10); 4) мотив состязания женихов, подобный индийским сваямбарам (назначение этих соревнований — выбор мужа для яванской принцессы, гл. 14); 5) мотив нахождения в воде мальчика — будущего героя⁷ (мальчика воспитывает простой сборщик пальмового сока; затем оказывается, что он принадлежит к царскому роду и становится мужем яванской принцессы, гл. 14); 6) мотив о семи прекрасных женах молуккского князя и о младшей жене — самой прекрасной (гл. 19); 7) мотив похищения красавицы, и др.

Кроме того, в рассматриваемом памятнике наблюдается и случай типологического сходства с эпическими сюжетами других

⁵ Там же стр. 92.

⁶ Ср. у Геродота историю о мидийском царе Астиаге, который велел убить будущего персидского царя Кира (Геродот. История в 10 книгах, т. I. М., 1888, стр. 57—71).

⁷ Э. Тэйлор. Первобытная культура, т. I. СПб., 1896, стр. 250.

народов более нового происхождения, характерными для феодальной эпохи. Хорошо известен по русскому эпосу сюжет о том, как государь несправедливо заточает лучшего из своих богатырей, а в трудный момент вспоминает о герое, находящемся в опале, освобождает его и тот спасает государство.⁸ В «Малайской истории» есть эпизод, который близок не только в целом, но и в отдельных деталях к вышеуказанному: смелый военачальник и искусный полководец ханг Туах оклеветан; султан велит его убить, но один из придворных спасает его от смерти и тайно охраняет; потом, когда нужно расправиться с нарушителем спокойствия во дворце, султан с сожалением вспоминает о своем храбром военачальнике и радуется при известии, что он жив; герой выходит из заточения, он, как и полагается в подобном эпическом сюжете, худ, бледен, шатается от усталости; его кормят, он снова набирается сил и совершает очередные подвиги (гл. 16). Все рассмотренные выше мотивы и сюжеты имеют универсальное распространение и известны каждому исследователю европейского, среднеазиатского, ближневосточного фольклора. Типологические параллели из малоизвестного пока малайского фольклора, развивавшегося в основном в изоляции, могут шире раздвинуть рамки сравнительного изучения данной фольклорной темы. Ни о каком влиянии или о заимствовании сюжетов в данном случае не может быть и речи. Но совершенно неправдоподобным было бы утверждение, что малайский фольклор остался неприкосновенен для влияния извне. Длительное и интенсивное влияние индуизма (с рубежа нашей эры до XIV в.), а затем мусульманства (с XIV в. и до сих пор) не могло пройти бесследно для всей малайской культуры и не могло не затронуть самых глубинных ее основ — фольклора. И в этом памятнике, помимо многочисленных прямых свидетельств индийского и мусульманского влияний, мы встречаем и заимствованные сказочные мотивы, не свойственные малайскому фольклору и до сих пор оставшиеся чужеродными. К таким заимствованным сказочным элементам относится, например, мотив крылатого коня,⁹ известный по древнегреческим, тюркским преданиям¹⁰ и особенно распространенный на Ближнем Востоке. Именно ближневосточное происхождение этот мотив имеет в «Малайской истории». Он встречается только в первой главе памятника, где и пересказывается известный роман об Александре Македонском, пришедший с Ближнего Востока. Эта глава введена исключительно для того, чтобы позже возвести малайских князей к своему легендарному героическому предку — Александру Македонскому.

⁸ В. Я. Пропп. Русский героический эпос. М., 1958, стр. 320—321.

⁹ St. Thompson. Motif Index. «FF Communications», v. 5. Bd. 41.2 («Flying horse»), 1935.

¹⁰ Достаточно назвать древнегреческих коней Персея и Беллерфонта, коня Алпамыша в тюркском эпосе, Гирата — крылатого коня Кёроглы и т. д.

Конечно, в самом произведении выделенные здесь сюжеты и образы сказочно-мифологического характера не предстают столь прозрачно и явно. Они, как правило, тесно сплетены между собой, образуя тугой клубок сказаний, и пронизывают все повествование. Кроме того, эти взаимопроникающие элементы осложнены взаимодействием с более поздними и одновременными напластованиями. Поэтому распутать этот клубок можно только путем последовательных операций по очищению от таких напластований и «освобождению» одного мотива от другого; тогда под поверхностными слоями можно разглядеть более ранние, а под ними и совсем архаичные черты. Ограничимся одним примером такого анализа, взяв сюжет сватовства султана Махмуда к красавице-принцессе с горы Леданг. В данном случае в «Малайской истории» пересказывается одна из любимейших и популярных малайских сказок, известная в нескольких вариантах и проникшая в целый ряд средневековых малайских поэм и сказаний, таких как «Шаир о Бидасари», «Повесть о ханг Туахе» и др. По одной версии сказки принцесса утром, когда восходит солнце, появляется в виде девочки; в полдень она превращается в девушку, а вечером — в старуху. Охраняет ее священный тигр оборотень. Около ее дома растет цветок, дающий людям молодость, красоту и бессмертие, но тот, кто пытается добыть его, платит за это своей жизнью. Случайно одному малайцу удалось достичь вершины горы, где жила принцесса, и он был вознагражден золотом. Согласно другой версии, принцесса-волшебница была когда-то женой основателя Малакки; удалившись в пещеру на вершине горы, она с помощью магических средств стала бессмертной и лишь изредка показывалась людям в виде прекрасной девушки.¹¹ Известна и третья версия этой сказки, представляющая принцессу-волшебницу гадкой старухой с маленькой сумкой через плечо, в которой находился шафран; этот шафран она дала лодочнику, разрешившему ей сесть в свою лодку и после этого шафран превратился в золото.¹² В «Малайской истории» имеется особый вариант этой сказки, претерпевший значительные изменения по сравнению с ранее известными. Народная сказка в этом произведении использована для историзированного романического сюжета. В нее вводится реальное историческое лицо — султан Махмуд и типичный для феодальной эпохи мотив сватовства — посольства к невесте, пришедший на смену старинному мотиву похищения. Читая эпизод о сватовстве султана Махмуда к принцессе-волшебнице со сказочной горы Леданг, сразу обращаешь внимание на образы и мотивы, навеянные ры-

¹¹ Подобная версия этой сказки имеется в героико-исторической малайской «Повести о ханг Туахе». См.: *The Adventures of Hang Tuah*. Singapore, 1959, pp. 124—131.

¹² Zainal A b i d i n. Some Talay Legendary Tales. «Journal of the Royal Asiatic Society Malayan Branch», v. VIII, 1951, pp. 77—90.

царскими средневековыми романами, известными на всем Ближнем Востоке и пришедшими вместе с мусульманством к малайцам: сватовство к красавице-пери; прислужницы героини, охраняемые драконами, дэвами; волшебный сад с разговаривающими и поющими птицами; встреча с подругой пери и т. п.¹³ Многочисленные заимствованные атрибуты еще не успели в достаточной мере ассимилироваться и остались в виде поверхностного слоя на местных представлениях и верованиях. Малайский памятник, трансформировав сказку, сохранил в ней архаичные мотивы о превращениях и представление о родовом табу. Они раскрываются в заключительной части эпизода, когда принцесса принимает вид сгорбленной старухи и сообщает, на каких условиях она согласна стать женой малаккского султана: «Если малаккский султан хочет взять меня в жены, пусть построит от Малакки до горы Леданг один мост из золота, другой из серебра; и к сватовству пусть преподнесет мне семь подносов с печенью москитов, семь подносов с печенью вшей, кувшин слез, кувшин с соком молодой арековой пальмы, чашу своей крови и чашу крови наследного принца по имени раджа Ахмад».¹⁴ Брак султана не состоялся, потому что он не мог преподнести принцессе кровь своего сына.

Так в одном эпизоде памятника сплелись разнородные и разновременные мифологические, сказочные и романтические образы, а исконно малайские черты оказались совмещенными с заимствованными извне.

Обратим внимание на такой незначительный, но неизменно присутствующий во всех вариантах этой сказки штрих: принцесса-волшебница живет на горе. Добавим к этому, что в других местах памятника говорится о прародительницах малайцев, живших у подножья горы, о родоначальниках малайского рода, спустившихся с небес на священную гору Сигунтанг Махамеру, об основателях северосуматранских княжеств, живших у подножия горы Санггунг.¹⁵ Неоднократно подчеркивается также, что основание новых городов-княжеств происходило у «высокого места».¹⁶ Упоминание о горах встречается в очень немногочисленных сюжетах, повествующих только об основателях или основании малайских родов и княжеств, но повторяемость этих сюжетов превращает их в типичное «общее место» памятника, в основе которого, очевидно, кроется культ гор. Культ гор не сохранился у малайцев, но отзвуки его еще слышны в отрывочных сведениях, проникших в средневековый памятник и восходящих к глубокой древности. Кроме того, этот культ до недавнего времени был известен

¹³ В. М. Жирмунский, А. Г. Зарифов. Узбекский народный эпос. М., 1947, стр. 132.

¹⁴ Sedjarah Melaju, h. 236.

¹⁵ Там же, стр. 22, 58.

¹⁶ Там же, стр. 59, 63.

у родственных малайцам народов — батаков,¹⁷ а также у народов Калимантана¹⁸ и Южного Сулавеси.¹⁹ Благодаря сравнению с сохранившимся культом гор других народов из расплывчатых и смутных намеков на существование этого культа у малайцев могут обрисоваться более определенные и четкие контуры.

Говоря о фольклорных традициях в средневековом произведении на историческую тему, следует хотя бы кратко остановиться на стиле. Кроме того, что стиль здесь весьма неоднороден и живые картины пиров и трапез, бракосочетаний и охоты, обмена посланниками и придворных церемоний перемежаются сухими и монотонными генеалогиями, в которых все-таки чувствуется индивидуальное мастерство писателя, в этом памятнике прослеживается и особый стилевой пласт, восходящий не к средневековой риторической традиции с ее пышностью и славословием, а к более ранней эпической традиции, полноценные памятники которой не дошли до нас. Таковы те клише и шаблоны, которые описывают красоту героев (герой или героиня необычайно прекрасен или прекрасна и «не было ему или ей равных в этом мире»), формулы выражения радости, гнева, количества («столько, что невозможно и сосчитать»), определенные зачины и концовки глав («говорит сказитель» и «Аллах ведает лучше»), постоянные фольклорные эпитеты и сравнения, имеющие хорошо известные параллели в устном творчестве разных народов. Из всей этой группы изобразительных средств рассмотрим подробнее лишь те из них, которые призваны придать и действительно придают боевой, местами даже патетический дух всему произведению.

Нечасто можно встретить в тексте оригинальные описания боевых нашествий, подобных нижеприведенному: «И от того, что двигалось такое скопище людей, все джунгли исчезли, превратившись в поля; земля дрожала, как при землетрясении, и горы рушились до самых вершин, и все возвышенности превратились в равнины, и все камни разлетались по сторонам, а все до единой большие реки высохали и становились похожими на слякоть, — все от того, что два месяца подряд непрерывно двигалась толпа людей. И от блеска оружия и сияния княжеских корон даже в самую темную ночь становилось светло как в ясное полнолуние; а когда на небе гремел гром, то его даже не было слышно, ибо крики военачальников и вопли всего народа сливались с трубным ревом слонов и ржаньем лошадей».²⁰

¹⁷ G. A. Wilken. *Verspreide geschriften*. s'Gravenhage, 1912, d. III, blz. 9, 54, 219—220, 262, 269.

¹⁸ W. Münsterberger. *Ethnologische Studien indonesischen Schöpfungsmythen*. Haag, 1939, SS. 158—160.

¹⁹ J. Noorduy. *Origins of South Celebes Historical Writing*. In: *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ed by Sudjatmoko, N. Y. 1965, p. 135.

²⁰ *Sedjarah Melaju*, h. 12.

Чаще всего изображение войн в памятнике построено по традиционной стилистической схеме, в которой бывают заметны небольшие отступления, но основные слагаемые этой схемы остаются неизменными. Совершенно неважно, что в произведении говорится о хронологически несовместимых сражениях малайского князя с китайскими или сиамского с сингапурским, малаккского с макассарским и т. п. В условных описаниях этих сражений совершенно не чувствуется живого восприятия событий, зато сразу ощущаются традиционные, давно выработавшиеся формулы, повторяющиеся в соответствии со строго установившимся художественным канон. Исследуя воинскую стилистику русских летописей, тонкий знаток древнерусской литературы А. С. Орлов заметил, что пользование стереотипными шаблонами свойственно средневековой литературе.²¹ Это замечание в полной мере относится к малайскому средневековому памятнику. В нем не только аналогичные боевые эпизоды выражаются одними и теми же образами. Эти образы почти дословно совпадают с «общими местами» (по терминологии А. С. Орлова) русских воинских повестей и летописей. Текстуальное тождество русского и малайского боевого шаблона легко обнаружить при сравнении ряда отрывков, взятых наугад.

В русских повестях: «Бысть же сеча зла и преужасна; падаху убо телеса противных; и аки древия и кровь сильных аки вода льяшеся по удолиям; стук же и шум страшен бяше, аки гром, от вопля и кричания обоих полков вой, и от трескоты оружия их. . .».²²

В малайском памятнике: «И весь яванский народ вышел на берег и началась жестокая битва с сингапурцами; слышался только лязг всех оружій и раздавался неистовый крик и вопли всех военачальников и всего народа. С обеих сторон много полегло людей и много крови пролилось на землю».²³

В истории о Казанском царстве: «И от пушечного и пищального грома и от многооружного крежета и звяцания и плача, рыдания градских людей, жен и детей, и от великого кричания и вопля и свистания, и обои вои ржания и топота конского, яко великий гром и страшен звук (звук) далече на Руских пределах, за 300 верст слышася. И не бе ту слышати язе, что друг за другом глаголет, и дымный мрак зеленый возхожаше вверх и покрывающе град и Руская воя, и ноць яко ясны дни просвещашеся ото огня, и невидима быша тма ноцная, и день летни яко темная ноць осенняя бываше от дымного воскурения и мрака».²⁴

²¹ А. С. Орлов. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете», кн. 4, 1902, стр. 23.

²² Там же, стр. 9.

²³ Sedjarah Melaju, h. 47.

²⁴ А. С. Орлов. Героические темы в древней русской литературе. М.—Л., 1945, стр. 127.

В малайском памятнике: «И тогда встретился народ Сиама с народом Келинги и началась битва; и стоял неистовый шум. . . оружие падало подобно сильному дождю, а когда на небе гремел гром, то его не было слышно из-за криков всех военачальников. Раздавался только лязг оружий. И пыль столбом вздымалась в воздух, и днем становилось темно как во время затмения. И все народы смешались и не узнать было друг друга. . . С обеих сторон много полегло людей и много было ранено; немало погибло также слонов и лошадей и много крови пролилось на землю».²⁵

Традиционна и неизменна не только композиция воинских описаний, чрезвычайно устойчив и набор образов, воплощающих эту композицию. Многие из них полностью соответствуют стойким схематическим описаниям, характерным для русской воинской стилистики, которые были выделены А. С. Орловым. Так, типичному зачину боевых изображений в древнерусской литературе («соступишася. . . быть сеча зла») аналогичен малайский зачин: «и встретились. . . и началась жестокая (неистовая) битва».²⁶ Основным образам развития боевого действия в русских памятниках («лом копейный и стук оружия», сравнение криков и воплей с громом, блеска оружия — с молнией, падающих стрел — с дождем) соответствуют в малайской исторической летописи выражения: «слышен был только лязг оружия»; «оружие блестело, как разъяренная молния на небе, раздавались крики и вопли военачальников и всего народа»; «когда на небе гремел гром, то его даже не было слышно»; «стрелы из луков и духовых ружей падали дождем». Точно также заключительные выражения в древнерусской литературе при описании боя (типа «много же множество обе их стран людей падающе», «кровь лилась по удолиям, как река», «не слышно друг друга, что глаголет, от дымного воскурения едва бо видети») настолько близко совпадают с соответствующими выражениями в малайском произведении (ср. «и с двух сторон полегло много людей», «и много крови лилось по земле», «и пыль столбом вздымалась в воздух и все народы смешивались и не узнавали друг друга»), что могут показаться почти дословным переводом или привести к выводу о заимствовании из общего источника. Действительно, возможность заимствования отдельных выражений не исключена полностью. А. С. Орлов указывает на греческое происхождение выражения «и стрелы на не летаху аки дождь» в русских воинских повестях и летописях.²⁷ К малайцам оно также могло попасть вместе с произведениями, известными как в греческой, так и в мусульманской традиции, например с романом об Александре Македонском. Но число поразительных сов-

²⁵ Sedjarah Melaju, h. 14.

²⁶ Там же, стр. 109, 157, 158, 166, 192, 194.

²⁷ А. С. Орлов. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI—XVIII вв. «Известия ОРЯС Академии наук», т. 13, кн. 4, 1908, стр. 367.

падений слишком велико, а число произведений, могущих одновременно влиять и на русскую и на малайскую литературу, очень ограничено, не говоря уже о том, что заимствования этих литератур вообще не могло быть в средневековье, и поэтому невозможно сколько-нибудь убедительно доказать заимствованный характер боевых описаний. Скорее всего в данном случае можно говорить о независимо выработавшихся стилистически единообразных художественных образах и выражениях, восходящих к фольклорным описаниям и получивших литературную обработку.

Немалое место в произведении занимает и песенный фольклор малайцев, требующий специального рассмотрения. Пока же упомянем только, что очень многие эпизоды «Малайской истории» заканчиваются словами: «и народ сочинил об этом песню» — и далее следует ее текст.

Выделенные в данной работе фольклорные компоненты исторического произведения позволят несколько уточнить его жанр. Как уже отмечалось выше, отражение определенных политических событий своего времени, реальные исторические лица, действующие на страницах этого произведения, подробное описание их имущественных и семейных дел — все это приближает его по жанру к хронике. В то же время достоверность и надежность этих сведений постоянно требует контроля и соотнесения с другими историческими документами и археологическими свидетельствами. Обилие фольклорных традиций как в области сюжетов, так и в области стиля еще больше ослабляет степень историчности этого произведения и значительно трансформирует исторический материал. Историческая основа, обрастая сюжетами народной словесности, постепенно тускнеет. В этом произведении образовался связующий стержень, на который нанизаны бытовавшие в то время сказания, а определенные исторические события часто лишь приурочиваются к ним. Поэтому нет ничего удивительного в том, что неизвестны ни автор, ни дата создания этого произведения. Оно сочинялось и дописывалось в течение долгого времени и усилиями не одного автора. И с каждым разом все больше выветривалось из него историческое и все больше нарастало эпическое. Каждый новый переписчик был в какой-то мере и автором, ибо и в области авторства этот средневековый памятник ближе стоит к традициям устной эпической литературы, которая еще не вступила в стадию осознанного авторства и не знает иных традиций, кроме привычного для этой литературы коллективного творчества. Большое количество материала устного народного творчества и в то же время явное использование письменных книжных источников, существовавших до «Малайской истории», индивидуальность и традиционность стиля, растворенность автора в сказаниях, созданных безымянными творцами прошлого, и одновременно подробности придворного быта и политических интриг, позволяющих делать вывод о социальной принадлежности автора,

занимающего, очевидно, один из самых высоких постов в Малаккском султанате, — все это показывает, насколько своеобразен путь возникновения этого произведения и насколько оно синкретично по жанру. Поэтому вряд ли его удастся подвести под такие однозначные определения, как «хроника» или «летопись». Скорее всего этот памятник отражает то состояние, когда постепенно складывается эпический свод на исторические темы и приближается по жанру к историческому эпосу. Но процесс этот остался незавершенным и немалую роль в этом сыграли внешние обстоятельства: падение Малакки под ударами португальцев (1511 г.), полный застой в литературной жизни и по существу конченная на этом история произведения.

К сходному выводу о постепенной трансформации «Малайской истории» пришел голландский ученый Р. Роолвинк.²⁸ Но он сделал свое заключение не в результате сюжетно-стилистического анализа, а в результате тщательной текстологической работы. Выясняя генезис этого произведения с помощью сличения всех известных списков, голландский ученый установил, что в основе его лежит небольшая родословная малайских князей с датами их правления. Постепенно родословная теряла свой хроникальный характер и обрастала всевозможными сказаниями самого разнообразного происхождения. Ряд списков даже отражает различные состояния этого произведения.

Изучение фольклорных традиций в исторических произведениях может быть полезным и важным и в другом отношении. Уже самый беглый взгляд на другие малайские памятники средневековья, такие как «Повесть о пасайских раджах» и «Повесть о ханг Туахе», показывает, что в этих произведениях принципиально тот же подход к изображению исторических событий. В этих произведениях используются не только типологически сходные сюжеты, но даже те же самые мифологические, легендарные и эпические сюжеты с очень незначительными вариациями и, как правило, интерпретирующие другие события. Так, например, в «Повести о ханг Туахе» содержится знакомая нам по «Малайской истории» легенда о нападении меч-рыбы, но не на Сингапур, а на Индерапуру; там же встречается и романический сюжет о похищении красавицы гун Теджи и о сватовстве к прекрасной принцессе с горы Леданг, — с той лишь разницей, что эта принцесса оказывается женой основателя Малакки и ханг Туах остается у нее, получив бессмертие. Это говорит о самой широкой популярности определенных сюжетов и образов, и тщательное и осторожное сравнение их в пределах малайских произведений и выявление аналогий со сходными сюжетами мирового эпоса может помочь восстановить хотя бы часть не дошедшего до нас устного народного эпоса и дописанной традиции малайцев.

²⁸ R. R o o l v i n k. The Variant Versions of the Malay Annals. «Bijdragen tot de taal, land en volkenkunde», d. 123, 3 afl. 1967, blz. 301—324.

Д. А. СЕРГЕЕВ

МОТИВЫ ЭСКИМОССКОГО ФОЛЬКЛОРА В ДРЕВНЕБЕРИНГОМОРСКОЙ СКУЛЬПТУРЕ

(ПЕРВЫЕ ВЕКА НАШЕЙ ЭРЫ)

Побережье Чукотки и Аляски, Канада, Канадский Арктический архипелаг и побережье Гренландии — вот та огромная территория, на которой живут сейчас эскимосы. Их немногим более 60 тыс. человек, и расселены они далеко друг от друга, но когда-то, задолго до нашей эры, это был единый этнический коллектив.

Выходцы из более южных широт, эскимосы, придя на побережье Берингова моря, создали здесь, в труднейших условиях Севера, свою оригинальную, самобытную культуру морского зверобойного промысла и охоты на арктических животных.

Именно отсюда, с берегов Берингова моря, началось заселение эскимосами той обширной территории, которую они занимают теперь.

Это заселение явилось последней волной переселения человека из Азии в Америку, в результате чего эскимосы оказались не только самым северным в мире народом, но и единственным народом, издревле обитающим и в Старом и в Новом Свете.

Именно поэтому историей эскимосов интересовались несколько поколений ученых, посвятивших происхождению эскимосов и их культуре сотни книг и статей на разных языках.

Уже много десятилетий далекое прошлое эскимосского народа изучается археологами. Но только недавно открытые древние эскимосские могильники Западного Берингоморья позволили уточнить периодизацию археологических памятников и культур древних эскимосов на протяжении двух последних тысячелетий.

Чукотским отрядом, исследовавшим могильники Западного Берингоморья, за девять полевых сезонов (1957—1967 гг.) было раскопано 265 эскимосских захоронений: 76 на Уэленском и 189 на Эквенском могильниках.

Изучение этих памятников ведется комплексно, т. е. антропологами, археологами и этнографами одновременно. В раскопках участвуют местные жители — эскимосы и чукчи. Благодаря их помощи мы иногда имеем возможность правильно понять погребальные обряды и назначения отдельных предметов.

Таким образом, археологические материалы дополняются этнографическими с привлечением данных языка и фольклора. Фольклорные источники с полной убедительностью объясняют, казалось бы, совершенно непонятные скульптурные композиции из моржового клыка, созданные талантливыми безвестными резчиками около двух тысячелетий тому назад.

Идея использования фольклора для объяснения археологических памятников не нова: исследования подобного рода уже проводились. Так, они были с успехом применены А. П. Окладниковым и В. Д. Запорожской при изучении Ленских писаниц.¹

Привлечение фольклорных материалов для расшифровки наскальных изображений Карелии было положено в основу работы К. Д. Лаушкина «Онежское святилище».² Он предложил для изучения образов первобытного искусства применить следующий метод: «Подобно тому как расшифровываются письма, сделанные на давно забытом языке при помощи так называемой двуязычной надписи, так, очевидно, нужно поступать и с древними рисунками. Нужно найти, фигурально выражаясь, двуязычную надпись. Таковой в нашем случае будет составленная исследователем комбинация из древнего рисунка и дошедшего до наших дней мифологического рассказа, если тот и другой передают один и тот же сюжет лишь разными художественными средствами».³

Путем аналогий можно наметить определенные параллели как между изобразительными мотивами древнеэскимосской скульптуры, так и легендами, бытующими до настоящего времени. Повторение одного и того же сюжета мы наблюдаем и в фольклоре и в неолитическом искусстве эскимосов: и здесь и там одно животное перевоплощается в другое, принимает человеческий образ, а человек становится животным.

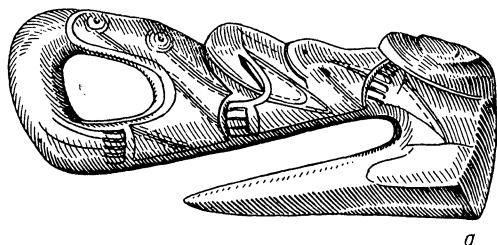
Примером превращения человека в моржа может служить бытующая у эскимосов и чукчей сказка о девушке, которую отец выбросил из лодки: когда дочь попыталась ухватиться за борт, отец отсек ей пальцы веслом. Тогда девушка обратилась в моржа и уплыла. В. Г. Богораз писал: «... эскимосы Тихоокеанского побережья... приносят жертвы старухе, живущей на морском

¹ А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959.

² К. Д. Лаушкин. Онежское святилище, ч. II. (Опыт новой расшифровки некоторых петроглифов Карелии). «Скандинавский сборник», № 5, Таллин, 1962.

³ Там же, стр. 222.

дне, которую они называют „Nuliraxak“ — „Большая женщина“. У нее есть еще и другое имя, которое произносится только во время совершения обряда; я не имел возможности узнать его». ⁴



0 1 2 3 см

Рис. 1. Скульптурный орнаментированный крюк из моржового клыка.

а — изображение моржихи с моржонком на спине;
б — изображение женщины-моржихи («Хозяйка моря»).

Это — «Мыгым Агна» — «Морская женщина», которая выступает в легендах то в образе моржихи, то принимает облик старухи. Старуха — «Морская владычица», — живущая на дне моря и посылающая морского зверя людям, известна в легендах по всему

⁴ В. Г. Богораз. Чукчи, ч. II. Л., 1939, стр. 32.

ареалу расселения морских зверобоев эскимосов. В Гренландии ее называют Неквивик.⁵

Благодаря археологическим исследованиям мы теперь с уверенностью можем утверждать, что это сказание было известно эскимосам еще на рубеже нашей эры.

Так, в древнеберингоморском погребении № 154 Эквенского могильника в 1967 г. был найден скульптурный орнаментированный крюк из моржового клыка, представляющий собой сложную композицию (рис. 1): эта антропо-зооморфная скульптура в одном ракурсе представляет собой изображение моржихи с моржонком на спине (рис. 1, а), в другом ракурсе это уже не животное, а женщина (рис. 1, б). Скульптура композиционно выполнена так, что одни и те же детали являются частью тела или животного, или человека.

Наряду с «Морской владычицей» в эскимосском фольклоре упоминается «Хозяин вселенной» — Югым ио, — он как бы противопоставляется «Хозяйке моря».

В сказании гренландских эскимосов морская владычица Неквивик побеждает владыку земли Торнарсука.⁶ Однако в фольклоре азиатских эскимосов хозяин вселенной главенствует не только над сушей, но и над морем.

В погребении № 154 Эквенского могильника, где была найдена описанная выше скульптура женщины-моржихи, обнаружена также деревянная маска (рис. 2). Глаза и зубы маски выполнены из моржового клыка. Маска размерном в натуральную величину человеческого лица отражает антропологические черты эскимоса древнеберингоморского периода. Работавшие на раскопках эскимосы охарактеризовали эту маску как изображение «хозяина»: таким образом, и легенда о «хозяине вселенной» была известна предкам эскимосов еще в начале нашей эры, поскольку погребение № 154 датируется самое позднее III—IV вв.

К этому же времени относится еще одна скульптура из моржового клыка, сюжет которой объясняется фольклорными источниками. И в этом плане фольклор является тем незаменимым — единственным — источником, с помощью которого можно понять казалось бы, навсегда ушедшие от нас в глубь веков замыслы древних эскимосских скульпторов — резчиков по клыку.

На рис. 3 изображен штамп для керамики из погребения № 45. Все орудие тщательно выполнено и украшено скульптурными изображениями и древнеберингоморским орнаментом. На нерабочей стороне штампа для керамики центральное место занимает антропоморфная фигура и отдельно выполненная маска. Ручкой этого предмета служит изображение головы белого медведя, шея

⁵ Петер Ф р е й х е н. Зверобои залива Мелвилла. Изд. геогр. лит., М., 1961, стр. 84.

⁶ Там же.

которого вытянута в положении, свойственном этому зверю, когда он плывет. Плечи животного не показаны, на их месте имеются четыре выпуклости с точкой в центре каждой — один из элементов древнеберингоморского орнамента. Такими же высверленными точками украшена в ряде мест вся скульптура, а также отдельно помещенное изображение лица-маски.



Рис. 2. Деревянная маска, изображающая «Хозяина вселенной».

Привлекает особое внимание и выполненное в типичной для древнеберингоморья манере изображение пасти морского млекопитающего (рис. 3, б). В рассматриваемой скульптуре безымянный художник подчеркивает не случайную, а преднамеренную связь морского животного с человеческой фигурой (рис. 3, а, б). Центр верхней губы морского животного служит шей для головы-маски антропоморфной скульптуры, причем место соединения (шея) связывает эти два различные существа — человека и морского зверя (сушу с морем). Возможно, что изображение белого медведя включено во всю эту композицию также преднамеренно, ибо жизнь белого медведя, как никакого другого арктического наземного животного, тесно связана с морем.

Вообще мотив связи сухопутного зверя с морскими животными встречается как в археологических материалах, так и в фольклорных и этнографических источниках: первое особенно наглядно при рассмотрении скульптурных композиций на штампе для керамики, где антропоморфное изображение трансформируется и как бы переходит в зооморфное (рис. 3, а, б). Следует подчеркнуть, что взаимное перевоплощение зверей — превращение зверя в человека и человека в зверя — зафиксировано во многих эскимосских легендах и сказках.⁷

Особенно популярны сказки о ките, известные по всему Чукотскому побережью в ряде разнообразных вариантов. Фабула их такова: к женщине во время отсутствия ее мужа приплывает кит. Из головы его выходит молодой человек и становится гостем чужой жены. Обманутый муж, узнав об этом, проследил, когда кит-человек пришел в его ярангу, и пронзил копьем сердце лежавшего у берега кита. В яранге послышался крик, затем оттуда выбежал молодой человек, бросился к киту, вошел в его голову, но кит так и остался у берега. Муж-мститель созвал односельчан, кита разделали, однако человека в нем не нашли. Прошло девять месяцев, у женщины появился ребенок-кит. Китенка поместили в сосуд с морской водой. Мать кормила его своим молоком. Он быстро рос, и его переместили в небольшую лагуна рядом с поселком. Пришло время, кита выпустили в море, к голове его пришли лоскут красной мандарки,⁸ чтобы не убить во время охоты. Ежегодно кит-родственник приводил к поселку большие стада животных, в том числе и китов. Обилие зверя, а с ним богатая охота вызывают зависть у соседнего рода, представители которого убивают рожденного женщиной кита. Возникает межродовая вражда, которая с течением времени заканчивается миром.

Таким образом, один и тот же мотив превращения зверя в человека известен как по археологическим данным (скульптурная композиция на штампе для керамики), так и в фольклорных источниках. Следует подчеркнуть, что Эквенский могильник, в котором были найдены рассматриваемые предметы, находится в непосредственной близости от пос. Наукан (около 30 км), где была записана приведенная легенда о ките. В то же время археологические материалы свидетельствуют о том, что пос. Наукан существовал уже в древнеберингоморский период, т. е. в то время, которым датируются публикуемые скульптурные изображения. Очевидно, что совпадение сюжетов древней скульп-

⁷ О. Е. Б а б о ш и н а. Науканский кит. В кн.: Сказки Чукотки. М., 1958, стр. 164—167; Г. А. М е н о в щ и к о в. Кит, женщиной рожденный. В кн.: Эскимосские сказки. Магадан, 1958, стр. 67—70; Е. С. Р у б ц о в а. Тюленчик, превратившийся в человека. Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект), ч. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1954, стр. 437—441.

⁸ Мандарка — особым способом выделанная нерпичья шкура.

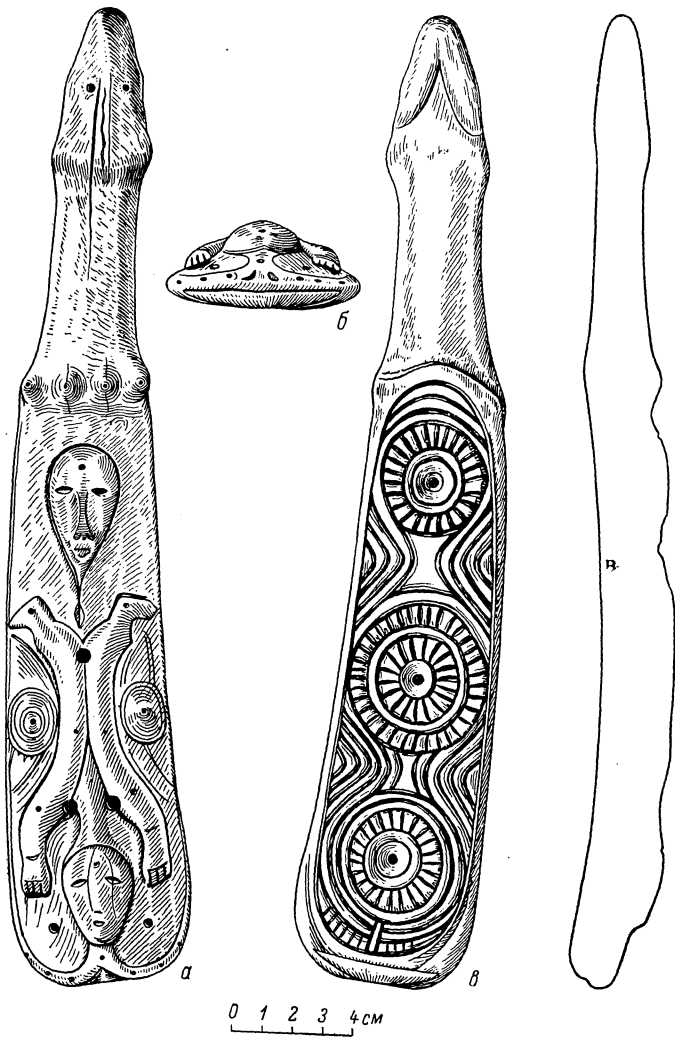


Рис. 3. Штамп для керамики из моржового клыка.

а — антропоморфные и зооморфные изображения на нерабочей стороне штампа; *б* — изображение хвоста морского животного; *в* — орнаментированная рабочая часть стороны штампа; *г* — вид сбоку (в разрезе).

птуры и легенды о ките-человеке не случайно — они возникли у одного народа, на одной территории. Итак, археологические данные наглядно подтверждают, что мотив взаимоперевоплощения был известен уже на рубеже нашей эры.

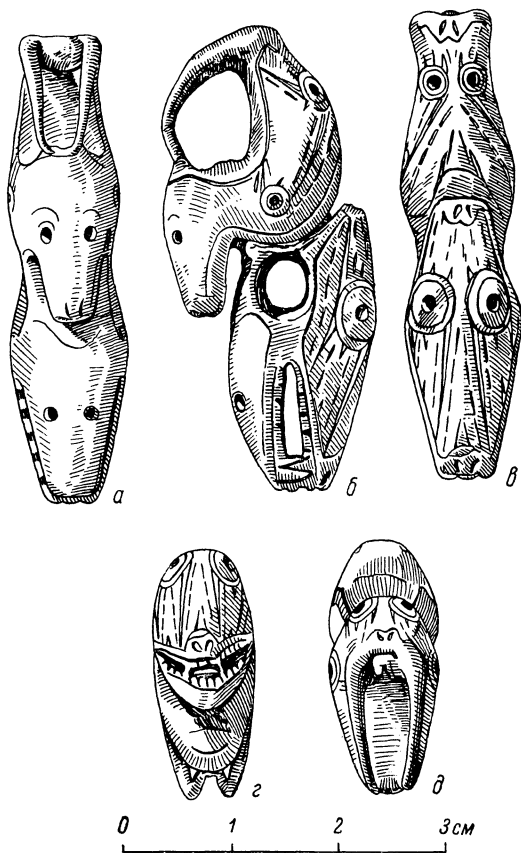


Рис. 4. Амулет с пятью головами, выполненный из моржового клыка.

а: сверху — изображение горного барана, внизу — голова катки; б — вид всех пяти голов сбоку; в — вид амулета сверху: сверху — голова моржа, в центре — голова тюленя, внизу — голова волка; г — голова волка; д — голова моржа.

Это особенно четко видно при рассмотрении амулета из моржового клыка (рис. 4), в котором древний талантливый резчик сумел воплотить почти всю промысловую фауну: скульптурные изображения голов моржа горного барана, нерпы, белого медведя или волка и китообразного хищника так скомбинированы, что одна

и та же деталь амулета в одном ракурсе представляет рога барана, в другом — моржовые клыки и т. д. Особенно интересно, что в числе пяти голов изображена голова косатки, а противоположная ей голова принадлежит сухопутному хищнику — скорее всего волку.

Изображение косатки на амулете не случайно. Косатки, охотясь за китами, подгоняют их к берегу, где нередко морские гиганты, преследуемые косатками, выбрасываются на берег и там становятся добычей охотников. Зверобой считали косаток своими покровителями, почитали их и приносили им жертвы. Естественно, что древние эскимосы, увидевшие впервые несколько тысячелетий тому назад, как косатки подгоняли добычу к берегу и заставляли кита выбрасываться на отмель, — наделяли этих зверей в своем представлении сверхъестественной силой. Сложилась вера в косатку как в помощника человеку. Появилась легенда, много позже зафиксированная этнографами и лингвистами. Представление о том, что косатка наделена сверхъестественной силой, дожило до недавнего времени. Интересно, что с орудиями морского зверобойного промысла это поверье было заимствовано чукчами у эскимосов и бытовало у обоих народов вплоть до начала коллективизации.

Местные жители не могли понять, куда исчезают косатки зимой, когда море покрывается льдом. Возможно, что стремление понять их отсутствие и способствовало созданию легенды о превращении косатки в волка. По представлениям эскимосов косатка и волк взаимно перевоплощались, в зависимости от смены времен года, а именно: зимой, когда косатка уходила в более южные места, жители побережья считали, что она на это время становится волком и уходит в тундру. Эскимосы и чукчи верили, что перевоплощение косатки в волка происходило в озерах, расположенных в углублениях на вершинах сопок.

Благодарность косаткам за китов, которых они подгоняют к берегу, вера в них как в сверхъестественные существа привели к тому, что и волк стал священным и неприкосновенным: бывали случаи, когда волки нападали на оленье стадо, а пастухи-чукчи не только не убивали хищников, но даже не отгоняли их, в твердой уверенности, что волк — перевоплотившаяся косатка, а косатка священна.

«Зимой косатки берут у людей оленей, а летом отдают китами», — эти представления сохранялись еще в начале нашего столетия. Не удивительно поэтому, что только благодаря привлечению фольклорного и этнографического материалов мы получили расшифровку композиции рассмотренного выше амулета, где голова косатки противостоит голове волка.

В. Г. ТРИСМАН

КОЛОНИЗАТОРЫ В ФОЛЬКЛОРЕ ИНДОНЕЗИЙСКОГО НАРОДА

Произведения народного творчества, в которых колонизаторы нашли бы отражение, естественно могли возникнуть лишь с начала XVI в., когда индонезийцы впервые столкнулись с европейцами.

В фольклоре и в литературных памятниках раннего периода колонизации в Индонезии, однако, еще редко встречалось изображение европейцев, сыгравших столь существенную роль в жизни страны. Тогда ограничивались лишь отдельными примечательными фактами, связанными с европейцами, если это было неизбежно, и то преимущественно в форме анекдотов. Можно даже предположить, что соприкосновение с европейцами было реже и менее значительно, чем это явствует из европейских источников. Не вникая в психику иноземцев, фольклорные произведения представляют их часто такими же, как и индонезийцев, они, например, жуют бетель. При изображении европейского быта соблюдается традиционное подробное описание обстановки, одежды, торжественных приемов. Иногда отмечались обычаи, отличные от местных: европейцы обмениваются рукопожатием, они снимают шляпы, сидят на стульях за столом, употребляют ножи и вилки. Отмечается, что они иначе, чем индонезийцы, выражают свои чувства (горе, гнев): топая ногами, швыряют шляпу.¹

В ранних рассказах индонезийцев отмечалась не система колонизации, а лишь отдельные представители этой системы. Поэтому еще мало говорится об Ост-Индской компании, о ее целях, торговой политике. Это была только страшная, еще не совсем понятная сила. Безжалостное стремление компании к монополии еще не находило отражения. К концу XVII в., однако, намечается боль-

¹ A. v. d. Linden. De Europeaan in de Maleische Literatuur. Mepel, 1937, pp. 9—15.

ший интерес к политике компании и ее преемников — нидерландского и английского правительств. В общем, в рассказах того времени колонизаторы (испанцы, англичане, португальцы, голландцы, французы) не различались ничем, кроме имен. Все это были белые люди, иноземцы, которые воевали друг с другом или с индонезийцами. Но подмечены и их отличительные черты: португальцы произвели впечатление своими ни перед чем не останавливающимися методами обращения в христианство; голландцы — торговыми способностями, порядком и своей монопольной системой, которая разорила индонезийские небольшие государства; англичане своей системой свободы торговли и сдержанностью, которой недоставало всем другим европейцам и которая ценится в Индонезии как форма вежливости. Постепенно повышался интерес к европейцам, поскольку влияние колонизаторов становилось все более осязаемым, учащались трения их с местным населением, все резче становилось вмешательство непрошенных пришельцев, местные государства теряли свое влияние и значение, часто дробились и исчезали.²

Поэзия и проза должны были развлекать слушателей, отвлекать их от будничных забот. Ведь поэта называли «утешителем в горе» (*пенглипур лара*). Поэтому в поэзии того времени, как и прежде, наблюдались изобилие чудес, сверхъестественных персонажей сказочного мира, описание любовных сцен, борьбы соперников, свадеб и других торжеств. Однако все трудней становилось уходить от горькой действительности, находить утешение в мире сказок, так как колонизаторы все глубже вторгались в жизнь местного населения и обойти их в рассказах становилось невозможным. Но европеец появляется преимущественно в виде забавного персонажа. Когда в Малакку приходил торговый корабль с португальцами, белые иноземцы привлекали всеобщее внимание, их ощупывали, дергали за бороды, капитан-португалец сам вешал на шею местного правителя золотую цепь, и народ при виде подобного нарушения этикета приходил в волнение. Правитель, однако, успокаивал их, говоря, что этот иноземец не знает их законов.

Полуисторический рассказ стремится показать не только прошлое, но и настоящее в желаемом виде. Об этом свидетельствует и рассказ о португальце Альбукерке, соблазненном богатством города Малакки. Он снарядил семь кораблей, 10 галер, 13 судов, 2000 солдат. Несмотря на то что в Малакке впервые услышали оружейную стрельбу, португальцы были вынуждены отступить.³

В начале XVII в. в разных вариантах возникают рассказы о первом появлении португальцев на островах Индонезии (в начале XVI в.). Вот один из них. Во время правления султана Ах-

² Там же, стр. 17—23.

³ Там же, стр. 20, 26.

мада Шаха в Малакку прибывает 10 португальских кораблей. Приветливого и слишком доверчивого султана португальцы настолько располагают к себе, что султан отдает им по их просьбе участок земли такого размера, чтобы можно было его покрыть шкурой буйвола. Португальцы выгружают под видом товаров боеприпасы. На полученном участке они строят форт, выдают его за дом, а бойницы — за окна. Покончив с постройкой форта, португальцы в полночь внезапно открывают огонь по городу. Второй вариант того же рассказа записан в середине XVII в. и встречается в повести о национальном малайском герое Ханг Туахе в Малакке. Здесь говорится, что капитан корабля — португалец — покупает такой участок земли, чтобы его можно было покрыть шкурой буйвола. Португалец разрезает шкуру на узкие полоски и таким образом получает такой участок, что может построить на нем форт. Ночью он укрепляет форт оружием и бомбардирует город Малакку с помощью кораблей, прибывших из Маниллы и Португалии.⁴

Такие же легенды о появлении колонизаторов широко распространены и в яванском фольклоре. Они здесь впервые встречаются в 1619 г. в поэме «Серат барон Сакендер», где говорится о захвате голландцами Джакарты (см. ниже о Яне Питерсзооне Куне).

Третий вариант под названием «Хитрый голландец» записан на о. Сулавеси, где находилось одно из самых мощных государств — Гова. Голландцы бросили якорь вблизи города Макассара и заявили правителю Говы, что будут ему вечно признательны, если он позволит им общаться с его народом, как с друзьями и братьями. Для этого они просят предоставить им небольшой участок земли размером хотя бы с медную монету. Правитель, разумеется, не возражает и поручает своим придворным выделить им землю. Но каково было удивление придворных, когда оказалось, что голландцы растянули монету так, что из нее получилась длинная медная проволочка толщиной в волос. Эта проволочка охватила гораздо большую площадь, чем предполагали. Когда возмущенные придворные сообщили об этом правителю, он ответил: «Раз я дал слово, я его и сдержу, но скоро я их выгоню».

Существует сказка тоже с о. Сулавеси о происхождении голландцев. Жил на этом острове князь. У него была тяжелая заразная кожная болезнь. Поэтому его выслали с родины, сбросили в море на плоту из банановых стволов вместе с любимой собакой на произвол судьбы. Через несколько дней он пристал к берегу Бона, где местный князь его не принял. Тогда он отправился с собакой к горе и у подножья построил хижину. Питался там фруктами и листьями. От сближения с собакой появились на свет два ребенка — мальчик и девочка. У детей были светлые глаза и

⁴ Там же, стр. 31, 32.

кожа, белые волосы. И это были предки голландцев. Как только правитель Бона узнал об этой гнусности, он приказал князю немедленно покинуть страну. Выслушав приказ, князь сказал: «Мир погибнет, когда потомки этих детей будут править над вами». Сказав это, он исчез вместе с собакой и детьми.⁵

В этой сказке индонезийцами собраны все человеческие пороки, чтобы выразить свое презрение к колонизаторам.

* * *

В малайской поэзии, созданной до 1400 г., отражающей мир великанов, духов, нимф, богов, героев, чудовищ постепенно выступает в роли врага традиционного героя голландец или португалец, а также короли Голландии, Испании и Португалии. Так, в старинном рассказе «Анггун чи Тунггал», передаваемом из поколения в поколение (записал рассказ некий раджа Хаджи Яхя из уст местного сказителя Паванг Ана) повествуется о борьбе юного героя Анггуна с могучим раджой Бидурай Пути (белым вице-королем). Этот белый король — ужасный великан, обладающий сверхъестественной силой. Он жаждет новых стран и жен. Он гигантских размеров: ширина груди — семь аршин. Его смех напоминает звуки рушащихся скал. Он ест один раз в месяц, но семь дней подряд, спит двенадцать месяцев напролет. На шестом месяце сна герой Анггун застаёт раджу Пути, но не может убить его собственным мечом и кинжалом. Тогда дочь самого Бидурая доставляет Анггуну волшебный кинжал, которым тот убивает великана. Это предание рассматривается как символически оформленная мечта побежденных малайцев разбить чужеземного тирана и восстановить былую мощь страны.

Аналогичная тенденция усматривается в рассказе «Теронг Пипит», записанном в 1922 г. Муудином Кассаном. В манере изображать раджу Беланду (голландского раджу) чувствуется желание резко и глубоко оскорбить голландца: раджа хочет немедленно жениться на принцессе Луч Луны — невесте героя Теронга Пипита. Голландца изображают как буяна и невежу. Он скрежещет зубами, его налитые кровью глаза сверкают, как зерно саго. При звуке его мощного голоса все дрожат от страха. Удаётся его утихомирить только тогда, когда ему говорят, что принцесса заболела. Вечером накануне боя раджа Беланда становится «героем» дикой попойки, а на следующий день Теронг Пипит убивает его после отчаянного сопротивления.⁶

После 1746 г. появляется «Шаир Компени Беланда» (рассказ о голландской компании), состоящей из 2400 песен, неизвестного автора. О генерале Химопе (Имхоф) (позже генерал-губернатор)

⁵ T. J. V e z e m e r. Volksdichtung aus Indonesiën. Haag, 1904' SS. 380, 372.

⁶ A. v. d. L i n d e n, ук. соч., стр. 46, 50, 56, 57.

говорится, что он знал 60 языков. Иллюстрируется его ловкость, часто тонкая и хитрая. Он обещает завоевать для компании Цейлон, с этой целью он подает радже Канди письмо якобы от компании. В ответ ему разрешают строить каменный дом и форт для ведения торговли. Автор изображает Химопа интриганом. Он говорит друзьям: «Пусть останется между нами, но Палкенир (генерал-губернатор Фалкенир) — мерзавец, своей неумелой тактикой он погубит Джакарту». После массового убийства китайцев (1740 г.) Химоп и Палкенир спорят о причинах резни, бросают друг в друга стульями. Химопа, закованного в цепи, отправляют в Голландию. Там его собираются казнить без суда, но освобождают, он делается бароном, затем генерал-губернатором Индонезии. В конце поэмы Химоп отправляется в Чиребон, где посещает могилу вали на горе Джати. В Батавии он хранит в душе воспоминание об этой священной могиле и усердно изучает коран. Он убеждается в том, что христианская вера ложна, и переходит в ислам, уединяется, живет как отшельник и предоставляет управление страной Мосселу. Этот преемник вызывает у автора лишь презрение: он охотится на свиней, носит одежду из травы, покрыт дегтем, не знает малайского языка и поэтому всегда нуждается в переводчике. После сдачи форта Картасура (Восточная Ява) голландский гарнизон насильственно подвергается обряду обрезания, принятию ислама и получает яванских женщин и высокие должности.⁷

Поэма «Шаир Перанг Ментенг» (о военных делах Мунтинга, датированная после 1825 г.) резко антиколониального характера. Она считается в основном исторически достоверной. Большая часть поэмы посвящена военной экспедиции 1819 г. против султана Палембанга (Южная Суматра) и победе его над Мунтингом. Это событие описано в стиле Махабхарата, но вместо волшебства герои применяют пушки.

Раджа Кечил Бесар рассказывает историю Перака («Misa Melajöe»), датированную после 1778 г. Когда голландцы пришли в Перак (Западная Малакка), они получили разрешение строить форт, вести торговлю оловом. По отношению к султану они находятся в униженном положении. Их судно кажется шлюпкой рядом с кораблем султана. Они постоянно терпят неудачи, переводчик обманывает их. С насмешкой описывается прием султаном голландцев; входят они самоуверенно, намереваясь выступить с энергичными требованиями. Но при виде султана во всей красе и величии, с вооруженной стражей голландцы пугаются и дрожат; они не смеют просить обновить договор на добычу олова и с уважением принимают бетель (для жевания). Проплывая мимо голландского судна, начальник порта отклоняет пригла-

⁷ Эти факты, кроме получения яванских женщин и высоких должностей, подтверждаются в голландских сообщениях. J. R u s s o n i. Gedicht over den strijd tusschen de Compagnie en de Chineezen Utrecht, 1935, p. 162.

шение команды посетить их корабль. На вопрос голландского матроса, не боится ли он, что на корабле тигры, начальник порта отвечает: «Нет, не тигры, а свиньи». Разгневанный этим ответом, капитан велит обстрелять дом начальника порта. Тот ночью убегает к султану, который приходит в ярость и не хочет давать голландцам олово. Последние оправдываются тем, что якобы стреляли в обезьян.

В «Воспоминаниях малайской семьи», опубликованных в 1830 г. (написаны примерно в 1788 г.), рассказывается об отношениях малайской торговой колонии на юге Суматры с Ост-Индской компанией, о борьбе англичан с голландцами. Семья Кияи готовит на о. Эдам (севернее Батавии) восстание. Отчаянный план осуществляется, и все голландцы, кроме пяти, оказываются убитыми.⁸

Яванская историческая поэма «Серат барон Сакендер» (автор Нгабей Юда Сара), датированная после 1617 г. и записанная во второй половине XVIII в., состоит из 723 песен. Она описывает приход и основание власти европейцев на Яве.⁹

Поэма рассматривается как сатира на Ост-Индскую компанию. Сакендер и Сукмул — два из 12 сыновей испанского купца — основные персонажи поэмы. Их жизнь состоит из непрерывных чудес, борьбы с демонами и титанами. Сакендер женится на дочери короля и становится королем Испании. Чтобы покорить весь мир, Сакендер удаляется в уединение, живет в полном воздержании, приобретает чудодейственную силу, оставляет правление Испанией брату Сукмулу, а сам отправляется на поиски чужих стран, богатых товарами. Он собирает все добытые богатства и создает торговую компанию, состоящую из 12 братьев.¹⁰ Вскоре эта испанская компания становится нидерландской Ост-Индской компанией, а испанцы — голландцами. Сакендер на чудо-коне летит на Яву, падает, одурманенный, наземь и превращается в белого Лаваяна.¹¹ Его брат Сукмул отправляется с флотом на Яву, покупает о. Одрус (севернее Батавии) (*onrust* — голл. — беспокойство) и за пушки — принцессу Танураг. Она дарит ему сына Мур Джанг Кунга.¹² За 1000 реалов он получает столько земли, чтобы ее покрыть шкурой буйвола. Яванцы начали смешиваться с голландцами, яванский язык забывается, они разговаривают на малайском, который ввиду его широкого использования особенно при голландцах в Индонезии представляется в поэме как язык голландцев.

На Яве Кунг ищет ссоры с принцем Джакарты Гунонг Сари, который обороняется от снарядов в бамбуковой чаще. Сукмул

⁸ A. v. d. Linden, ук. соч., pp. 91, 96, 101.

⁹ P. J. Veth. Java. Haarlem, 1875, pp. 427—432.

¹⁰ 12 членов совета Нидерландской Индии.

¹¹ Сказочные животные огромной величины.

¹² Ян. Питерсзон Кун — основатель г. Батавии.

теперь заряжает пушки не снарядами, а дукатами. Жители Джакарты стали хватать деньги, вырывая из земли бамбук, так что замок Гунонг Сари обнажился. Теперь голландцы зарядили пушки железом. В этой поэме изображается суть компании следующим эпизодом: основатель компании, испанский купец, говорит своим 12 сыновьям: «День и ночь мы должны записывать убытки и прибыли и тщательно вести счета и действовать все 12 единогласно. Тогда, если дело касается даже кражи, я дам свое благословение».¹³

Тот же мотив военной хитрости повторяется в легенде о том, как город Пинанг (Малакка) попал в руки англичан (1791 г.). Капитан Лайт спрятал в лесной чаще мешок с деньгами. Об этом узнают жители города и в поисках денег расчищают дорогу. Вскоре место для постройки форта было готово.¹⁴

Аналогичную легенду рассказывают о взятии Пагер Алема, когда отступая, голландцы оставляют кучу денег в бамбуковой чаще. После того как жители уничтожили бамбуковые прикрытия, голландцы стреляют деньгами, ибо именно недостаток боеприпасов был причиной их отступления.

Такая же легенда говорит о борьбе с испанцами за деревню Кали в Минахасе (севернее Сулавеси).¹⁵

В легенде о захвате Пасемаха (Суматра) рассказывается о том, как бездорожье и большое расстояние сильно мешало голландцам. Все уверяли, что поход к Пасемаху потребует 8—10 дней. Чтобы проверить это расстояние, командир заказывает пасемахскому купцу привезти ему совсем свежую капусту. Купец доставляет ему такую капусту за два дня.

* * *

Следующий рассказ, записанный из уст суматранца Мараха Касима, является насмешкой магометан над языческими представлениями стариков: голландцы приглашают старейшин нескольких деревень на переговоры о сдаче этих деревень. Старики хотят увидеть духа покровителя голландцев. Старейшины, пришедшие в экстаз, видят из-за занавеса огромное бородатое лицо человека, фигуру без ног с шевелящимся животом и большим мечом. Пораженные этим зрелищем, они сдают все деревни. Показали же им огромного голландского солдата, стоящего сзади помоста так, что не видно было его ног, а вместо «живота» мешок с двумя свиньями.

¹³ Encyclopaedie van Nederlandsch-Oost-Indie, I. s'Gravenhage, Leiden, 1917, p. 173.

¹⁴ Эта легенда приводится и в книге Умара Эффенди. «Путешествие в Малакку» («Melawat ke Malakka»). См.: A. v. d. L i n d e n, ук. соч., стр. 424.

¹⁵ L. L o u w e r i e r. Feestbundel. P. J. Veth, 80 jaar. Leiden, 1894.

В истории «Раджей Аче» (Северная Суматра) неизвестного автора, датированной после 1604 г., встречается тонкая сатира на жадность португальцев к золоту и ценным камням. Великолепно одетый 10-летний султан Алам мчится на блестяще оснащенном коне. Блеск его отражается даже в дорожных камешках. Увидя это, дети португальцев подбегают и собирают их, воображая, что эти камушки драгоценные. Но с уходом Алама исчезает и блеск камней и дети, разочарованные, выбрасывают их.

Поэма «Сити Зурах», датированная после 1863 г., — романтическая история двух девушек. Они убегают из дома, одетые в мужское платье, борются, разбивают христианского короля Воланда (голландца). Девушки спешат на помощь отцу, снова разбивают раджу Воланда, побеждают всех. Победленные и сам голландский король перед смертью принимают ислам и малайские имена.

В хронике «Раджей Бандара» (Борнео) (события относятся к 1612 г., вероятно, записанные к концу XVII в.) Оранг Олланде (голландцы) подходят на четырех кораблях к г. Банджар и бомбардируют его. Описывается борьба местной знати с голландцами, последние спасаются бегством от атак банджарцев.¹⁶ В рассказе в стихах «Бабад бедах Нгаджогя» («История завоевания Джокьякарты англичанами», 1811 г.) говорится о начале восстания (1825г.) Дипо Негары. Здесь англичане выдаются за голландцев.¹⁷

В письме молуккских князей голландскому генерал-губернатору во времена Ост-Индской компании выражено отношение этих князей к колонизатору: «Вы муж, а мы — жена». Историк В. Коолхааз говорит в связи с этим письмом: «Весьма понятно, почему индонезийцы начала XX века в отличие от молуккских князей, отказались от роли „жены“ в без того уже не очень счастливым браке».¹⁸

Седжарах — хроника раджи Риау (автор Али Риау) — повествует о борьбе компании за Суматру. При очередной атаке голландцев раджа Хаджи продолжает читать религиозный трактат. Когда его убивают, он держит трактат в одной и кинжал в другой руке. Уважение голландцев к храброму противнику было так велико, что губернатор г. Малакки похоронил его в городе с воинскими почестями. Согласно преданию, голландцы собирались отправить его прах в Батавию, но корабль взорвался, так как из гроба вспыхнул огонь, почему они стали называть раджу Хаджи раджой Апи Мархум — покойным королем огня. В действительности же произошел в то время пожар на корабле, тела же там никакого не было.¹⁹

¹⁶ A. v. d. Linden, ук. соч., стр. 42, 49, 46.

¹⁷ Ph. P. R o o r d a. Babad bedah Ngadjogia. («Bijdragen T. L. V.», Feestbundel. P. J. Veth, 80 jaar. Leiden, 1894, p. 111.

¹⁸ W. Ph. C o o l h a a s. Van Koloniale Geschiedenis. «Bijdragen T. L. V.», 1951, p. 144.

¹⁹ A. v. d. Linden, ук. соч., стр. 273—274.

В поэме о Сехете Сампуре (Схаув Сантфоорт — голландский географ) 1879 г. автор житель района р. Джамби (Суматры), говорит о герое с уважением за его исследовательскую работу, чему посвящаются восторженные стихи. Внезапная смерть Сантфоорта огорчает всех: «Равного ему по уму трудно найти».

* * *

В связи с приходом колонизаторов сложился ряд пословиц и поговорок, выражающих определенные мнения о них: «Когда у кота вырастут рога, тогда голландцы станут магометанами»; «Ай-ай, ему все мало, точно голландцу, когда он просит участок земли»; «Это голландский гвоздь!» (т. е. это твердо решено: голландцы при заключении договора якобы забивали гвоздь в стол совещания, означая незыблемость договора); «Пьянство матроса с четырехмачтового корабля». Пословица минангкабау (Центральная Суматра): «. . . как голландцы, которые просят землю: дашь им пядь, они захотят сажень».²⁰

В «Автобиографии индонезийцев» батакский мальчик Поспос отмечает разницу в чувстве юмора голландского учителя и батакских учеников: учитель не понимает соли батакской шутки ученика, но и мальчики не смеются над юмористическими рассказами, которые читает им учитель.²¹

Выше мы привели сильно сокращенные выдержки из некоторых образцов устного и письменного творчества — прозы и поэзии — населения разных островов огромного архипелага Индонезии, пытаясь создать представление об изображении колонизаторов — одним из многочисленных объектов фольклора.

²⁰ Там же, стр. 320, 431.

²¹ G. B. D r e w e s. Autobiografiën van Indonesiërs. «Bijdragen T. I, V. Jubileum», 1951, p. 247.

К ВОПРОСУ О СВЯЗИ ПЕТРОГЛИФОВ О. ПАСХИ С РАПАНУЙСКИМ ФОЛЬКЛОРом

Отсутствие правильного решения проблемы заселения о. Пасхи (Рапа-Нуи) затрудняет ответ на вопрос, каково происхождение рапануйского иероглифического письма. Есть основания предполагать, что знаки рапануйского письма возникли на основе петроглифов, весьма сходных с наскальными изображениями, обнаруженными в разных частях Океании, например, на островах Тонга, Таити, Гавайских, Маркизских, Новая Зеландия, Новая Каледония, Фиджи и др., т. е., что рапануйское письмо уходит своими корнями в глубокую древность.¹

Метро² отмечал, что петроглифы о. Пасхи стилем, особенно очертаний, силой и красотой своих линий весьма напоминают знаки, характерные для рапануйских иероглифических дощечек *кохау ронгоронго*.

Исследователи рапануйского иероглифического письма не имеют до сих пор четкого представления о том, что передает тот или иной знак *кохау ронгоронго* («чтения» Меторо³ в этом смысле дают мало, а иногда просто вводят в заблуждение).

Сопоставление наскальных изображений, обнаруженных на о. Пасхи, с героями и эпизодами мифов и легенд рапануйцев помогает, однако, понять некоторые знаки рапануйского иероглифического письма.

¹ К. Р. Е м о г у. Stone Remains in the Society Islands. «Bernice P. Bishops Museum», Bull. 116, Honolulu, 1933, pp. 177—179; R. S. S u g g s. 1) The Derivation of Marquesan Culture. «The Journal of the Royal Anthropological Institut», vol. 91, part 1, 1961; 2) The Archeology of Nuku Hiva, Marquesas Islands, French Polynesia. «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», vol. 49, part 1, 1961. pp. 174—178.

² А. М é t r а u x. Ethnology of Easter Island. Honolulu, 1940, p. 272.

³ Th. В а r t h e l. Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift. Hambourg, 1958, SS. 173—199. — В этой работе приводятся четыре текста в «чтении» рапануйца Меторо Тауауре.

Воспроизведения отдельных петроглифов о. Пасхи приводятся в ряде работ исследователей рапануйской культуры последней четверти XIX—начала XX в.⁴ С. Энглерт позднее также изучал не только статуи моаи, но и петроглифы в разных местах острова — на Оронго, Моту-Нуи, в пещерах Ана-Море-Мата-Пуку и др.⁵ Ряд новых наскальных изображений приводится в отчетах Норвежской археологической экспедиции.⁶ Но наиболее полным сводом наскальных изображений и росписи стен и потолков по-прежнему остается работа Лавашери «Петроглифы о. Пасхи».⁷ В этой работе Лавашери привел (в виде фотографий и рисунков) и описал около 300 петроглифов, обнаруженных на о. Пасхи франко-бельгийской экспедицией в 1934—1935 гг. Двигаясь мысленно с юго-запада на северо-восток и далее обратно на юго-запад, Лавашери выделяет 14 различных зон сосредоточения петроглифов (см. карту).

В различных зонах преобладают те или иные петроглифы, например, для зоны IV характерны изображения рыб, черепах, птицы фрегата, реимиры, человеческих личин; в зоне VIII (Ханга-о-Хону) преобладают изображения лодок, крючков, рыб; в зоне XIV (Оронго и Моту-Нуи), центрах религиозной церемонии *тангата ману*, вычесены многочисленные изображения божеств, морских птиц, фантастических существ с птичьими головами. Лавашери отмечает, что в тех районах, где много аху и моаи, мало петроглифов, а в местах, бедных памятниками, много петроглифов (и притом высеченных с большим мастерством).

Интересно, что особенно богаты петроглифами те районы, которые были населены *миру*,⁸ точнее *миру* и их ближайшими соседями: *хамеа*, *раа* и *гаумоана*. На п-ове Поике обнаружено лишь небольшое количество петроглифов.

Такое распределение петроглифов напоминает нам деление территории о. Пасхи между *ханау момоко* и *ханау еене*. Согласно легендам, *ханау момоко* (очевидно, первые переселенцы) занимали западную часть острова (Ханга-о-Тео, Тепеу, Ханга-Роа, Матавери, Винапу, Ваиху), а *ханау еене*, прибывшие позднее, жили

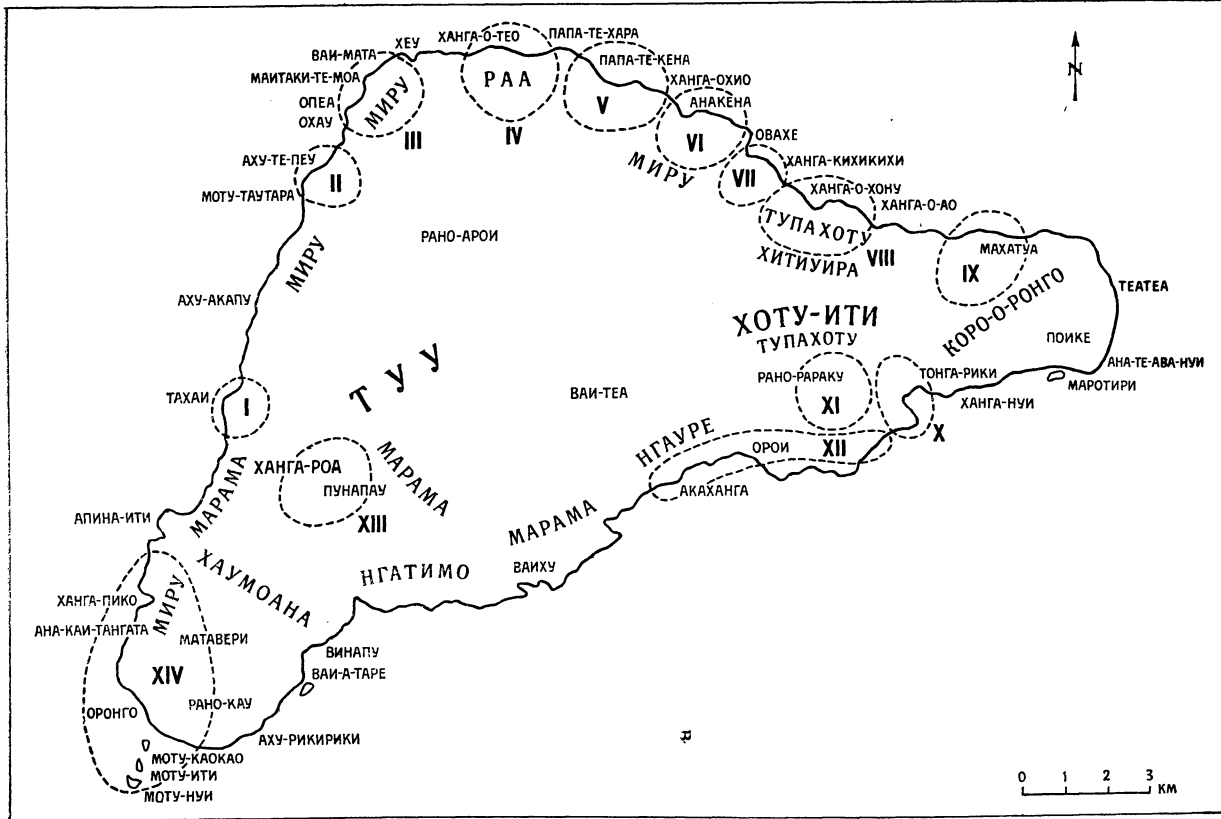
⁴ Geiseler (Kapitänlieutenant). Die Oster-Insel. Eine Stätte prä-historischen Kultur in der Südsee. Berlin, 1883; W. J. Thomson. Te Pito te Henua or Easter Island. «Annual Reports of the Smithsonian Institution for 1889», Washington, 1891, pp. 447—552; C. S. Routledge. The Mystery of Easter Island. London, 1919; J. M. Brown. The Riddle of the Pacific. London, 1924; St. Chauvet. L'île de Pâques et ses mystères. Paris, 1935; A. Métraux, ук. соч.; H. Lavachery. Les Pétroglyphes de l'île de Pâques, tt. I, II. Antwerpen, 1939.

⁵ S. Engler. La Tierra de Hotu Matu'a. Historia. Ethnología y Lengua de la Isla de Pascua. Padre las Casas (Chiele), 1948.

⁶ Th. Heyerdahl, Ed. Ferdon. Reports of the Norwegian Archaeological Expedition to Easter Island and the East Pacific, t. I. Chicago, New York, San Francisco, 1961.

⁷ H. Lavachery, ук. соч.

⁸ Там же, стр. 16.



Карта о. Пасхи с указанием зон сосредоточения петроглифов.

в каменистой части острова, которая тянется от Ханга-Нуи до Поике и далее до Анакены. Через вулкан Рано-Арои в центре острова проходила граница, разделявшая *ханау момоко* и *ханау еее*.⁹ Можно утверждать, следовательно, что петроглифы характерны главным образом для той территории, которая была населена некогда *ханау момоко*.

Многие рапануйские петроглифы представляют собой, по мнению Лавашери, реалистические изображения окружающих предметов.¹⁰ Это, например, высеченные в разных районах, главным образом в местах ловли рыбы, наскальные рисунки маленьких рыб паерати, тунцов, нгу, акул, а также крючков, лодок и т. п. Но в большинстве своем наскальные изображения были не простым воспроизведением животного мира о. Пасхи, а отражением каких-то эпизодов истории: в петроглифике представлена лишь та фауна, которая упоминается в фольклорных памятниках.

В 1770 г. испанский мореплаватель Ф. Гонсалес присоединил о. Пасхи к владениям испанского короля. Церемония присоединения проходила на северо-востоке острова (т. е. на Поике), около «горы с тремя холмами» (вулкан Рано-Параку) в присутствии 800 рапануйцев и команды Гонсалеса. Любопытно, что под договором вожди рапануйцев поставили свои «подписи»-значки,¹¹ более или менее точно совпадающие с теми петроглифами, которые известны нам по воспроизведениям Лавашери. Эти знаки указывали, возможно, на имя или на племенную принадлежность вождей рапануйцев (но они могли быть и простым подражанием подписям европейцев).

Часть петроглифов имеет отношение к празднествам и религиозным церемониям, которые проходили на о. Пасхи. Так, например, на Моту-Нуи имеется большое изображение церемониального весла *ао* (табл. I, 16)¹² длиной 2 м. Весло *ао* (символ будущего человека-птицы) было высечено здесь, видимо, участниками праздника *тангата-ману*, который проходил на Оронго и Моту-Нуи.

Отдельные петроглифы о. Пасхи связаны, очевидно, с мифологией и с экзотерическими версиями рапануйского фольклора, являясь своеобразными иллюстрациями к ним. Остановимся кратко на некоторых из этих петроглифов. В нескольких районах острова сосредоточены изображения человеческих личин: около грота Хеу и Ханга-о-Тео (зона IV), в районе Тонга-Рики (зона X) и на юго-западе в районе Оронго и Моту-Нуи (зона XIV). В боль-

⁹ F. Felbermayr. *Historias y leyendas de la Isla de Pascua*. Valparaiso. 1948, p. 90; M. Bormida. *Algunas luces sobre la penumbrosa historia de Pascua*, Runa IV. Buenos Aires, 1951, p. 12.

¹⁰ H. Lavashery, ук. соч., стр. 9.

¹¹ F. Gonzalez. *The Voyage of... to Easter Island in 1770—1771* (transl. by B. C. Corney). Hakluyt Society, 2 ser., vol. 13. Cambridge, 48.

¹² Все таблицы в статье сделаны худ. А. С. Фатеевым.

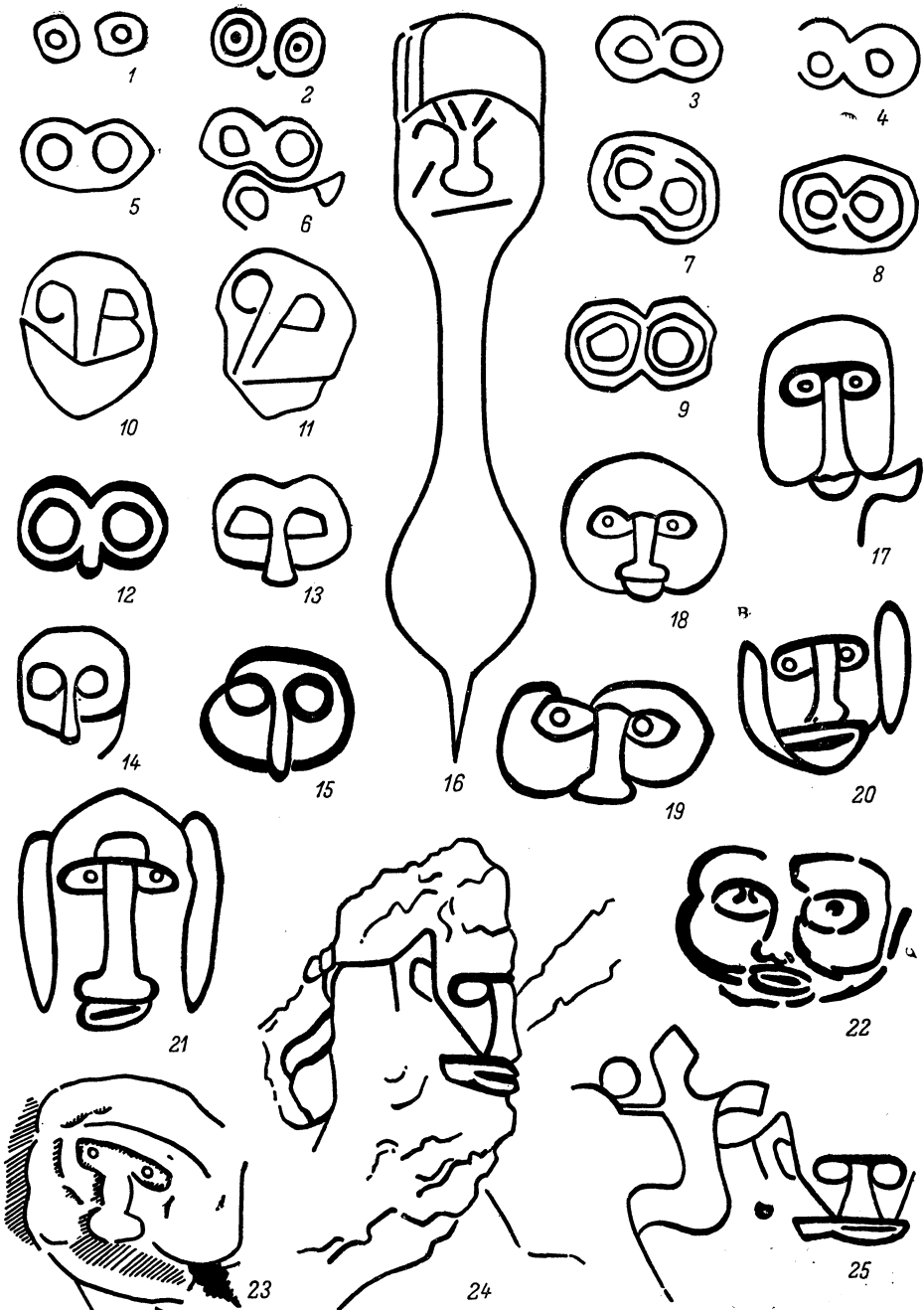


Таблица I. Изображения человеческих личин (1—15, 3—25) и церемониального весла (16).

шинстве случаев это или глаза (разной величины) в виде концентрических линий иногда с точкой-зрачком посредине или сильно стилизованное лицо с глазами, вписанными в более или менее правильный круг, очерчивающий линию скул и надбровных дуг; нос дан двумя почти параллельными или расходящимися несколько книзу линиями. Подобные изображения свойственны главным образом зоне IV (табл. I, 1—15). Вполне возможно, что эти личины являются изображениями человеческого черепа (несмотря на наличие в некоторых случаях зрачка).

Другая группа человеческих личин, несколько отличающаяся от первой, сконцентрирована в Оронго и на Моту-Нуи (табл. I, 17—23). Эти петроглифы вряд ли могут быть связаны с изображением черепа. Перед нами безусловно человеческое лицо (в большинстве случаев без линии скул, характерных для первой группы петроглифов). Глаза, зрачок которых передается точкой или концентрической линией, каждый раз придают лицу особое выражение. Линии носа образуют, расширяясь книзу, ноздри; рот правда обрисован не всегда; иногда изображены длинные уши.

Наскальные изображения человеческого лица связываются в представлении рапануйцев обычно с образом их верховного бога Макемаке, создателя солнца, звезд, луны, земли, человека. Он — создатель о. Пасхи. Ему принадлежит власть над всем в мире.¹³

Согласно представлениям рапануйцев, божество может принимать тот или иной образ. Описанные выше петроглифы отражают явно разнородные мотивы рапануйского фольклора. В известной нам версии одной из легенд Макемаке предстает в образе человека, возникающего из черепа.¹⁴

В Ханга-Нуи около Аху-Тонга-Рики сидела жрица Хиту и следила за черепом, который лежал на скале. Вдруг налетела волна и унесла череп в океан. Жрица бросилась в воду вслед за черепом, но не могла его догнать. Так они вместе доплыли до о. Мотири-Хива, где жил Хауа. Хиту сказала, что она приплыла следом за черепом, который должна была охранять, но Хауа ответил на это:

*Tae xe puoko,
Xe Atua ko Makemake*

Это не череп,
Это бог Макемаке.

Следует особо остановиться на петроглифе 24 (табл. I). Одна из скал Оронго нависает над обрывистым берегом; обращена она в сторону островка Моту-Нуи. Умело используя выступы, трещины, углубления в скале, рапануйцы превратили ее в скульптурную голову, смотрящую на Моту-Нуи. Для нее характерны

¹³ A. Métraux, ук. соч., стр. 314; Geiseler, ук. соч., стр. 31—33; F. Felbermayer. Make-Make, der Beschützer und Helfer. Baessler-Archiv, N. F., Bd. 15 (40), H. 2, p. 240.

¹⁴ См., например: S. Engler, ук. соч., стр. 172—173.

те же черты, что и для других наскальных изображений человеческого лица в этом районе (ср. табл. I, 25, где то же лицо дано в развернутом виде). Обрисовано лишь одно ухо. Высота головы 40 см, ширина 60 см. Скала с высеченной головой служит явным доказательством того, что личины передавали лицо.

Селение Оронго (на склонах вулкана Рано-Кау) и его окрестности были центром религиозной церемонии, связанной с избранием *тангата ману*. Праздник начинался в Мата-Верн у подножья Рано-Кау весной, когда морские птицы *ману тара* (*Sterna lunata*, *Sterna fuscata* и др.) начинают гнездиться на скалах. Оспаривать честь быть названным *тангата ману* могли лишь вожди *мата* (*мата* условно переводится «племя»). Однако непосредственными участниками соревнований были *гопу ману*, слуги вождей *мата*. Вождь *мата тоа*, слуге которого удавалось стать обладателем первого яйца *ману тара*, объявлялся на этот год *тангата ману*. Затем начиналось триумфальное шествие: вновь избранный *тангата ману* в сопровождении ликующей толпы направлялся вдоль берега к вулкану Рано-Параку, где он обычно проводил год под строгим табу.

По мнению Метро и Энглерта,¹⁵ первоначально празднества носили чисто религиозный характер. Выборы нового *тангата ману* могли, думается, знаменовать также начало нового охотничьего сезона и рыбной ловли. Впоследствии, в период острых военных столкновений между *мата*, соревнования приняли социальную окраску. *Мата*, к которому принадлежал новый *тангата ману*, становится фактическим правителем острова.

Около каменных хижин Оронго, главным образом на юго-востоке, на скалах высечены рельефные изображения фантастических существ с птичьей головой (в большинстве случаев с головой птицы фрегата). Это так называемые *тангата ману*. Исследователи насчитали на о. Пасхи около 150 подобных изображений, большая часть которых сосредоточена именно здесь, в Оронго (табл. II, 1—7). Обычно изображения даются в профиль, голова повернута влево или вправо; высечены изображения с учетом шероховатостей на поверхности скал: фигуры *тангата ману* даны то в горизонтальной, то в вертикальной плоскости (головой вверх или вниз). В других районах о. Пасхи рельефные изображения не зарегистрированы. В Полинезии техника рельефа имеет вообще небольшое распространение. Помимо о. Пасхи, рельефные изображения широко распространены только на Маркизских островах. Несколько рельефных изображений обнаружено также в Новой Зеландии, на Гавайских островах.¹⁶

Точных сведений относительно значения этого столь частого петроглифа Оронго нет. Рапануйцы утверждают, что наскальный

¹⁵ Там же, стр. 172—176; А. М é т р а у х, ук. соч., стр. 333.

¹⁶ А. М é т р а у х. 1) ук. соч., стр. 270—272; 2) Relief Carving on Stone in Polynesia. «Ethnos», 1937, 5, pp. 340—343.

рисунок *тангата ману* изображает верховное божество Макемаке. Большинство исследователей придерживается того же мнения.¹⁷ Думается, однако, что фигура *тангата ману*, высеченная на скалах Оронго, была своеобразным синтезом религиозных и мифических представлений разных групп переселенцев.

Вполне возможно, что в ранний период истории о. Пасхи (IV—XI вв.) появился культ птиц, связанный с прилетом и гнездованием крачки *ману тара*, считавшейся священной птицей Макемаке.¹⁸

Согласно Гейзелеру,¹⁹ у главного бога рапануйского пантеона было еще одно имя *на ману тара*, восходящее, очевидно, к более раннему [*тангата*] *на ману тара* — «человек или хозяин *ману тара*».

Возникновение культа птицы рапануйский фольклор связывает с именем Макемаке. Вот о чем рассказывает экзотерическая версия одного из мифов.²⁰

Макемаке был один. Однажды он взял калекасу с водой и стал смотреть в нее. В воде он увидел свое отражение и приветствовал его. В этот момент на его плечо села птица, и Макемаке испугался, увидев в воде странное существо с клювом, крыльями и перьями. Он взял тень и птицу и соединил их вместе.

Создавая изображения человекоподобного существа с птичьей головой на плитах и скалах Оронго, рапануйские мастера, несомненно, имели в виду этот мифический образ.

Есть основания предполагать, что средний период истории о. Пасхи ознаменовался прибытием новых переселенцев. Верховным божеством одной из групп их был, видимо, полинезийский бог войны Оро, священной птицей которого на островах Таити, например, считался фрегат *омахе* (*Fregata minor*). Если для одной из построек (структура № 1), возведенной в Оронго в первый период, характерны изображения глаз и лица Макемаке, то в архитектурных комплексах среднего периода преобладают петроглифы, изображающие человекоподобное существо с клювом фрегата. Это приводит нас к мысли, что для среднего периода истории о. Пасхи было характерным перешлетение двух культов — культа бога Макемаке (и его птицы *ману тара*) и культа бога

¹⁷ C. S. Routledge, ук. соч., стр. 263; A. Métraux, ук. соч., стр. 314; S. Engler, ук. соч., стр. 174, 190—191; Th. Heuerdahl, Ed. Ferdon, ук. соч., стр. 250—254.

¹⁸ В других местах Полинезии этот бог известен под именем Тане, на островах Таити, например, священной птицей Тане тоже считалась крачка (*пире теа*, *пире ури*); см., например: Т. Непгу. Ancient Tahiti. «Bernice P. Bishop Museum», Bull. 48, Honolulu, 1928, pp. 387—388. В советской и зарубежной этнографической литературе *ману тара*, как и крачка *пире*, некто называются «морскими ласточками».

¹⁹ Geiseler, ук. соч., стр. 16.

²⁰ См., например: E. Engler, ук. соч., стр. 162.

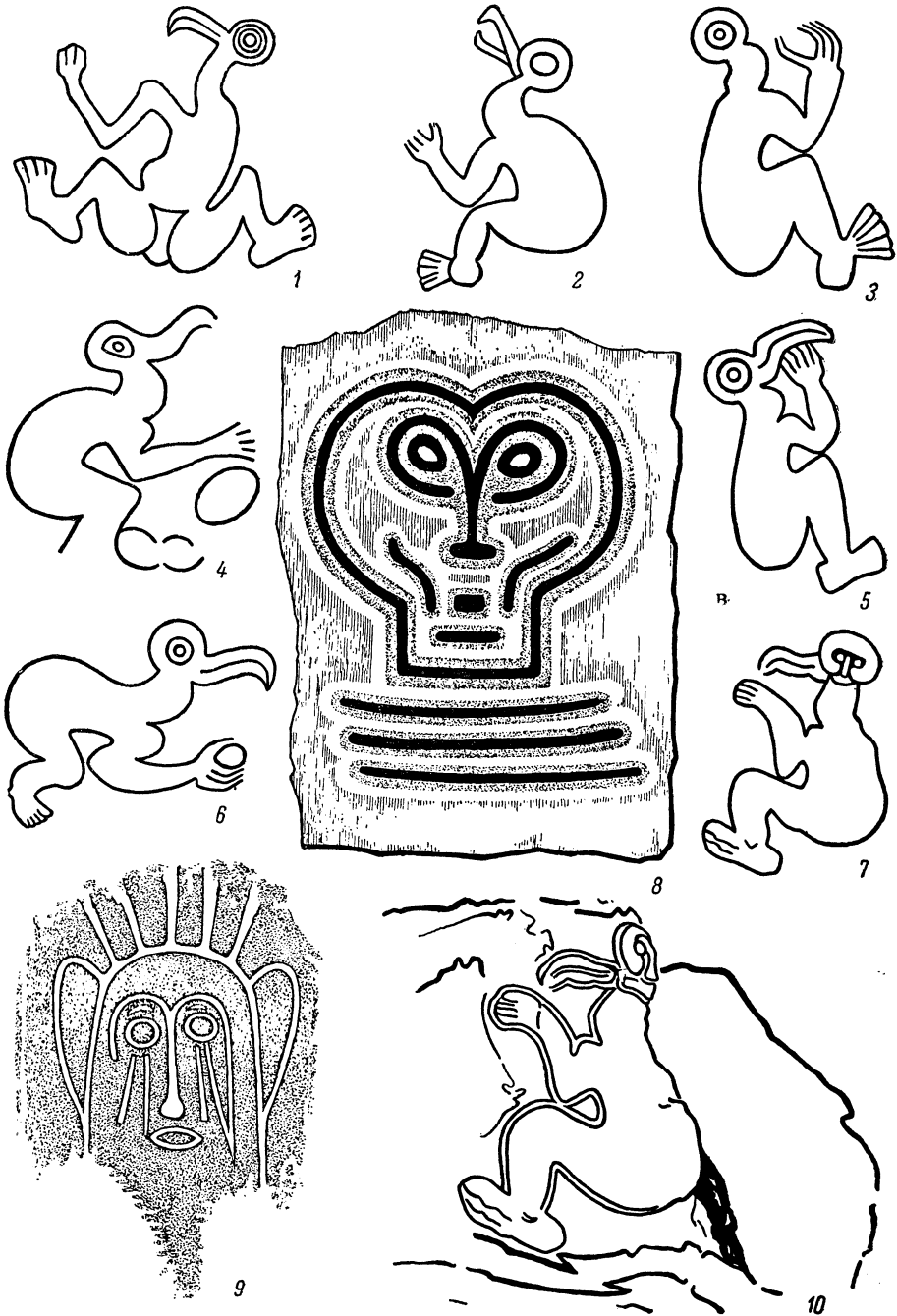


Таблица II. Изображения *тангата ману* (1—6) и *рапануйских божеств* (7—10).

Оро, эмблемой которого считалась, видимо, птица фрегат (*Fregata minor*).

Отметим кстати, что изображения крачек, фрегатов и буревестников с трубчатым носом часты и в рапануйской иероглифике.

Особенности культа птиц объясняются по-разному. Бальфур,²¹ например, считает, что древний (меланезийский) культ фрегата был вытеснен позднее культом *ману тара*. Гейне-Гельдерн²² объясняет раздвоение культа птиц существованием двух фратрий у рапануйцев. Имеющиеся материалы говорят, однако, о сложном культе верховных божеств разных миграционных волн.

Петроглифы *тангата ману*, появившиеся на плитах и скалах Оронго в средний период, были, видимо, изображением не только Макемаке, но и бога Оро. Как в самой религиозной церемонии, так и в наскальных изображениях переплелись черты культа того и другого божества. Для большинства этих петроглифов характерна голова с клювом птицы фрегата, в некоторых же случаях клюв напоминает, по мнению Лавешери, клюв крачек (*Sula dactylatra*, *Sterna fuscata*, *Anous stolidis* и др.), которые массой гнездятся на Моту-Нуи. Некоторые из высеченных на скалах Оронго *тангата ману* держат в руке яйцо (очевидно, крачки), которое, согласно Гейзелеру, является эмблемой Макемаке.

Благодаря переплетению различных черт наскальное изображение было образом одинаково понятным и близким разным группам переселенцев.²³

Вот еще одно подтверждение того, что Оронго было местом культа разных богов.

В хижине Таура-Ранга²⁴ (согласно Норвежской экспедиции в хижине R-13²⁵) находилась некогда Моаи Хоа Хакананаиа,²⁶ небольшая красивая статуя из твердого камня. В 1869 г. она была вывезена Пальмером в Англию и ныне стоит в Британском музее. Статуя эта посвящалась Макемаке; только она была тесно связана с культом птицы *ману тара* и избранием *тангата ману*.

В восточной же части комплекса «В» Гейзелер обнаружил изображение бога Ореорео (табл. II, 8), которое выполнено на каменной плите красной, белой и черной минеральной краской. В других местах Полинезии божество с таким именем не зареги-

²¹ H. Balfour. Some Ethnological Suggestions in Regard to Easter Island, or Rapanui Folklore. «Folk-Lore», vol. XXXVIII, 1917.

²² R. Heine-Geldern. Politische Zerteilung, Exogamie und Kriegsursachen auf der Osterinsel. «Ethnologica», N. F., Bd. 2, Köln, p. 250.

²³ H. Lavachery, ук. соч., стр. 93; A. Métraux. Ethnology of Easter Island, p. 314.

²⁴ S. Engler, ук. соч., стр. 174.

²⁵ Th. Heuerdahl, Ed. Ferdon, ук. соч., fig. 137.

²⁶ Название статуи Хоа Хакананаиа может быть истолковано так: «Друг, смотрящий на нас» (сп. рап. *hoa* — «друг»; таит. *papa* — «смотреть», маор. *papa* — «смотреть!», бровь, *hakanana* — «поднимать брови»).

стрировано. Вполне вероятно, что это эпитет одного из рапануйских богов (может быть, Оро). «Ореорео» (такая лексема в рапануйском языке, правда, не зарегистрирована)²⁷ могло означать первоначально или буревестника, или близкую к нему по образу жизни птицу (например, фрегата, священную птицу Оро).

Особое внимание Лавашери обращает на петроглиф (табл. II, 10), где голова фрегата заменена человеческой личиной, подобной тем, что так часто встречаются в гроте Хеу. Вряд ли здесь речь может идти о случайном наложении одного мотива на другой. Как предполагает Лавашери, сначала было высечено лицо, а затем сразу же дорисовано человекоподобное тело и клюв птицы. Тело, клюв и лицо сделаны одной рукой и с одинаковой тщательностью.²⁸ С этим петроглифом сходно изображение (табл. II, 7). Указанные петроглифы обнаружены в комплексе «С», относящемся к концу среднего периода.

Можно предположить, что после того как одна из поздних групп переселенцев (фигурирующая в фольклоре под названием ханау еепе) была истреблена, появилась необходимость подчеркнуть, что наскальные рисунки человекоподобного существа являются изображением именно бога Макемаке (а не Оро). Отсюда становится более понятным смысл появившихся в средний период петроглифов *тангата ману* с лицом Макемаке. В качестве названия петроглифа закрепился видоизмененный в средний период эпитет Макемаке: *тангата ману*²⁹ (ср. *тангата на ману тара*). Слово *тара*³⁰ (обозначающее, видимо, один из видов крачек) было опущено.

В зоне XIV (Оронго и Моту-Нуи), помимо личин Макемаке, зарегистрированы изображения еще одного мифического персонажа (так называемого «плачущего» бога). Одно из этих изображений (табл. II, 9; высота его 50 см, ширина 60 см) выполнено минеральной краской на потолке пещеры островка Моту-Нуи. Это лицо божества с круглыми скорбными глазами, вниз от которых идут линии (по две на каждой щеке), символизирующие слезы. На голове божества головной убор из перьев, переданный расходящимися веерообразными линиями.

По словам информаторов, это бог Хиро. В полинезийском пантеоне Хиро — бог тьмы и покровитель воров. На о. Пасхи он стал богом дождя (у полинезийцев других островов богом

²⁷ В маорийском языке есть термин *reoro*, которым обозначается один из буревестников (*Garrodia hercis*).

²⁸ Н. Л а в а ш е р у, ук. соч., стр. 72.

²⁹ Принятый перевод этого сочетания как «человек-птица» неверен; сочетание двух слов в такой комбинации следует рассматривать не как определяемое слово и приложение к нему, а как определяемое и определение, выраженное существительным без предлога. Можно привести в качестве примера сходной конструкции хотя бы такое сочетание: «*казуи нанаи*», что означает «паутина» (дословно «ткань паука»).

³⁰ В маорийском языке *tara* означает птицу *Sterna striata*.

плодородия и дождя считался Ронго³¹). Согласно рапануйской мифологии, дождь — это длинные слезы Хиро. В известной нам песне — заклинании поется об этом так:³²

<i>Э те уа матаваи роа а Хиро е</i>	О дождь, длинные слезы Хиро!
<i>Ка хоа маи кое ки raro</i>	Лейся вниз,
<i>Ка реи маи кое ки raro</i>	Падай вниз!
<i>Э те уа матаваи роа а Хиро е.</i>	О дождь, длинные слезы Хиро!

Герой одной из легенд Уре а Ваи а Нухе, изобретатель костяных крючков, спрятавшись в пещере около Ханга-Пико (недалеко от Оронго) пел песню.³³

<i>Уа мата тахи</i>	Первая капля дождя —
<i>Ука Акоа.</i>	Девушка Акоа.
<i>Уа мата руа</i>	Вторая капля дождя —
<i>Ука Акоа.</i>	Девушка Акоа.
<i>Уа мата тору</i>	Третья капля дождя —
<i>Ука Акоа.</i>	Девушка Акоа.

Эти шесть строк являются, очевидно, продолжением песни о Хиро, записанной Метро. Уре не случайно поет здесь песню о дожде. Видимо, юго-западный угол острова (Оронго) был тем районом, где жрецы и *арики паки* вызывали дождь во время засухи. Именно здесь английская исследовательница Раутледж обнаружила плиты с изображением ритуального весла с лицом плачущего бога.³⁴

Рапануйцам был известен и Танга Роа, считавшийся почти повсеместно в Полинезии владыкой океана и богом-покровителем рыболовов. Согласно экзотерической версии одной из легенд (известной нам, к сожалению, лишь в английском переводе), Танга Роа приплыл на о. Пасхи в образе тюленя с человеческим лицом.³⁵ В начале мифа он назван именем одного из главных богов Мангаревы Танга Роа Меа (Танга Роа Красный).³⁶

В двух рапануйских легендах, записанных Фельбермайером, также говорится о божестве-покровителе рыболовов. Его имя Меа Кахи.³⁷ Вполне возможно, что в разных памятниках речь идет об одном и том же божестве — Танга Роа Меа Кахи (которое переводится Красный Танга Роа Тунец).

Согласно представлениям полинезийцев, божества их имели священных животных, образ которых они могли время от времени

³¹ См., например: С. Е. S. H a n d y. Polynesian Religion. «Bernice P. Bishop Museum», Bull. 348, Honolulu, 1927, p. 102.

³² А. М é t r a u x. Ethnology of Easter Island, p. 330.

³³ Там же, стр. 364.

³⁴ С. S. R o u t l e d g e, ук. соч., стр. 262.

³⁵ А. М é t r a u x. Ethnology of Easter Island, pp. 310—311.

³⁶ А. И. З о л о т а р е в. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, стр. 128—129; Народы Австралии и Океании. Серия «Народы мира». Под ред. С. П. Толстова. М., 1956, стр. 628—629.

³⁷ F. F e l b e r m a y e r, ук. соч., стр. 40, 75.

принимать. Так, например, на островах Таити священным животным Танга Роа был кит.³⁸ На о. Пасхи таким животным был, видимо, *кахи* — тунец (*Thynnus Pellammys*), который в большом количестве водится в прибрежных водах. Этим, возможно, объясняется то, что в разных местах острова высечены на скалах изображения тунца (табл. III, 1—7).

Изображение рыбы *кахи*, сходное с петроглифами, встречается и в иероглифических текстах о. Пасхи. В некоторых случаях, думается, в этих текстах около знака *кахи* может стоять имя Танга Роа. В рапануйской легенде, как отмечено было выше, Танга Роа принимает образ тюленя (тюлени около о. Пасхи не встречаются). Это объясняется, видимо, влиянием фольклорных традиций других полинезийцев или некоторыми неточностями перевода. В маорийском языке, например, *kakahi* — «кит, дельфин», в фигуральном смысле «вождь, глава»; *kahi tea* — «дельфин».

Ряд изображений и петроглифов о. Пасхи так или иначе связывается, думается, с рапануйскими легендами.

В одном из гротов островка Моту-Нуи, например, Лавашери обнаружил два рисунка (они даны рядом) полинезийских лодок (табл. III, 8, 9). Изображения лодок высечены здесь, видимо, не случайно. Именно сюда, согласно одной легендарной версии, к Моту-Нуи (по другим версиям — к Оронго), подошли лодки первых поселенцев о. Пасхи под предводительством Хоту-Матуа.³⁹ Как рассказывают рапануйцы, первые поселенцы подошли к юго-западному побережью необитаемого острова на двух больших ладьях без мачт, с высоким носом, изогнутым, как шея лебедя, и такой же кормой.⁴⁰

Изображение лодок в гроте Моту-Нуи очень близко к этому описанию. Нос одной из лодок (табл. III, 9) украшает человеческое лицо, подобное упоминавшимся ранее. Это же лицо, но в предельно стилизованном виде (рисунок может быть недокончен), изображено и на другой лодке. Появление человеческого лица в виде роств на рисунках полинезийских лодок служит явным доказательством того, что широко распространенный петроглиф о. Пасхи (лицо с большими глазами) изображает бога Макемаке. Из легенд мы узнаем, что Макемаке указал на существующий где-то в океане необитаемый остров. Узнав об этом, Хоту-Матуа решил отыскать неведомый остров и поселиться там. Макемаке обещал Хоту Матуа свою помощь и покровительство за то, что тот всегда был верен ему.⁴¹

³⁸ Т. Ненгу, ук. соч., стр. 338.

³⁹ См., например: S. Engler, ук. соч., стр. 25; F. Felbermauer, ук. соч., стр. 9.

⁴⁰ А. Мэтраух. Ethnology of Easter Island, p. 61.

⁴¹ F. Felbermauer, ук. соч., стр. 9.

Прежде чем отправиться в путь, Хоту Матуа послал на остров шестерых юношей, чтобы они нашли удобную для высадки бухту. Эти «разведчики» высадились на юго-западном побережье, около Оронго, и двинулись на юго-восток; обогнув Поике, они добрались до Анакены. Здесь увидели черепаху, которая спала на песке, и попытались поймать ее, но это им не удалось. Черепаха смертельно ранила одного из них и быстро вернулась на Хиву.

Рассказ об этом появился в рапануйском фольклоре, видимо, как воспоминание о новых переселенцах (после прибытия Хоту Матуа) и о возникшем культе Оро (на островах Таити черепаха является священным животным этого бога).⁴² Недаром в этой легенде говорится о том, что черепаха, которую встретили юноши, это «дух», приплывший следом за ними.⁴³

Возможно, что именно как воспоминание об этом загадочном эпизоде рапануйского фольклора на скале близ Анакены (зона IV) высечена огромная черепаха (табл. III, 12; высота 60 см, ширина 50 см).

Изображения морских черепах около Рано-Параку (табл. III, 10, 11, 13) связаны, видимо, с иными легендарными эпизодами, с иными экзотерическими памятниками. Не зная или сознательно скрывая причины разрушения статуй *моаи*, рапануйцы объясняют падение их особой силой *мана* колдуна или колдуньи.⁴⁴

В каменоломне Рано-Параку работали двое мастеров-резчиков *моаи*. Пищу им готовила какая-то женщина. Однажды они пошли ловить рыбу, но за целый день поймали только одну рыбку. Когда стемнело, один из них забросил сеть в последний раз и вдруг поймал сказочную черепаху Ура-Парапе-Нуи. Каждый рапануец стремился поймать эту черепаху: считалось, что, съев ее мясо, человек приобретает долголетие, мудрость и все радости жизни. Резчики быстро убили черепаху, разделили ее на две части и, сварив в очаге *уму*, съели, не оставив ни кусочка. Когда утром пришла женщина-стряпуха, она увидела панцирь и спросила: «А где моя доля?» — «Тебе ничего нет», — ответили резчики. Женщина пришла в ярость и крикнула статуям, чтобы они упали. *Моаи*, стоявшие на каменных платформах-аху, упали.⁴⁵

Аху Тонга-Рики (недалеко от древней каменоломни рапануйцев), действительно, одна из самых разрушенных на острове. Все 15 *моаи* аху были когда-то (вероятно, во время войны *ханау момоко* и *ханау еене*) сброшены.

Остановимся еще на одном петроглифе о. Пасхи (табл. III, 14; изображение дано в развертку). Это три полуфантастические фигуры (высота 70 см, длина 140 см), высеченные на круглом базаль-

⁴² P. E t o g u, ук. соч., стр. 175—176.

⁴³ S. E n g l e r t, ук. соч., стр. 25.

⁴⁴ См., например, F. F e l b e r m a y e r, ук. соч., стр. 60.

⁴⁵ Черепаха как священное животное Оро играла, видимо, большую роль в религии поздних переселенцев о. Пасхи.

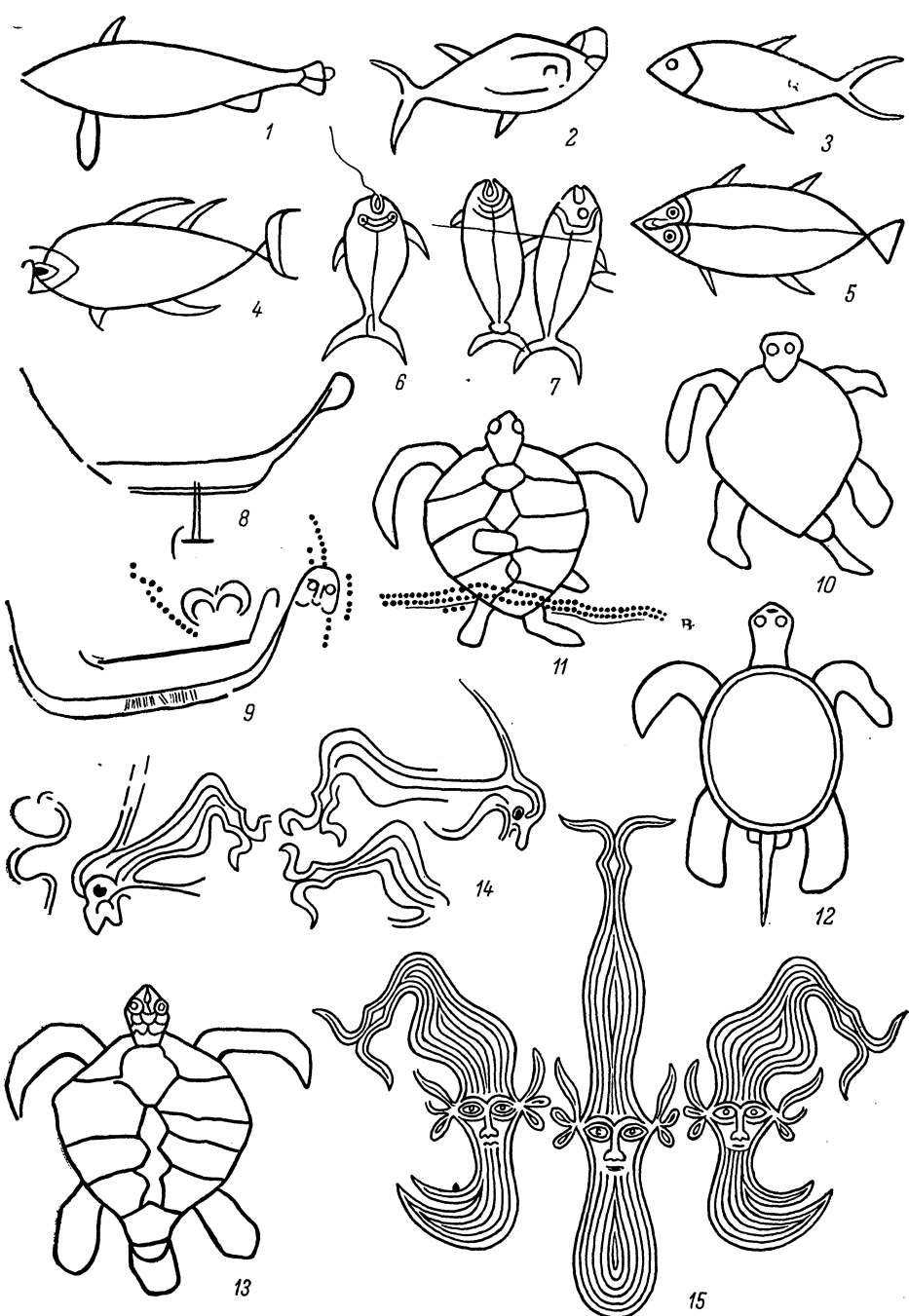


Таблица III. Изображения рыб (1—7), лодок (8, 9), черепах (10—13) и полуфантастических фигур (14—15).

товом валуне у входа в каменную хижину деревни около Аху-Тонга-Рики. По мнению Лавашери, это изображение крачек с «атрофированными» крыльями.⁴⁶ Можно, однако, утверждать, что эти же три фигуры вырезаны (правда, в фас, а не в профиль) на голове деревянной фигурки *моаи миро* из коллекции МАЭ. Согласно описанию Н. А. Бутинова и Л. Г. Розиной,⁴⁷ на голове *моаи* «изображены три миниатюрных лица с длинными бородами и извивающимися шевелюрами». Орнамент этот датируется безусловно более поздним временем (примерно XVIII в.), чем наскальный рисунок.

В качестве предположения можно сказать, что данный петроглиф изображает трех жрецов-*тухунга*. Легенды о *тухунга*, правда, не зарегистрированы исследователями, нам известна лишь одна песенка, в которой упоминается жрец-*тухунга*. Но в генеалогиях Жоссана и Томсона среди имен арики приводятся титулы трех *тухунга*: *тухунга нуи*, *тухунга роа*, *тухунга маракана(у)*.⁴⁸

В иероглифических текстах зарегистрирована лигатура из трех знаков, изображающих человека. Толкуя эту лигатуру, рапануец Меторо тоже называет титулы этих трех жрецов: «три человека, *тухунга нуи*, *тухунга роа*, *тухунга маракана*».⁴⁹

Археологические раскопки последних лет показали большое сходство культуры о. Пасхи с культурой Маркизских островов, той базой, откуда в начале нашей эры двинулись в Восточную Полинезию первые миграционные волны.⁵⁰

Петроглифы маркизцев являются вариантами тех декоративных мотивов, которые встречаются в Полинезии и Меланезии. То же можно сказать и о наскальных рисунках о. Пасхи, имеющих наибольшее сходство именно с Маркизской петроглифической.

В заключение следует отметить, что рассматриваемые петроглифы о. Пасхи обнаруживают явную генетическую связь с петроглифами других частей Океании, являясь одновременно исходным материалом рапануйской иероглифики. А это безусловно противоречит американской гипотезе заселения о. Пасхи.

⁴⁶ Н. Лавашери, ук. соч., стр. 51—52.

⁴⁷ Н. А. Бутинов и Л. Г. Розина. Коллекция с о. Пасхи в собраниях Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР. Сб. МАЭ, т. XVIII, стр. 312—313.

⁴⁸ S. Engler, ук. соч., стр. 11.

⁴⁹ Th. Barthel, ук. соч., стр. 193.

⁵⁰ По последним данным, Маркизские острова заселены выходцами из Западной Полинезии. См., например: K. B. Emory, Y. Sinoto. Pré-histoire de la Polynésie. «Journal de la Société des Américanistes», t. XX, № 20, Paris, 1964; R. S. Suggs. The Archeology of Nuku Hiva, Marquesas Islands, French Polynesia.

МИФ И СКАЗКА

Строгое различие мифа и сказки имеет большое значение, теоретическое и практическое. Теоретически — это вопрос о соотношении первобытной синкретической идеологии (а на более поздней стадии — религиозной идеологии) с искусством. Сказка обычно трактуется как явление чисто художественное, а в мифе неразличимы элементы бессознательно-поэтические, зачатки религиозных и донаучных представлений, часто имеются следы связи с ритуалами. Практически очень важно разграничение мифа и сказки в архаической культуре, поскольку «первобытные» сказки еще сами не отпочковались окончательно от мифов и мифологизированных «быличек», к которым восходит в конечном счете их жанровый генезис. На трудность такого разграничения в рамках первобытного фольклора не раз указывали крупнейшие знатоки мифологии американских индейцев, например, такие как Ф. Боас и С. Томпсон. С. Томпсон считает миф в принципе разновидностью сказки.¹ Некоторые, наоборот, склонны все первобытные сказки называть мифами.² Спорадически, в качестве компромисса появляется термин «мифологические сказки».³ При издании подобных текстов терминологический разницей очень велик. Он отражает как факт реальной близости мифов и архаических «сказок», так и путаницу в самой науке.

Следует отметить, что не только в первобытном фольклоре происходит смешение мифа и сказки. Такое смешение имеется и

¹ См., например: S. Thompson. Myth and Folk-Tale. «Journal of American Folklore», No 270, 1955.

² См., например, сборник статей о фольклоре культурно-отсталых народов под общим названием «The Anthropologist Looks at Myth» (Austin—London, 1966). См. нашу рецензию на эту книгу: «Советская этнография», 1967, № 1.

³ См., например: Мифологические сказки и исторические предания энцев. Записи, введение и комментарии Б. О. Долгих. Изд. АН СССР, М., 1961.

в древнегреческой традиции, которой принадлежит сам термин «миф». Многие греческие «мифы» можно рассматривать как типичные сказки или исторические предания. Само слово «миф» обозначает рассказ, повествование, басню и т. п.

Следует заметить, что это исходное понимание мифа нельзя считать полностью анахронистическим, ибо мифы несводимы к чистым «представлениям», «объяснениям», воплощению элементарных эмоций, описанию обрядов и т. д. Мифические представления о космосе, социально-родовых отношениях, обычаях, обрядах, формах поведения и т. п., как правило, передаются в виде рассказа о происхождении тех или иных элементов природы, культуры, об установлении обрядов и обычаев. Иными словами, первобытный миф принципиально этиологичен и принципиально повествователен. События давно прошедших времен первотворения оказываются своеобразными «кирпичиками» мироустройства. Поэтому противопоставление мифа и сказки как относящихся к разным сферам — «мировоззрения» и «повествования» — несостоятельно.

За полтора столетия существования науки о фольклоре выдвигались различные конкретные критерии для отделения мифа от сказки. Представители так называемой «мифологической школы» XIX в. различали прежде всего повествования о богах или героях, тематику небесную (до Маннгардта, открывшего земную «низшую» мифологию) или земную. Неомифологи-ритуалисты (Сэнтив, Рэглан и др.) выдвигают на первый план крепость связи с ритуалом. Психолог О. Ранк считает миф откровенным выражением эдипова комплекса, а сказку (возникшую в период упорядоченных семейных отношений) — завуалированным, с вытеснениями и подменами.⁴ Другой психолог Геца Рохайм⁵ сходным образом различает миф и сказку по их отношению к так называемому «Super ego»: мифы созданы с точки зрения «отцов» и рисуют трагически смерть и апофеоз «первоотца», а сказки — с позиции «сыновей», что ведет к подсознательным заменам (демоны — плохие родители!), а также к торжеству эроса и счастливому концу. Популярная на Западе неомифологическая школа в литературоведении (во многом опирающаяся на психоаналитика К. Юнга) имеет тенденцию полностью переносить признаки мифа не только на сказку, но на литературу в целом, стирая таким образом всякие грани. А. Йоллес,⁶ видевший в сказке и мифе «простые формы», непосредственно вырастающие из самого языка, связывал миф с вопросительной формой, а сказку с идеальным уровнем опитатива. Немецкий сказковед Фридрих фон дер Лайен

⁴ Otto Rank. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Wien, 1919.

⁵ Geza Rohaim. Myth and Folk-Tale. «American Imago», 1941.

⁶ A. Yolles. Einfache Formen. Halle/Saale, 1929; 2. Aufl. 1961.

называет сказку «игровой формой» мифа.⁷ Классик американской этнографии Ф. Боас указывал на признаваемую самими аборигенами важность отнесения действия в мифах (в отличие от сказки) к стародавним временам. Американский ученый У. Бэском⁸ противопоставляет миф и сказку по признакам веры (реальность—вымысел), времени и места (определенные—неопределенные), отношения (религиозное—нерелигиозное), особенностям главного героя (нечеловеческий в мифе—как нечеловеческий, так и человеческий в сказке), по обстановке рассказывания. Американский структуралист Алан Дандес видит различия мифа и сказки в коллективном или индивидуальном характере исходной «недостачи» или нарушенного табу в завязке повествования.⁹ Сходный критерий еще ранее выдвигался автором настоящей статьи.¹⁰ Заслуживает внимания, что американские структуралисты А. Дандес и супруги Маранда¹¹ не находят структурных различий между мифом и сказкой, а лидер французских структуралистов К. Леви-Стросс считает, что различие между мифом и сказкой чисто количественное: в сказке ослаблена транспозиция темы (свободнее замены, большая возможность «игры») и сказки сконструированы на основе более слабых противопоставлений (локальное, социальное, моральное, а не космологическое, метафизическое, природное).¹²

Рамки настоящей статьи не позволяют дать систематический обзор различных мнений по интересующему нас вопросу. Да это и не обязательно, так как мы не ставим своей целью выбор одной из приведенных точек зрения.

Мы предлагаем начать не с такого выбора, а, наоборот, с фиксации оптимального набора различительных признаков (большинство из них совпадает с отдельными «точками зрения»). Только после краткого рассмотрения этих признаков как в диахроническом (историческом), так и синхроническом-(систематическом) аспектах мы попытаемся выделить из этого оптимального набора самые коренные, специфические, необходимые черты для различения мифа и сказки, т. е. минимальный набор различительных признаков и его возможные варианты.

⁷ F. von der Leyen. *Mythus und Märchen*. «Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschichte», Göttingen, 1959.

⁸ W. Bascom. *The Forms of Folklore*. «Journal of American Folklore», No 307, 1965, p. 5.

⁹ Alan Dandés. *The Morphology of North American Indian Folktales*. «FF Communications», № 195, Helsinki, 1964.

¹⁰ Е. М. Мелетинский. *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*. М., 1963, стр. 24.

¹¹ K. Königas and P. Maranda. *Structural Models in Folklore*. «Midwest Folklore», vol. 12, 1962.

¹² Claude Lévi-Strauss. *L'analyse morphologique des contes russes*. «International Journal of Slavic Linguistics and Poetics», III, Gravenhage, 1960; ср.: C. Lévi-Strauss. *Les mythologiques*. Paris, 1964—1968.

Примерный оптимальный набор дифференциальных признаков (сказке будет, как правило, конечно, чисто условно соответствовать негативная оценка):

А: I — ритуальность—неритуальность, II — сакральность—несакральность, III — достоверность—недостоверность (или абсолютная достоверность—относительная, допускающая выдумку), IV — этнографически конкретный тип фантазии—условнопоэтический;

Б: V — мифический герой—немифический, VI — мифическое (доисторическое) время действия—сказочное (внеисторическое), VII — наличие этиологизма—его отсутствие (или этиологизм субстанциональный — орнаментальный), VIII — коллективность (космичность) объекта изображения—его индивидуальность.

Различительные признаки группы А соответствуют интерпретации среды, а группы Б соответствуют содержанию самого произведения — его тематике, героям, времени действия, результату действия.

При диахроническом анализе, т. е. при рассмотрении истории, становления сказки, процесса перехода от мифа к сказке, все эти различительные признаки в той или иной мере обнаруживаются как значимые. Не следует забывать о том, что мы исходим из оптимального набора признаков. Наличие или отсутствие некоторых из них не является обязательным свойством мифа или сказки. Но при всех условиях, деритуализация, десакрализация, ослабление строгой веры в истинность мифических «событий», развитие сознательной выдумки, потеря этнографической конкретности, замена мифических героев обыкновенными людьми, мифического времени сказочно-неопределенным, ослабление или потеря этиологизма, перенесение внимания с коллективных судеб на индивидуальные — все это моменты, ступеньки процесса трансформации мифа в сказку.

Трудность изучения трансформации мифа в сказку заключается, в частности, в том, что смена ступеней эволюции идет рука об руку с жанровой дифференциацией из первоначального синкретизма.

До сих пор ведутся споры о том, является ли связь с ритуалом обязательной для мифа. Современные неомифологи, как уже отмечалось, склонны видеть в мифах исключительно отражение обрядов и даже в известном смысле их составную часть. Естественно, что в отрыве мифа от ритуала они усматривают главную предпосылку для превращения мифов в сказки. Эта концепция односторонняя. Даже у австралийцев записаны многочисленные мифы, не имеющие обрядовых эквивалентов и обрядовой основы для своих сюжетов. Э. Станнер показал в своем интересном исследовании «О религии аборигенов»,¹³ что между мифами и обрядами се-

¹³ E. Stanner. On Aboriginal Religion. Melbourne, 1966 (см. также ряд статей в журнале «Oceania» в 1960—1963 гг.).

вероавстралийских племен большей частью обнаруживается внутреннее единство и структурное тождество, но это вовсе не результат происхождения мифа от обряда, что наряду с ритуальными мифами имеются «амифные» ритуалы и «неритуальные» мифы.

В культурах менее архаических, чем австралийская, неритуальных мифов еще больше. Однако для тех мифов, которые все же имеют обрядовую основу и тесно переплетены с ритуалами (являясь их составными частями или обязательным «комментарием» к ним), разрыв непосредственной связи с ритуальной жизнью племени, безусловно, есть первый шаг в сторону сказки.

Следует заметить, что и независимо от живой связи с конкретным обрядовым действием рассказывание мифов в первобытном обществе обставилось известными условиями и запретами в смысле места и времени, рассказчика и аудитории, исходя из веры в магическую силу слова, повествования. Реликты различных запретов такого рода сохраняются очень долго.

Отмена специфических ограничений на рассказывание мифов, допущение в число слушателей «непосвященных» (женщин и детей) невольно влекли изменение установки рассказчика и развитие развлекательного момента. Речь идет о десакрализации — важнейшем стимуле для превращения мифа в сказку. Самый «механизм» десакрализации и его значение отчетливо видны на тех же австралийских примерах. Из тотемических мифов изымается священная информация о мифических маршрутах тотемических предков; зато усиливается внимание к «семейным» отношениям тотемических предков, их ссорам и дракам, ко всякого рода авантурным моментам, по отношению к которым допускается большая свобода варьирования и тем самым выдумки.¹⁴

Десакрализация неизбежно ослабляет веру в достоверность повествования. Она, разумеется, не приводит сразу к сознательной выдумке, к восприятию повествования как «небылицы», но строгая достоверность уступает место нестрогой достоверности, что в свою очередь открывает путь для более свободной и разрешенной выдумки, фантазии рассказчика.

Соотношение сакральности (достоверности) и несакральности (недостоверности) как раз лежит в основе терминологических различий у аборигенов — носителей архаических фольклорных традиций — между двумя категориями повествовательного фольклора. Разумеется, вера в подлинность рассказываемого в принципе возможна и без сакрализации.

С другой стороны, десакрализованный миф — еще не сказка в строго научном понимании. У меланезийцев и полинезийцев в отличие от австралийцев и папуасов большинство популярных

¹⁴ См. подробнее: Е. М е л е т и н с к и й. Повествовательный фольклор австралийцев. В кн.: Л а н г л о - П а р к е р. Австралийские мифы и легенды. М., 1965.

мифов не имеет священного характера, и нет уверенности, что они имели такой характер в прошлом.

Очень характерный признак мифа — отнесение действия к мифическим временам типа австралийского «времени сновидений». Этот признак ярко выступает в фольклоре большинства племенных групп американских индейцев. К представлению о мифическом времени и тотемических предках восходят зачины вроде следующих: «Это было тогда, когда звери были людьми», «Когда жил Ворон и его народ», «Когда земля только что создавалась» и т. п. С полным забвением тотемических верований подобные зачины приобретают иронический оттенок. В развитой сказке их вытесняет зачин, указывающий на неопределенное время и место действия.

«Демифологизация» времени действия тесно связана с «демифологизацией» результата действия, т. е. с отказом от этиологизма, поскольку сам этиологизм неотделим от отнесения действия ко временам первотворения. Этиологизм формализуется в виде определенной мифической концовки. Сама эта концовка по мере потери сюжетом специфически-этиологического смысла превращается в орнаментальный привесок. В такой реликтовой форме она долго сохраняется во многих сказках о животных и лишь постепенно (особенно яркие примеры дает Африка — родина классических сказок о животных) оттесняется дидактической концовкой — «моралью», открывающей путь к басне.

В волшебной сказке этиологические концовки отмирают еще быстрее, уступая место (на последнем этапе) концовкам совершенно иного типа, намекающим на вымышленность, недостоверность повествования. Мифические времена и этиологизм составляют нерасторжимое целое с космическим масштабом мифа и его вниманием к коллективным судьбам племени, субъективно отождествленного с человечеством в целом («настоящими людьми»). Прометеевский благородный пафос не обязателен для мифа, но деяния демиурга (даже если они напоминают по характеру трюки мифологического плута) имеют космическое «коллективное» значение; это добывание света, огня, пресной воды и т. д., т. е. первоначальное происхождение, космогонический процесс. По мере движения от мифа к сказке сужается «масштаб», интерес переносится на личную судьбу героя. В волшебной сказке похищение огня, теряя космический характер, совершается героем для зажигания его собственного очага; поиски целебной воды — для извлечения от слепоты отца героя; в африканских сказках о животных Заяц хитростью пытается приспособить для себя лично колодец с пресной водой, вырытый всеми другими зверьми. Вообще следует заметить, что эгоистическая жадность трикстера — очень яркое выражение потери «прометеевского» смысла деяний культурного героя. Навязчивый мотив сказок о животных — разрушение дружбы двух зверей из-за коварства. Впрочем, и «альтруистический» благородный герой волшебной сказки, добывающий живую воду и чудес-

ные предметы, спасающий своего больного отца или похищенных змеем царевен, действует в интересах довольно узкого круга (своя семейная община, отец, тесть, царь и т. д.) и по своему также противостоит «космизму», «коллективизму», «этиологизму» мифа. Дегероизация мифического героя за счет превращения его в мифологического плута конкурирует с демифологизацией героя при сохранении его «серьезности» и «альтруизма», распространяющегося, впрочем, как сказано, на весьма узкий круг.

Сказочные герои в фольклоре коренного населения Америки, Океании и т. п. уже не полубоги — демиурги, хотя (в порядке идеализации) могут еще иметь божественных родителей или более далеких предков, сохранять тотемические реликтовые черты (сын или зять Солнца у североамериканских индейцев, потомок спустившейся с неба колдуньи — Тафаки и его род в Полинезии и т. д.). Высокое «мифическое» происхождение в форме чудесного рождения сказочного героя можно встретить и в европейских сказках. Однако там гораздо чаще «высокое» происхождение имеет социальные формы («царевич»). В процессе демифологизации, по-видимому, сыграло свою роль взаимодействие традиции собственно мифологического повествования и всякого рода «быличек», центральными персонажами которых с самого начала были обыкновенные люди, порой безвестные и даже безымянные. Демифологизация героя в сказке дополняется часто нарочитым выдвиганием в качестве героя социально-обездоленного, гонимого и униженного представителя семьи, рода, селения. Таковы многочисленные бедные сироты в фольклоре меланезийцев, горных тибето-бирманских племен, эскимосов, палеазиатов, североамериканских индейцев и др. Их обижают жены дяди (Меланезия), сородичи и соседи (Северная Америка) и т. д., а духи становятся на их защиту. Аналогичны запечники, золушки, младшие братья и падчерицы из европейской сказки. Сказочный герой лишается тех магических сил, которыми по самой своей природе обладает герой мифический. Он эти силы должен приобрести в результате инициации, шаманского искусства, особого покровительства духов. На более поздней стадии чудесные силы вообще как бы отрываются от героя и действуют в значительной мере вместо него.

Формирование классической формы волшебной сказки завершилось далеко за историческими пределами первобытнообщинного строя, в обществе, гораздо более развитом. Предпосылкой был упадок мифологического мировоззрения, которое «превратилось» теперь в поэтическую форму волшебной сказки. Это и был окончательный разрыв синкретической связи с мифом. Очень существенным моментом формирования классической формы волшебной сказки является отрыв сказочной фантастики от конкретных «племенных» верований, создание весьма условной поэтической мифологии сказки. Мифические существа, например, в русской сказке иные, чем в русской же «быличке», отражающей сохранив-

щиеся в определенной среде суеверия. Условный характер сказочной фантастики сочетается с откровенной установкой на вымысел в отличие не только от бытующих одновременно «быличек», но и от первобытных, еще синкретических форм сказки. Классическая волшебная сказка отлична от мифа и не полностью отпочковавшейся от него первобытной сказки, и структурно.

Первобытный миф представляет собой серию «потерь» и «приобретений», связываемых деяниями мифических героев (например: было темно, культурный герой Ворон пробил небесную твердь и брызнул свет, или он похитил мячи — небесные и т. п.), а классическая волшебная сказка дает сложную ступенчатую иерархическую структуру, основу которой составляет противопоставление предварительного и основного испытания. В результате предварительного испытания (проверка свойств героя, знания им правил поведения, его доброты и т. д.) герой получает от «дарителя» (термин В. Я. Проппа¹⁵) лишь чудесное средство, с помощью которого он в основном испытании — подвиге — достигает важнейшей сказочной цели — ликвидации первоначальной потери, беды, «недостачи». Очень часто за основным испытанием следует дополнительное испытание — на идентификацию: герой должен доказать, что именно он совершил подвиг, а не соперники-самозванцы, так же «подмененная» или «забытая» невеста должна показать свою истинность. В результате герой награждается царевной и половиной царства.

Структура первобытного мифа (и сказки), в которой все деяния (испытания) героя равноправны, где нет противопоставления средства и цели, может рассматриваться как некая метаструктура по отношению к классической волшебной сказке. В классической волшебной сказке на развалинах мифологического «космоса» твердо очерчивается «микрокосм» в виде сказочной семьи как арены конфликтов социального характера. Конфликты эти разрешаются вмешательством в личные судьбы чудесных лиц и предметов из мира условной сказочной мифологии. Если в мифе большую роль играла тема инициации героя, а жёнитба выступала только как средство социальной «коммуникации» и добывания магических и экономических «благ», то в сказке женитьба — конечная цель и важнейшая ценность. Благодаря женитьбе герой приобретает более высокий социальный статус и таким образом «преодолеывает» коллизию, возникающую на «семейном» уровне.

Такова в кратчайшем описании картина развития от мифа к сказке. Характер этого движения, его механизмы ясны. Дистанция между классическим первобытным мифом и классической волшебной сказкой очень велика.

На практике, однако, часто трудно судить, является ли тот, или иной фольклорный «текст» еще мифом или уже сказкой.

¹⁵ В. Я. Пропп. Мифология сказки. Л., 1928. Изд. 2-е. М., 1969.

Трудности эти особенно бросаются в глаза при синхронном рассмотрении «текстов» в рамках фольклора того или иного архаического общества. Как уже указывалось, аборигены сами иногда весьма определенно выделяют в повествовательном фольклоре две категории (преимущественно по признаку «сакральность — несакральность»), только весьма условно сопоставимые с «мифом» или «сказкой» (например, *адаох* и *малеск* — у индейцев-цимшиан, *хвенохо* и *хехо* — у дагомейцев фон, *пыныл* и *лымныл* — у чукчей и т. д. и т. п.). Но весьма сходные произведения могут различными племенными группами оцениваться по-разному. Особенно сильны колебания в отношении сказаний о трикстерах в тех случаях, когда они являются одновременно и серьезными творцами. Североамериканские индейцы большей частью отличают анекдотические проделки Ворона, Порки и т. п. от их же серьезных деяний. Рассказывать о трюках прожорливого Ворона можно без ограничения времени, места, аудитории. Но вот у дагомейцев рассказы о проделках похотливого трикстера Легба рассматриваются как *хвенохо* («мифы»), поскольку Легба связан с пантеоном высших богов, а проделки прожорливого трикстера Ио — как *хехо* («сказки»). Эта неустойчивость, как уже отмечено, объясняется тем, что трикстеры, при всей их «карнавальности», часто продолжают мыслиться мифологическими персонажами. Родственные отношения «высоких» сказочных героев с богами тоже порой приводят к разнобою в классификациях аборигенов. Кроме того, деление на две основные группы по принципу сакральности и достоверности часто приводит к объединению вместе с мифами исторических преданий (у тех же дагомейцев или чукчей) и выключению из мифов десакрализованных этиологических рассказов. Далеко не всегда ясен характер этиологизма, трудно определить, в какой мере он связан с самим ядром сюжета, а в какой — орнаментален. Поэтическая биография иного чисто мифологического героя порой так разрастается и обогащается сказочными деталями, что интерес повествования целиком прикован к его личной «судьбе» (например, в популярных сказаниях о «детстве» мифического героя и его взаимоотношениях с не признающим его небесным отцом, о его любовных связях и т. д.), а не к этиологическим результатам его деяний. Специфические трудности и недоразумения для исследователя возникают иногда при знакомстве с записями текстов, в которых фигурируют различные приключения героев, но из текста не всегда видно, что собственно это за герои — мифические предки (например, «дема» у папуасов маринд-аним) или современные люди. Как уже отмечалось, между первобытным мифом и первобытной сказкой нет структурных различий, «потери» и «приобретения» могут иметь и коллективно-космический (в мифе) и индивидуальный (в сказке) характер.

Таким образом, если в диахроническом аспекте различия между мифом и сказкой очевидны, особенно при сравнении исто-

рически крайних форм (первобытного мифа и классической волшебной или даже «животной» сказки), то в синхроническом плане эти различия гораздо более зыбки из-за «текучести» восприятия «текста» самими носителями фольклора и из-за обилия промежуточных случаев. Конечно, наличие таких промежуточных случаев в принципе не исключает отчетливой классификации, но дело в том, что синкретизм мифа и сказки в действительности остался неопределенным в рамках архаического фольклора культурно-отсталых народностей. И мы имеем дело не только с колебаниями в распределении по «жанрам», но и с тем, что многие «тексты» представляют собой и миф и сказку, совмещают частично функции и того и другого, например, одновременно объясняют детали космогенеза и санкционируют какой-то ритуал, демонстрируют последствия нарушения табу, развлекают комическими выходками мифологического плута, восхищаются находчивостью и могуществом героя, вызывая известное «сопереживание» его судьбе и т. д.

Необходимо разработать методiku анализа первобытных мифов-сказок сразу в разных аспектах, в особенности в сопоставлении «синтагматики» повествования и глубинной этнографической «парадигматики» (с использованием оригинальных научных исканий Леви-Стросса и его школы).

В заключение необходимо, исходя из вышеприведенных соображений, выделить минимальный набор различительных признаков мифа и сказки.

Ритуальные ограничения и сакральность несомненно характерны для мифа, но миф остается мифом и в десакрализованном состоянии, как показывают этиологические мифы и циклы культурных героев, например, в фольклоре Океании. Типично, но не обязательно указание на доисторические времена и на этиологический результат в «зачинах» и «концовках». Все это скорее сигнализирует о мифологическом характере повествования, чем выражает его сущность. Сущность наиболее отчетливо выражается субстациональным характером этиологизма и неотделимым от него космически-коллективным пафосом мифического деяния и, само собой разумеется, достоверностью. Мифологичность самих персонажей не определяет суть жанра. Мы можем себе легко представить «сказочные» приключения, приписанные мифическому персонажу. Тем не менее включение сказочного сюжета в цикл мифического персонажа вынуждает нас рассматривать такое повествование по крайней мере в двух планах — не только как сказку, но и как миф. Таким образом, минимальный набор различительных признаков включает из предложенного ранее списка прежде всего III, VII, VIII.

Б. Н. ПУТИЛОВ

СЛАВЯНСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНИ О СВАТОВСТВЕ

Исследованиями последнего времени установлено, что в народном эпическом творчестве исключительно важное место занимают темы героического сватовства. Факт этот получил глубокое разъяснение с точки зрения истории и идеалов народного эпоса.¹ Изучение эпических песен о сватовстве, как теперь совершенно ясно, может во многом способствовать уяснению ряда проблем генезиса и исторического развития народного эпоса, раскрытию многих загадок эпического творчества и выявлению сложных связей этого творчества с действительностью.

В русском былинном эпосе и в южнославянском юнацко-гайдуцком эпосе сюжеты о сватовстве также составляют один из самых заметных разделов. В южнославянском репертуаре их так много, что они с трудом поддаются учету.²

При всем многообразии конкретного содержания и при всей разнохарактерности этих песен, которые возникали на различных этапах истории эпического творчества и жили в течение многих

¹ См. об этом особенно: В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Изд. 2, исправленное. М., 1958; В. М. Жирмунский. 1) Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. Изд. АН СССР, М., 1960; 2) Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.—Л., 1962; 3) Вступит. статья и примеч. к кн.: А. Хойслер. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960; Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. Изд. АН СССР, М., 1963.

² Из работ, посвященных славянской эпике о сватовстве, назову здесь: А. Лобода. Русские былины о сватовстве. Киев, 1904; В. Я. Пропп. Русский героический эпос, стр. 87—178; Т. Frings und M. Braun. Brautwerbung, Teil I. Leipzig, 1947; Б. Крстић. Женидба човека вилом. «Прилози проучавању народне поезије», 1937, св. 1; Р. Меденица. Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у народној епизи. Београд, 1965; М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893—1896.】

столетий и которые отражают специфику национальной эпики в ее исторической динамике, — при всем том былины о сватовстве, с одной стороны, и юнацкие и гайдуцкие песни о сватовстве, — с другой, соотносятся между собой в целом ряде весьма существенных моментов. Речь должна идти не просто о множестве сюжетных и иных параллелей и аналогий, совпадений, иные из которых часто видны невооруженным глазом, а иные могут быть установлены лишь аналитическим путем, но о наличии в русском и южнославянском эпосе о сватовстве элементов, которые и для того и для другого являются структурообразующими и которые в различных сочетаниях и вариациях складываются в коррелятивные системы. Понятно, что прежде всего необходимо выделить и систематизировать те общие элементы, которые лежат в основе сюжетики славянских эпических песен о сватовстве и во многом определяют их художественную структуру.

1. Эпический герой женится не дома, он отправляется за невестой в другую землю или в другой город (либо даже в другой мир). В абсолютном большинстве эпические песни о сватовстве имеют своей основой повествование о свадебной поездке героя.

2. Эпический герой ищет и находит *суженую*, т. е. предназначенную ему невесту. В былинах и юнацких песнях мотив суженой предстает уже как пережиточный, чаще всего он присутствует в них как слабый сюжетный след и нередко может быть выявлен лишь сравнительным путем. Тем не менее даже в скрытом виде этот мотив сохраняет свою важную сюжетообразующую функцию. Все известные нам невесты богатырей — Дуная, Михаила Потыка, Ивана Годиновича, Садка, Соловья Будимировича, Михаила Козарина, Добрыни — их суженые, предназначенные, и брак с ними — счастливый или трагический удел героев. Предназначенность и возникающие отсюда коллизии во многом определяют сюжетное развитие соответствующих былин.

То же самое, хотя и не в столь универсальной форме, относится к эпосу юнацкому. Здесь нередко действуют уже законы и мотивировки романтической эпики: герой влюбляется с первого взгляда, не желает и думать о другой и т. д. За этими поздними формами кроется, однако, все тот же мотив предназначенности.

3. Эпическая невеста принадлежит, как правило, другой земле, другому миру, с которыми эпический герой находится чаще всего во враждебных отношениях. Обычно невеста — дочь чужеземца, в юнацких песнях она родом из латинской или турецкой земли, в былинах — из земли литовской и т. п. Борьба за невесту нередко выливается в столкновение враждебных национальных и государственных сил («Дунай», «Женитьба Ивана Црноевича», «Марко Кралевич и невеста из Задара», «Янко и королева из Леджяна», «Женитьба Душана» и др.).

Невеста сама может воплощать чуждый эпическому герою мир, чаще всего — мир фантастический. Славянскому эпосу известны

невесты — мифологические девы (вилы в юнацких песнях; Настасья Лебедь белая в былине о Михайле Потыке, девушка из подводного царства в былине о Садко), невесты-богатырши (девы-поленицы в былинах о Дунае, о Добрыне, Джидовка-девка в песнях о Марке Кралевиче), невесты, причастные к колдовскому ремеслу (Маринка в былине «Добрыня и Маринка», отчасти — невеста Ивана Годиновича, Анна в юнацкой песне о Джюре Смедеревце).

Две основные сюжетные коллизии определяют характер песен этого рода: либо герой стремится покорить и укротить чудесную невесту, лишает ее фантастических свойств и приобщает к человеческому миру и к миру своему, национальному и домашнему (былины о женитьбе Добрыни; отчасти — за вычетом трагического финала — о женитьбе Дуная; некоторые юнацкие песни о женитьбе на виле); либо герой ведет борьбу и р о т и в невесты, стремится во что бы то ни стало избежать предназначенного брака, грозящего ему утратой привычных человеческих, национальных, семейных связей (примеры таких сюжетов «антисватовства» дают песни о Марке Кралевиче и Джидовке-девке, отчасти — былина о Садко; следы той же темы — в былинах о Михайле Потыке и Иване Годиновиче).

Кроме невесты из далекой земли или невесты из иного мира, славянский эпос знает также тип невесты (суженой) — сестры жениха. В ряде южнославянских песен и в былинах (а также в балладах) сюжетную основу или второй сюжетный план составляют истории о том, как эпический герой — в желании своем осуществить брак с предназначенной ему девушкой, с суженой, — едва не женится на собственной сестре (песни о женитьбе Марка Кралевича, об освобождении Марком Кралевичем девушки из неволи, былина о Михайле Козарине, исторические баллады о татарском и турецком полоне).³

В изображении невесты, в ее типовых характеристиках, в мотивах ее поведения южнославянская и русская эпика также обнаруживает много общего. Отмечу здесь, например, такой момент: в эпосе часто рассказывается, что невеста растет укрытой от посторонних глаз, взаперти за многими замками, не видя ни людей, ни солнца.

4. Эпическая свадебная поездка жениха или свата в сопровождении одного помощника либо целого свадебного посольства — устойчивая для славянской эпики тема, разработка которой знает несколько типовых вариаций. Для русского эпоса преимущест-

³ См. об этом подробнее: Б. Н. П у т л о в. 1) Юнацкая песня «Марко находит сестру» в версиях с Хорватского Приморья и островов и былина о Козарине. «Рад XI-ог Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Новом Винодолском», Загреб, 1964; 2) Исторические корни и генезис славянских баллад об ивнесте. Доклад для VII МКАЭН. Изд. «Наука», М., 1964; 3) Славянская историческая баллада. Изд. «Наука», М.—Л., 1965.

венно характерна коллизия, когда происходит прямое столкновение сватов с окружением невесты, с будущим тестем и его свитой и когда невесту увозят силой, пренебрегая принятыми обрядовыми нормами. В одних случаях это делает богатырь, и тогда сюжет строится как повествование о его подвиге («Дунай», «Иван Гоудинович»); в других случаях это делает враг, и тогда главным в повествовании становятся мотивы спасения невесты, борьбы с похитителями, мщения им и т. д. («Идолище сватается к племяннице князя Владимира», «Царь Соломан и Василий Окулович», «Князь Роман и Марья Юрьевна»). Южнославянские песни также знают ситуации этого типа («Марко Кралевиц и невеста из Задара», «Янко и королева из Леджяна», «Женитьба Ивана Црноевича» и др.). Здесь, однако, господствующим оказывается тип повествования, включающий брачные испытания жениха. Сюжетно это строится обычно таким образом: тесть настаивает на том, чтобы жених не приводил с собой в составе свадебной свиты определенных лиц; это, так сказать, персоны *non grata*. Как правило, это близкие родственники жениха по матери. Все же одному из них удается тайно проникнуть в свиту. Жениху в доме невесты предъявляются в качестве условий брака требования: он должен вступить в поединок с воином из стана тестя; он должен пройти испытания, например, перескочить через трех коней, на спинах которых поставлены огненные мечи, или прострелить из лука сквозь кольцо, либо угадать свою невесту среди трех девушек — всех на одно лицо и одинаково одетых. Все эти трудные задачи осуществляет тот самый персонаж, который был объявлен тестем как нежелательное лицо. Перед нами — специфический герой эпоса, «помощник в сватовстве», хорошо известный по эпическим памятникам многих народов. В южнославянских песнях этот персонаж не обладает какими-либо магическими или фантастическими качествами: его способности, по-эпически гиперболизированные, связаны с его профессией и воинским воспитанием («Женитьба Душана», «Женитьба Джурджа Смедеревца», «Марко Кралевиц на свадьбе Янка Сибинянина» и многие другие).

Кроме сюжетов этого рода, в южнославянской эпике есть сюжеты, в которых невеста предлагает жениху или нескольким претендентам трудные, чаще всего сказочного характера задачи («Филип Маджарин, Огнянчо детенце и Русена-девушка», «Позолоченный цветок», «Женитьба Марияна, племянника Марка Кралевица» и др.).

В русском эпосе есть архаический сюжет, где герой сам должен пройти испытания, которые представляют собой несомненный след брачных испытаний, — это былина о Садко. Садко разгадывает загадку, которую предлагает ему морской царь — его предугазанный тесть; он же показывает искусство игры на гусях; морскому царю он приносит дары; наконец, угадывает среди нескольких девушек свою невесту-суженую.

«Трудную задачу жениха» выполняет в другой былине Соловей Будимирович: за одну ночь он строит необыкновенной красоты терема.

5. Существенным моментом многих эпических песен о сватовстве является борьба жениха (либо чаще его помощника) с другим претендентом на невесту или с соперником. Типовой оказывается ситуация, в которой эта борьба происходит на обратном пути свадебного посольства. Невесту везут в новый дом, и по пути неудачливый претендент пытается отбить ее; это может быть иногда и лицо из свиты тестя, но чаще — это именно «второй» жених. В былине об Иване Гоудиновиче он представляет враждебную Руси землю. В южнославянских песнях «второй» жених чаще всего Арапин — типовой эпический враг, персонаж, соединяющий черты чудовища и чужеземного насильника. Невесту охраняет и в борьбу с Арапином вступает деверь — один из типовых и архаических персонажей эпоса о сватовстве. Согласно эпическому подтексту, который может быть раскрыт сравнительным анализом, деверь, обычно «случайно» избираемый на эту роль женихом, — это тот единственный герой, удел которого — уничтожить в поединке противника жениха («Марко Кралевич и змей», «Крали Марко и три наречницы», «Тимишварин Гуро, Марко Кралевич, дете Голомеше и Арапин», «Милошюнак и дете Голомеше»).

6. К сюжетообразующим мотивам южнославянской эпики относится мотив кума и деверя как заместителей жениха, претендующих на то, чтобы фактически занять его место («Женитьба Мата Сремца», «Женитьба Марка Кралевича», «Женитьба Бега Любовича»).

7. В южнославянских эпических песнях достаточно широко, а в русских былинах преимущественно в виде сюжетных следов и традиционных реминисценций встречаются мотивы похищения невесты силой, увоза ее тайно, хитростью, мотивы жениха-соблазнителя и т. п. («Дунай», «Алеша Попович и сестра Петровичей», «Женитьба Тодора из Сталача», «Женитьба Ивана Будимлии», «Марко похищает невесту»).

8. Должен быть отмечен мотив самопросватывания невесты. В качестве сюжетообразующего он выступает в былине о Соловье Будимировиче, где инициативу девушки в браке можно объяснить, раскрыв эпический подтекст всей коллизии: Завава Путятишна узнает в Соловье Будимировиче своего суженого, который успешно выполнил положенную ему как жениху трудную свадебную задачу — воздвиг за одну ночь терем.

* * *

Выделенные мотивы, типовые коллизии и образы, конечно, не исчерпывают запаса структурообразующих элементов, лежащих в основе богатой и разнообразной сюжетики славянского эпоса.

о сватовстве и повторяющихся здесь во множестве вариаций и модификаций. Но именно они принадлежат, безусловно, к числу основных, наиболее значительных и, можно сказать, отправных для эпического творчества о сватовстве. Все они, если брать их в их типовом значении, как инвариантные модели, содержатся и в виде отдельных элементов, и в комплексах, в системах — в архаической эпике и в памятниках эпоса феодальной эпохи многих народов.

Любой из представленных выше элементов славянской эпики может быть не просто сопоставлен с аналогичными элементами в архаических или классических памятниках эпоса различных народов, но и, что особенно важно, соотнесен с ними по принципу типологической преемственности.

Можно утверждать, что все выделенные структурообразующие элементы выросли и получили развитие уже в архаической эпике, которая в своем формировании в известной степени опиралась на традиции фольклора первобытного общества.⁴ Здесь сложились основные черты той эпической модели, которую затем мы обнаруживаем в былинах и в юнацких песнях о сватовстве. Здесь эта модель не осталась, разумеется, неизменной, она и в целом, и в отдельных слагаемых подверглась дальнейшей разработке, трансформации, отрицанию.

Славянские эпические песни о сватовстве в своих основных особенностях соответствуют общему типологическому уровню славянского героического эпоса — это по преимуществу повествования героико-исторического типа. События, изображаемые в этих песнях, разворачиваются в границах эпического пространства, которое дано здесь как пространство реально-историческое. В эти события вовлечены персонажи, которые принадлежат эпической истории славянских государств, иногда — персонажи, за которыми стоят реальные прототипы (царь Душан, например). Коллизии сватовства соединяются здесь с коллизиями политическими, а иногда сами прямо приобретают политический смысл. Походы за невестой в некоторых песнях перерастают в походы против исторических врагов ранних славянских государств.

В песнях о сватовстве можно иногда отражение типовых отношений и брачных норм, характерных для феодального общества. Пышные свадебные процессии и пиры, рыцарские поединки и военные игры, неожиданно вспыхивающие ссоры с кровавыми развязками — все это заставляет вспомнить характерные черты «высокого» феодального быта. С другой стороны, мотивы поисков невесты, приготовления к сватовству, отношений в семье героя, коллизий между невестой и матерью жениха окрашиваются впечатлениями, идущими от повседневного крестьянского быта.

При всем том живые подробности, отражающие бытовые отношения и обрядовые нормы средневековья и нового времени, равно

⁴ См.: Е. М. Мелетинский. Первобытное наследие в архаических эпосах. Доклад для VII МКАЭН. Изд. «Наука», М., 1964.

как и принципиальная сторона этих отношений и норм, не стали структурообразующими элементами и нашли свое место в славянском эпосе преимущественно внутри повествовательного фона. Традиции более ранней эпики оказались значительно сильнее и продуктивнее, и именно они дали те модели, по которым складывались былины и юнацкие песни о сватовстве, нам известные. Эта ранняя эпика ощущается во всех тех структурообразующих элементах, которые были выделены выше, она дает себя знать в виде различных сюжетных следов, архаических пережитков, трансформаций. Многочисленные сюжетные загадки, с которыми приходится встречаться в славянских эпических песнях о сватовстве, получают разъяснение при сопоставлении с аналогиями из архаической эпики, где соответствующие эпизоды и ситуации предстают в развернутых, мотивированных формах.

Ключ к пониманию генезиса и природы классических моделей славянского эпоса о сватовстве дают материалы типологически ранних памятников эпического творчества — якутских олонхо, богатырских поэм алтайцев, бурят, так называемых богатырских сказок народов Крайнего Севера.⁵ Структурообразующие элементы в этих ранних эпических памятниках вырастали путем обобщения — в формах эпического архаического сознания — реальных отношений, норм, историко-бытовых институтов родового строя и представлений о мире и о человеке, этому строю соответствовавших. Для правильного уяснения связей между эпосом и действительностью, для установления историко-бытовых основ и обнаружения историко-бытовых субстратов в эпосе очень важно подчеркнуть, что характер художественных обобщений был обусловлен спецификой эпического сознания: впечатления действительности, явления быта и истории предстают в эпосе не в натуральных формах самой жизни, но в формах, прошедших поэтическую, фантастическую обработку в рамках уже имевшейся эпической традиции.

Установлено, что важнейший сюжетообразующий для эпоса о сватовстве мотив выбора невесты за пределами бытового микромира героя, а подчас и за пределами микромира человеческого, отражает отношения экзогамии. Но лишь в редких случаях мы можем говорить о более или менее эмпирическом воспроизведении экзогамных брачных норм. Преобладает же и является сюжетообразующим передача этих норм в фантастическом прелом-

⁵ Кроме названных выше работ В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, см. И. В. Пухов. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. Изд. АН СССР, М., 1962; Л. В. Гребнев. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960; Эпические песни ненцев. Составитель, автор вступит. статьи и комментарий З. Н. Куприянова. Изд. «Наука», М., 1965; Н. Я. Никифоров. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина. Омск, 1915; Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. «Советская этнография», 1949, № 1.

лении, в соединении со сказочно-эпическими и мифологическими представлениями об «иных» мирах, населенных «иными» существами.

По вероятному предположению Е. М. Мелетинского, в поэтическом образе «суженой» обобщились представления о «классе жен», о том роде, откуда род, к которому принадлежит герой, брал по экзогамной традиции жен.⁶ Дистанция между эпической невестой из экзогамного рода и эпической суженой (в юнацких песнях ее обычно зовут «приликой», в былинах — «супротивницей»), конечно, огромна, но сравнительный анализ показывает преемственную связь между ними.

Исследователи полагают, что сказания об амазонках, о богатырских девах, которые ищут своих героев-суженых и становятся их женами, лишь будучи побеждены ими в поединках, — все эти эпические образы и ситуации, в виде различных переживаний и следов сохранившиеся в славянском эпосе и широко представленные в более раннем эпическом творчестве, восходят в конечном счете также к реальным историко-бытовым институтам.⁷

Мотивы брачных испытаний жениха, почти обязательные в ранних памятниках эпического творчества и сохранившие свою популярность в славянском эпосе, также должны быть возведены к брачным обычаям, заключавшим реальные испытания женихов в силе, ловкости, уме и известным по этнографическим данным и полубогатырским свидетельствам, а частично сохранившимся у некоторых народов в виде игр-состязаний.⁸

Эпические мотивы, в которых фигурирует помощник жениха в сватовстве и в которых иногда возникает коллизия между заместителем жениха и самим женихом, имеют также явное историко-бытовое обоснование.⁹

Специфика отношений между эпосом и реальной действительностью состоит, между прочим, в том, что явление быта, чтобы стать сюжетообразующим и структурообразующим элементом, должно обнаружить свою, так сказать, конфликтную сущность. На примере эпических эпизодов с заместителем жениха эта особенность эпического творчества предстает довольно отчетливо. Деверь, этот представитель родового коллектива при женихе, может особенно не привлекать внимания творцов эпоса, пока он в привычных для них обстоятельствах исполняет свои обрядовые обязанности и при этом осуществляет предоставленные ему бы-

⁶ Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса, стр. 266.

⁷ См.: М. О. Косвен. Амазонки. История легенды. «Советская этнография», 1947, №№ 2—3.

⁸ См.: В. М. Жирмунский. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка, стр. 220—226.

⁹ См. об этом во вступительной статье В. М. Жирмунского к кн.: А. Хойслер. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах, стр. 44.

товой традицией права на невесту. Он оказывается участником эпической коллизии в новых бытовых условиях, когда прежние нормы и традиционные обязанности и права входят в противоречие с новыми отношениями и понятиями. Тогда деверь из законного заместителя жениха превращается в коварного нарушителя его доверия, в его противника, и тогда возникают острые и драматические коллизии — подобные тем, какие играют такую большую роль в сюжете «Нибелунгов» или в юнацких песнях о девере, отнимающем невесту у законного жениха.

Сравнительное рассмотрение ранних эпических памятников о героическом сватовстве дает нам необходимую перспективу для понимания истории славянских эпических циклов на ту же тему.

Модели, о которых шла речь, не могли прийти в славянскую эпiku откуда-то извне. Не могли они явиться сюда и целиком из сказки. Пародная сказка, возможно, лишь оказала некоторое влияние и отразилась в относительно поздних сюжетах вроде былины о Подсолнечном царстве или юнацкой песни о Соколе-женихе.¹⁰

Перед нами прежде всего — результат закономерного преемственного развития более ранних эпических систем, по характеру своему соответствующих известной нам архаической эпике других народов.

в

Для эпического творчества классического периода, т. е. для героико-исторической эпике, к которой относится основной состав славянской эпической поэзии, предшествующие традиции эпического творчества имеют исключительное значение. Классический героический эпос может быть создан и может получить настоящее развитие лишь с опорой на типологически и исторически предшествующий ему эпический материал. Этот последний подвергается переработке и творческому усвоению и обогащается новым историческим и художественным опытом. В новых условиях и на новом этапе эпического творчества старые эпические модели обнаруживают свою продуктивность и жизненные возможности благодаря тому, что они представляют собой необычайно емкие художественные формы, в которых отлиты запасы значительных представлений и идеалов народа. Обобщения, добытые народным творчеством на ранних этапах, входят в контакт с новыми фактами и типовыми явлениями народной жизни, происходит синтез старых художественных моделей с новым историко-бытовым материалом, с новым историческим опытом и комплексом народных идеалов, и синтез этот является одним из необходимых условий продолжения эпического творчества и создания новых монументальных эпических обобщений.

¹⁰ См. об этом: А. М. Астахова. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948, стр. 185—187; М. Bošković-Stulli. Slike narodnih bajki u hrvatskosrpskim epskim pjesmama. «Narodna umjetnost», knj. I, str. 32—33.

Э. В. ПОМЕРАНЦЕВА

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И УСТНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

В книге о религиозных верованиях восточных славян С. А. Токарев, отрицая поэтическое начало в народных верованиях, утверждает, что «фольклорный» подход к этим верованиям лишь затемняет, искажает их подлинный характер.¹

Положение это вряд ли может быть безоговорочно принято.

Изучение народных суеверных рассказов и элементов верований в других фольклорных жанрах имеет существенное значение при исследовании религии.

Общеизвестно, что черты древних суеверий, утраченных верований подчас сохраняются как первоисточник в фольклоре. Кроме того, отдельные жанры устной прозы (былички и бывальщины), непосредственно раскрывающие и утверждающие народные поверья, будучи неизменным источником для изучения народных верований, вместе с тем заслуживают внимания как жанр фольклора.

Финский ученый Лаури Хонко убедительно показал, как суеверная национальная коллективная традиция складывается из отдельных меморатов, рассказов об «эмпирическом опыте» — встречах с потусторонним миром самого рассказчика, его родных и соседей.²

Учет народных верований необходим при анализе многих фольклорных образов и сюжетов, при изучении истоков ряда жанров, прежде всего при характеристике повествовательной прозы.

¹ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. Изд. АН СССР, М., 1957, стр. 155.

² Lauri H o n k o. Geisterglaube in Ingermanland. Teil I. «FF Communications», No 185, Helsinki, 1962.

Об этом убедительно говорил на конференции Международного общества по изучению устной прозы, состоявшейся в 1966 г. в Либлице под Прагой, Отто Блэр.³

Народные верования — понятие очень широкое, и их значение для народной поэзии многообразно и велико. В фольклоре отразились различные комплексы этих верований — земледельческие, скотоводческие, промысловые и пр. В нем несомненны черты семейно-родовых, эротических и других суеверий. В народных песнях и сказаниях мы находим в той или другой форме пережитки культа солнца, земли, воды, растений, животных и т. д.

Народные верования отразились в разных жанрах по-разному, в зависимости от особенности того или иного жанра, его направленности, его функции. Леший или черт, к которым обращен заговор, или черт, пытающийся рассорить супругов в бытовой сказке, пасующий перед кузнецом или молотобойцем в рабочих рассказах, или леший, на котором солдат летает в Питер, очень далеки друг от друга,⁴ различно их соотношение с верованием как таковым, и вместе с тем по основному контуру образа они каждый раз все же являются лешим или чертом, т. е. первоначально персонажем народной демонологии.

Общность их объясняется тем, что они в конечном счете генетически восходят к верованию, разница же — степень удаленности от него и всем строем того произведения, в котором они воспроизводятся, живут, его установкой на «быль» или «небыль», его функцией, его внутренней формой, значимость и существо которой были убедительно раскрыты А. В. Чичериным. «Итак, внутренняя форма, — пишет он, — сказывается и в особо характерном для произведения слове и в строе его речи, и в образах, и в идеях, и в главном, все образующем строе произведения в целом. Это смысловая категория, которая разъясняет композицию, предотвращает формалистическое ее понимание».⁵

Именно этой внутренней формой суеверной былички, повествующей со всей серьезностью о волнующей встрече с представителем потустороннего мира, волшебной сказки, упивающейся игрой фантазии, бытового анекдота, шутливо трактующего черта как трикстера, определяется степень близости или отдаленности образа демонологического существа от его первоосновы.

Глубоко различная, а иногда прямо противоположная внутренняя форма разных фольклорных жанров (например, сказки и былички) определяет и разницу трактовки в них одних и тех же демонологических персонажей.

³ Otto B l e h r. The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. «Fabula», 1967, Н. 1—3.

⁴ Lutz R ö h r i c h. Teufelsmärchen und Teufelssagen. «Sagen und ihre Deutung». Göttingen, 1965, SS. 28—58.

⁵ А. В. Ч и ч е р и н. Идеи и стиль. М., 1968, стр. 52.

В настоящей работе рассматривается лишь фольклор об одном из демонических персонажей — о водяном, поскольку его образ, хоть и менее популярный в русском фольклоре, чем образ лешего или домового, отразился в наибольшем количестве жанров, при том различных по своему существу.

Поверья о водяном нашли отражение в различных фольклорных жанрах: в заговоре и пословице, в былине и сказке, в бывальщине и быличке. Они по-разному предстают перед нами, в зависимости от специфики, функциональной направленности и поэтических особенностей того или иного жанра, однако основные черты образа при всем разнообразии воплощения одни и те же, восходят генетически к одним и тем же предпосылкам и определяются древнейшими анимистическими представлениями о всесильной, но часто коварной и злой водной стихии, о водяном как могущественном хозяине рек и озер и повелителе водного царства.

Хозяином водного царства, которого надо задобрить и который безусловно вправе претендовать на почет и уважение, рисуется водяной в пословицах: «Со всякой новой мельницы водяной подать возьмет», «Дедушка водяной — пачальник над водой». Эти формулировки воспринимаются как нечто неслужное, само собой разумеющееся и со временем, как всякая пословица, получают уже не только прямое, но и более широкое иносказательное значение.

Как об опасном недруге говорится о водяном в заговорах: мать поэтическим заклинанием отводит от своего милого дитятки злого водяного и моргунью русалку; ⁶ человек молит силы небесные, чтобы они разогнали нечистых духов: водяного — в воду, лесного — в лес, под скрипучее дерево; ⁷ с просьбой об улове кланяется ему рыбак «до струи воды, до желта песка». ⁸

Водяного царя знает былина. В очерке «К былинам о Садке» Вс. Ф. Миллер указывает на отличия образа былинного морского царя от образа водяного, который живет в народных поверьях. «Наши русские водяные, — пишет он, повторяя характеристику водяного из «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева, — с одутловатым брюхом и опухшим лицом, живущие в омутах, особенно около мельниц, известные пьяницы, посещающие шинки, где пьянствуют и играют в кости (Аф. II. 237, 238), ворующие лошадей и коров и топящие людей, совершенно отличны от былинного морского царя. . .» ⁹

Миллер был абсолютно прав, ощущая какую-то разницу между былинным морским царем и персонажем народной былички и

⁶ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, т. I, кн. 2. СПб., 1844, стр. 19.

⁷ Л. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869, стр. 163.

⁸ Запись С. Я. Дерунова в кн.: Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. Сост. Э. Померанцева и С. Минц. М., 1956, стр. 114—115.

⁹ Вс. Ф. Миллер. Очерки русской народной словесности. т. I. М., 1897, стр. 296—297.

бывальщины. Однако это не давало ему оснований для категорического решения зависимости былинного образа от финского прототипа. Ибо в образах водяных, так же как и леших, домовых, у разных народов явно наблюдаются общие типологические черты, отнюдь не свидетельствующие о заимствовании и не снимающие с каждого из них его национальное своеобразие.

Если рассмотреть те эпизоды в былине, которые связаны с морским царем, и аналогичные эпизоды русских бывальщин и быличек, очевидно, что разница не так уж велика и вряд ли дает основания для утверждения о нерусском генезисе былинного образа морского царя.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что водяной в поверьях и рассказах о нем нередко изображается именно как царь. Так, например, в Тамбовской губернии записан рассказ о том, как водяной «дозором обходит свое царство», перегоняет рыб по своему усмотрению, на зиму уходит в «свое подземное жилище». ¹⁰ В Тульской губернии были известны поверья, что «водяной — главный хозяин, царь в воде». ¹¹ Аналогичные свидетельства отмечены и в известных обобщающих трудах А. Н. Афанасьева, Д. К. Зеленина и Е. Г. Кагарова. Неоднократно в рассказах о водяном упоминаются его палаты, его жены и многочисленные дочери — злые красавицы, подвластные ему русалки и меньшие водяные. Царем над водой и рыбой рисуется водяной и в поверьях белорусов. ¹²

Морской (или водяной, поддонный) царь встречается в былине о Садко в двух, незначительно варьирующихся в исполнении разных сказителей, эпизодах: 1) он внезапно появляется перед Садко, привлеченный его игрой, и награждает его за игру; 2) по принуждению морского царя Садко опускается на морское дно, играет на гусях, царь пляшет под его игру, сватает ему невесту, иногда Садко разрешает спор царя и царицы. Первый эпизод — воздействие на морского царя игры новгородского гусяра — не только не противоречит народным поверьям, но явно связан с ними, вернее даже обусловлен ими. Р. С. Липец справедливо указывает, что игра Садко на гусях связана с обрядами, имевшими цель спускать расположение водяного хозяина, и приводит в доказательство этого обычай поморок петь на море. ¹³ Известен обычай северян сказывалием былин умирять разбушевавшуюся водную стихию. О таких случаях из своей сказительской практики любили рассказывать беломорский рыбак-сказочник М. М. Коргуев и

¹⁰ А. П. Звонков. Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии. «Этнографическое обозрение», 1889, кн. 2, стр. 73—74.

¹¹ А. Колчин. Верования крестьян Тульской губернии. «Этнографическое обозрение», 1899, № 3, стр. 25.

¹² М. В. Довнар-Запольский. Исследования и статьи, т. I. Киев, 1909, стр. 283.

¹³ Былины М. С. Крюковой, т. 2. Записали и комментировали Э. Бородина и Р. Липец. Статья Р. Липец. М., 1941, стр. 744.

пудожский сказитель Ф. А. Конашков. Очевидно, с поверьями о воздействии на водную стихию ритмического сказывания или пения связана былинная концовка: «Синему морю на тишину, добрым людям на послушание».

Братья Б. и Ю. Соколовы в начале века записали в Белозерье бывальщину о том, как сын мельника игрой на балалайке привлекал подводную «барышню».¹⁴ В несколько литературной по своему характеру бывальщине, записанной Д. Н. Садовниковым в Самарском крае, водяной заставляет полюбовника Марины-русалки играть ему на бандуре.¹⁵ П. В. Иванов приводит рассказы о музыканте, который играл водяному, причем замечает, что рассказов о том, как черти завели музыканта, в разных вариантах ходит очень много.¹⁶

Рассказы о музыканте, игравшем водяному, часто связаны, как и в былинке, с эпизодом опускания его в подводное царство. При этом обычно рисуются палаты водяного, иногда белокаменные, его «изумрудный дворец» в бывальщине о Марине-русалке. Иногда же жилище водяного, так же как жилище лешего, рисуется по подобию крестьянской избы. Кстати сказать, таким оно рисуется и в одном былинном варианте: Морской царь лежит на лавке в избе, а при пляске «полами бьет и шубой машет».¹⁷

Опускание Садко на морское дно обычно мотивируется в былинах тем, что морской царь гневается на Садко за то, что он ни разу не платил ему дани. Мотив дани, обязательных приношений водяному известен в промысловом фольклоре, неоднократно отмечался этнографами как характерная черта быта рыбаков, пчеловодов и мельников. Обычай приносить жертву водяному долго сохранялся в быту, и в некоторых местах, правда, в редуцированной полуигровой форме живет и поныне. Жизнеспособность этого обычая — принесение жертвы водяному, «кормление» его, плата за улов или купанье — упоминают буквально все собиратели, работавшие в прибрежных поселениях восточных славян. Обычай эти повсеместно одни и те же и разнятся только в деталях. В одних местах умиловительные дары водяному приносятся весной, в других — осенью, в третьих они связаны с постройкой плотины или мельницы, или же с началом рыболовецкого сезона. Водяному бросают первую пойманную рыбу или часть улова, ки-

¹⁴ Борис и Юрий Соколовы. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, № 28.

¹⁵ Д. Н. Садовников. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884, стр. 388.

¹⁶ П. В. Иванов. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 5, вып. 1, 1893, стр. 64—65.

¹⁷ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 232.

дают в воду табак, льют масло или мед, приносят в жертву бараньи головы, петуха, дохлых животных, даже живых лошадей. Возлияния эти и приношения часто сопровождаются заклинаниями: «На тебе, водяной, табаку, давай мне рыбку».¹⁸ Или: «Вот тебе, дедушка, гостинец на новоселье, люби да жалуй нашу семью».¹⁹ Детали разнятся, но существо обычая везде одно и то же: приносится умиловительная жертва водяному, цель которой — отвести его гнев, обезопасить от его коварства, обеспечить его благосклонность и милости. Ибо водяной, как пишет А. Колчин: «хорош только к тем, кто его обожает да приносит ему в жертву животных и плоды».²⁰

Этим же мотивируется необходимость дани морскому царю и в былине. Почти во всех вариантах былины об этом говорят как о чем-то само собой разумеющемся, не могущем вызвать удивления и остаться непонятым слушателям.

Эпизод опускания музыканта на дно связан в былине с мотивом пляски морского царя под его игру. Пляска морского царя вызывает бурю, волнение морей и рек, гибель кораблей. И этот мотив бури, вызванной пляской морского царя и водяного, известен народным поверьям. А. Н. Афанасьев, например, отмечает: «Известно, — что волнение рек и моря русское предание объясняет пляской водяных».²¹ Е. Г. Кагаров также пишет о том, что водяной «производит бурю, топит людей и корабли».²² С. В. Максимов поэтически рассказывает о том, как «разыгрался и разбушевался однажды водяной».²³

Таким образом, мы видим, что все мотивы былины известны и другим повествовательным жанрам, в частности быличкам и бывальщинам: внезапная встреча (один из самых распространенных мотивов быличек о всех демонологических существах), опускание в подводное царство (распространены рассказы о мельниках, ночующих на дне озера, о музыкантах, играющих подводным чертям, и т. д.), награждение героя водяным царем (уловом, удачей в пчеловодстве и т. д.), пляски водяного, даже описание палат и дочерей водяного царя, женитьба героя в подводном царстве. . . Мотивы эти, лежащие в основу былины, несомненно, к моменту формирования сюжета о Садко были широко распространены в озерной Новгородской Руси, по существу своему двоеверной. На дальнейшем историческом пути былины образ морского царя поддерживался и расцветался этими суеверными рассказами, а также воздействием тех

¹⁸ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 97.

¹⁹ И. П. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 45.

²⁰ А. Колчин. Верования крестьян Тульской губернии, стр. 25.

²¹ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. 1. М., 1865, стр. 328.

²² Е. Г. Кагаров. Религия древних славян. М., 1918, стр. 14.

²³ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 88.

волшебных сказок, которые использовали те же элементы народных поверий. Последнее тем более вероятно, что по существу своему, по характеру соотношения с действительностью, по системе образов былина о Садко — одна из самых «сказочных» былин русского эпоса.

И все же Миллер прав, говоря, что качественно образ морского царя в былине иной, чем в поверьях. Былина — рассказ о старине стародавней, о тех далеких временах, когда богатырь мог один положить силу несметную, когда чудесное питье могло дать огромную силу убогому сидню, когда богатырь мог обернуться туром, когда морской царь мог прийти на помощь бедному гуслиарю. Все это возможно и вероятно для тех далеких времен, о которых идет речь, и не эти чудеса являются зерном повествования, они лишь детали, оттеняющие, дополняющие, обставляющие основную композицию.

В другой несколько тональности, но по существу так же спокойно, с еще большим равнодушием к вопросу достоверности сообщения говорит о демонических существах сказка.

Образ водяного царя в волшебных сказках во многом аналогичен образу Кащея или старика «сам с нозоть, борода с локоть», т. е. является воплощением враждебной положительному герою темной силы сказочного царства.

Образ этот чаще всего связан с сюжетом «Обещанный сын» (Указатель Аарне—Андреева, № 313). Связь его с водной стихией в русских сказках особенно не подчеркивается. Обнаруживается она только в том, что водяной схватывает царя (или купца) в тот момент, когда тот пьет из ручья или колодца, а также и в том, что герой настигает дочь водяного царя при купании.

В волшебной сказке водяной фигурирует в эпизоде встречи с героем, от которого требует заслуженной благодарности, жертвы, в законности которой ни герой и его жена, ни сказочник и его слушатели не сомневаются; он заключает с ним договор, в силу которого купец или царь должен отдать своего сына. Водяной — отец красавицы, которой добивается младший герой и которая помогает ему, как Чернава или дочь подводного царя в былине, бежать из-под власти водяного царя, и вернуться на родину. Водяной-дедушка задает герою невыполнимые задачи, гонится за ним и за своей дочерью во время их чудесного бегства. Однако герои сказки, так же как герой быliny (последний с помощью святого), всегда одерживают над ним верх.

Эта обязательная победа человека над демоническим существом отличает сказку и былину от былички и бывальщины с их склонностью к трагическому исходу столкновения человека с потусторонним миром.

Черты демонического существа, духа природы, в существование которого верит рассказчик, в сказке совершенно утеряны. Водяной в ней, так же как Кащей, как Баба-Яга, как Лихо Одно-

Глазо, — фантастический персонаж, наличие которого естественно для фантастического мира сказки. Ни сказочник, ни его слушатели не допускают возможности увидеть его, этого сказочного водяного-дедушку, в своей реке, стать его жертвой, войти с ним в соглашение. Он страшен, но самая природа этого страха иная, чем выражение страха в быличке, вызванного «действительной» встречей человека с водяным или лешим.

Вместе с тем несколько схематичный сказочный образ водяного-дедушки, так же как образ былинного Морского царя, несомненно опирается на живую и общеизвестную традицию несказочной прозы и поэтому не нуждается в детальной экспозиции.

Качество поэтического вымысла в сказочной былине о Садко и волшебной сказке однородно или, по крайней мере, однотипно. И в том, и в другом случае вопрос достоверности не возникает, он не существует. Морской царь фигурирует как сказочный персонаж, существование которого в том мире, в котором живет герой, столь же естественно, как появление на дне морском Николы Можайского, как женитьба героя на Чернаве или на дочери Водяного царя, как обладание колдовскими чарами, как чудесные превращения. Былина о Садко — былина-сказка, и живет она по законам сказочного мира.

в

Образ поверья входит в данном случае в другую повествовательную систему и в связи с этим видоизменяется, становится иным, несмотря на совпадение основного рисунка образа и отдельных повествовательных мотивов. Его интерпретация рассказчиком и восприятие слушателями качественно иное, чем информация о встрече в быличке или бывальщине.

В сказке и былине образ водяного является второстепенным и не несущим основную фабульную нагрузку сюжета: это сказка о Марфе-царевне, об Иване-купеческом сыне, о Настасье Прекрасной, но не о водяном; это былина о Садко-гуслеаре или Садко-купце новгородском, но не о Морском царе. В отличие от них былички и бывальщины знают водяного как основной персонаж повествования. Персонаж этот интересен и страшен прежде всего тем, что он — жилец потустороннего мира. Смысл повествования — в рассказе о столкновении человека с этим миром. В отличие от былины и сказки, быличка и бывальщина — рассказ о действительном, притом страшном и необъяснимом происшествии. В этой установке на «правду» бывальщина и быличка едины. Основное их отличие — характер информации, которым определяются их стилевые различия. Быличка рассказывает о переживаниях самого рассказчика или хорошо знакомых ему людей, это *Erlebnissbericht*, бывальщина же говорит о действительных, но уже в какой-то мере обобщенных происшествиях. Поэтому и отличен несколько ассортимент их сюжетов и мотивов. Быличка обычно ограничивается сообщением рассказчика о пережитом им страшном случае: он увидел лохматку, который при его приближении скрылся в воде

он провалился в воду и его стал тянуть на дно мохнатый, от которого он избавился крестным знаменем; он слышит ночью хохот водяного и т. д.

То, что среди быличек мы находим часто пересказы слышанного от отца, матери, соседа, по существу, дела не меняет. Они остаются теми же меморатами.

Бывальщина же заключает в себе обобщенное повествование, чаще всего говорящее о столкновении с потусторонним миром не самого рассказчика или хорошо известного ему лица, а обобщенного героя: одного мальчика, одной старухи и т. д.

Ассортимент сюжетов бывальщины богаче, разнообразнее, чем в быличках, либо только констатирующих существование нечистой силы, либо повествующих о встрече рассказчика с одним из ее представителей. Сложнее и композиция бывальщин, подчас многоэпизодных; их персонажи пластичнее, выразительнее чем нераскрытые, туманные бразы быличек. Основные сюжеты бывальщин о водяном: мельник ловит водяного в облике рыбы, последний откупается от него; дьячок спасается от водяного, закричав как петух; музыкант играет водяным; водяной находит деньги для бедняка, охотник убивает водяного; солдат бьет водяного; водяной приходит по призыву девушек на беседу; водяной выпрашивает дровни, чтобы перевезти свое имущество; мужики помогают водяному прогнать чужого омутника; утопленница живет с водяным; парень, нырнув, попадает в палаты водяного; водяной поручает ребятам передать сообщение домовому; с водяным заключают договор рыбаки или мельник и т. д.

Перечень этот далеко не исчерпывает сюжеты бывальщин о водяном. Казалось бы, что бывальщины в сюжетном отношении очень разнообразны. Однако при всем разнообразии конкретных решений они сводятся к нескольким типологическим ситуациям, кстати общим с бывальщинами о лешем. Герой встречает водяного в результате поступка, провоцирующего эту встречу; подвергается опасности; благодаря своей хитрости, находчивости спасается. Герой входит в договорные отношения с водяным, опускается на дно, живет в подводном царстве, благополучно возвращается. Все эти ситуации присущи и эпизодам сказки и былины, связанным с образом водяного. Быличка же знает только первые три момента: встречу, опасность, избавление или гибель. Договор с потусторонней силой, пребывание в неземном мире уже выходят за пределы мемората, это ситуации, противоречащие самой сути рассказа о лично пережитом.

Таким образом, мы видим, что бывальщина, очень близкая по существу своему к быличке, разделяющая, как правило, с ней основную установку на достоверность рассказа, все же теряя качество свидетельского показания, делает шаг к сказке и былине. Самим рассказчиком и слушателями в отличие от былички она может восприниматься как художественное произведение, а не

только как информация. Ее функция может колебаться в ту или другую сторону от свидетельского показания к развлекательному рассказу. Функционально она может быть ближе к былине и даже сказке, чем к быличке.

На разножанровость рассказов о нечистой силе обратил внимание еще Вл. Даль. «Поэтические поверья, — писал он, — переходят непосредственно в басни, притчи или иносказания; не менее того, по невежеству иногда принимаются в прямом смысле и многие верят слепо тому, что придумано было для одной забавы».²⁴ Правильно ощутив разнокачественность рассказов о нечистой силе, Даль, однако, неверно осветил историческое соотношение между поверьем и рассказами «для единой забавы». Родившись как информация о встрече с нечистой силой, рассказы эти фольклоризируются, становятся бывальщинами, входят в былину и совершенно теряют свою основную функцию в сказке, становясь в ней обычным для ее мира чудесным эпизодом.

Былины в своем историзме придают черты правдоподобия и описаниям обстановки и утвари, и подвигам богатырей, и образам их врагов. Удивительны, но не невероятны победа Сухмана над татарской силой несметной, образ Соловья-разбойника, обстоятельства смерти Святогора, в той же мере как вмешательство в жизнь ее героев Морского царя, Николы Можайско^{го}, калик переходящих с их чудесным питьем, прорицательств, сулящих гибель Василию Буславу. Все это — старина стародавняя, быль о прошлом. Сказка не ставит вопроса о достоверности — ее чудесные герои живут в особом сказочном мире, согласно сказочным законам. В мире сказки морской царь, водяной-дедушка столь же уместен и не удивителен, как Кащей, Баба-Яга, Лихо Одноглазое.

Бывальщина рассказывает об удивительных событиях, происшедших не так еще давно, по соседству, о событиях, о которых слышаны многочисленные жители этой местности, о фактах, связанных с конкретным местом, озером, мельницей, развалинами и т. д.

Быличка взволнованно свидетельствует о сегодняшнем дне, о недавнем происшествии, о конкретном случае. Она строго локализована, указывает место, время, лиц. Чаще всего это рассказ о случае из жизни самого рассказчика, его родных или соседей. Быличка — это повествовательное зерно, которое, обобщаясь, дает жизнь бывальщине, порой трудно с ней различимой.

Образы бывальщины и былички, образы народных поверий сохраняются во всей четкости в заговоре с его утилитарной устремленностью; обобщенные, они дают пословицу, в которой поверье постепенно уступает место аллегории. В былине они присутствуют как естественные атрибуты далекого прошлого, старины

²⁴ Вл. Даль. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1880, стр. 121.

стародавней. В данном случае морской царь несомненно связан с представлениями о водяном, живыми и действенными в Новгородской Руси. Попадая в сказку, персонажи быличек включаются в качественно иную систему образов и перестают быть поверием, образом «реальной действительности», становятся фантастикой.

Итак, эпизоды, связанные с водяным в разных фольклорных жанрах, являются доказательством того, как в зависимости от функциональной направленности повествования, от его внутренней формы в корне меняется единый по своему генезису материал, единый образ, идущий от народного верования к игре народной фантазии.

Конечно, следует в данном случае учитывать, что «не исключается возможность переходных форм», и согласиться с Р. Р. Гельгардтом, что «реальность вполне четких границ, всегда отделяющих друг от друга произведения фольклора разных повествовательных жанров», сомнительна.²⁵ Однако разница основной тенденции в преподнесении и восприятии одного и того же образа и связанных с ним мотивов в разных жанрах несомненна, и именно она определяет роль этого единого материала в разных высказываниях: в быличке и заговоре, бывальщине и пословице, в былине и сказке.

²⁵ Р. Р. Г е л ь г а р д т. Избранные статьи. Калинин, 1967, стр. 520.

В. К. СОК О Л О В А

ПРЕДАНИЯ О КЛАДАХ И ИХ СВЯЗЬ С ПОВЕРЬЯМИ

Исторические предания составляют особый раздел устной несказочной прозы. Они отличаются своим отношением к действительности и способами ее изображения, своим специфическим содержанием и образами. Но как и все другие виды фольклора, исторические предания взаимодействуют с другими жанрами устной народной прозы, и прежде всего с быличками, основанными на народных верованиях. Связь с верованиями особенно отчетливо прослеживается в рассказах о кладах, нередко связываемых с историческими событиями и лицами. Рассказы эти имеют свои особенности и занимают среди исторических преданий особое место. Они во многом связаны с весьма распространенными у всех народов поверьями о кладах, бытующими и без исторического приурочения. Включение их в исторические циклы заставляет поставить вопрос об их соотношении с собственно историческими преданиями, о степени и характере их историзма и о связях исторических преданий с народными верованиями и поверьями. Анализ преданий о кладах, связанных с разбойниками, дает также, как нам кажется, возможность установить генезис некоторых черт образов «благородных разбойников».

Истоки поверий о кладах лежат в древних народных верованиях, в представлениях о богатстве земных недр, которые в свое время откроются для всеобщего счастья, и о духах — «хозяевах» их, хранителях сокровищ, иногда дающих часть их достойному. Позже эти хозяева земных недр стали нечистой силой, приставленной к кладам дьяволом, но в некоторых условиях, в частности, в преданиях горнорабочих «хозяева» недр долго сохраняли многие свои древние черты.

Общность древних верований обусловила большое сходство поверий, связанных с кладами, у всех славянских народов. Клады могут предполагаться как неизвестно откуда взявшиеся, искони

находящиеся в недрах земли, или же считается, что они кем-то положены, в том числе и историческими лицами. Бывают клады «добрые», которые положены без заклатья и предназначены, чтобы ими воспользовались, и «злые», зарытые с зарокон, чтобы сокровища не доставались людям. Клады могли иногда открываться сами — те, которым пришел срок открыться. Они давались добрым людям, бедным, чаще же всего детям, появляясь в виде какого-нибудь животного или старика; при ударе они рассыпались золотом и серебром. Так, из-под печки выскочил козленок и стал играть с мальчиком, а когда мальчик, по совету взрослых, чикнул его по носу, он рассыпался серебром¹, и т. п. Передававшие такие рассказы нередко прибавляли, что это раньше так клады являлись, а теперь что-то не слышно, что характерно для поздних быличек. Рассказывали, что иногда клады отрывали животные. Так, свиньи якобы во множестве отрывали серебряные монеты из кладов Соловья-разбойника,² жившего в середине XVIII в. Бедной вдове, которой нечего было дать детям на ужин, клад откопала овца,³ и т. п.

Чаще всего клады обнаруживали себя огоньками, когда они выходили на поверхность просушиваться. Представление это очень широко распространено было у всех славянских народов. Горели они под «светлый день» (пасху) или в «великую субботу», причем добрые и нечистые клады очищаются в разное время, у них бывает разный цвет и т. п. Загорались клады и в неурочное время. Так, в с. Песчанке Саратовской губернии во время раскопок одного кургана крестьяне уверяли, что в нем обязательно есть клад, так как по ночам в этом месте горел огонек и появлялся человек.⁴ Один крестьянин видел, как светился клад в Городце,⁵ но взять его не смог, и т. п. Просушивающиеся и светящиеся клады часто показывались и польским крестьянам.⁶ Клады помогает найти также цветок папоротника, их видят во сне и т. п. Чтобы взять клад, надо знать и строго выполнить определенные условия, и только очень немногим счастливицам будто бы удалось поживиться. Вместе с тем верили, что клады после положенного им срока появляются, а в назначенный срок они откроются все. В такой своеобразной фантастической форме выражалась надежда,

¹ В. С. Виноградов. Селение Никольское Енотаевского уезда (Астраханской губ.). 1848. Архив ВГО, II, 22.

² Н. Лавров. Этнографическое описание Нижегородской губернии и уезда по селу Алистеу. . . Архив ВГО, XXIII. 157, л. 66 об. — 67.

³ Istarske narodne priče. Redakcija, uvod i komentari Maja Bošković — Stulli. Zagreb, 1959, № 109, str. 132—133.

⁴ А. Н. Мих. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890, стр. 31.

⁵ Е. Т. Соловьев. Этнографическое описание Балахнинского уезда. 1874. Архив ВГО, XXIII. 134, л. 7 об.

⁶ См. например: W. Łęga. Okolice Świecia. Materialy etnograficzne. Gdańsk, 1960, str. 189.

что наступит время, когда у всех будет всего вдоволь и бедняки разбогатеют.

По своей сущности (в центре повествования — встреча с нечистой силой) и по форме рассказы о кладях чаще всего былички. Их и передают как случаи, происшедшие со знакомым лицом или с кем-то здесь поблизости. Рассказ строится по сложившейся схеме, появляются и некоторые устойчивые сюжеты. У всех славянских народов распространены были очень сходные рассказы о том, как пытались взять клад и уже дорылись до него, но кто-то из искателей нарушил обязательное условие (заговорил с подошедшим человеком, когда надо было молчать; оглянулся и т. п.), и клад ушел глубоко в землю уже безвозвратно; или начинают показываться всякие страсти, кладоискатели в ужасе разбегаются; или поднявшийся вихрь раскидывает их в разные стороны.

Приведенные поверья и рассказы о кладях, как можно видеть, не содержат в себе ничего исторического и не могут быть отнесены к преданиям. Это другой жанр, имеющий свои особенности и иные, чем у преданий, генетические корни. Но происхождение кладов, как уже говорилось, часто объяснялось историческими обстоятельствами. Нередко их связывали с крупными войнами и вражескими нашествиями; именно тогда население, убегая и скрываясь, зарывало то ценное, что у них было, а разбитые враги бросали награбленные сокровища. И естественно, что у каждого народа и в разных местностях историческое приурочение кладов оказывалось разное, но рассказы о них сходны.

Особенно же часто у всех славянских народов клады приписывались «разбойникам» и прежде всего таким знаменитым, как Яношик, Довбуш и др. В роли хранителей и распределителей сокровищ изображались иногда и правители прошлого: королева Бона Сфорца у поляков, Краль Матьяш у словенцев, король Вацлав со своими снычцами рыцарями у чехов. Но в этих легендах речь идет собственно не о кладях, положенных человеческими руками, а о сокровищах, находящихся в недрах земли, и основной смысл легенд об избавителях отнюдь не в кладях.

Прикрепление к историческому событию или лицу могло только объяснить происхождение клада, рассказывалось же о том, как клад искали. Такие рассказы по существу не отличаются от быличек. Но историзацию рассказов о кладях нельзя рассматривать только как внешнюю, ограничивающуюся отнесением клада к определенному событию или лицу. Процесс этот более глубокий и двусторонний — народные верования в ряде случаев наслаивались так сказать, на действительность, а история заставляла так или иначе трактовать клад. Прикрепление к историческому лицу определяло часто характер и назначение клада, а следовательно, и идейную направленность рассказа.

Основой ряда рассказов о спрятанных сокровищах могли служить действительные исторические воспоминания и предания,

которые потом уже развѣивались в соответствии с распространенными поверьями о кладах. И здесь необходимо различать рассказы об обстоятельствах, при которых сокровища были спрятаны или брошены, и рассказы об их поисках.

Рассказы о том, как ценности прятали при приближении врагов или когда владельцы их по тем или другим причинам должны были спешно покинуть свои дома, подтверждались иногда находками. Укрепляли веру в существование многочисленных богатых кладов и стимулировали их поиски (а кладоискательство в некоторых случаях приобретало даже массовый характер) делаемые временами находки и археологические раскопки. Не случайно рассказы о кладах нередко связывались с древними захоронениями — курганами и остатками городищ, наиболее подвергавшихся набегам кочевых племен, а затем нашествию татар, и где действительно иногда находили разные старинные вещи. Так, М. Драгоманов, говоря о «Дворянских могилах» — шести небольших курганах в Мариупольском уезде, в которых находили разные вещи, например, железное стремя, приводит сообщение своего информатора Андрея Костенко, что старик Глаголь раз выкопал там «дуже велику макітру», в которой «було чи попіл, чи уголь, чи так якось жорства». ⁷ Он держал ее у себя около года, а потом отнес на старое место. Сообщение заканчивается словами: «Кажуть, шо в тій макітрі і були гроші та він тілко не вмів їх узять». Так действительная находка могла быть истолкована в духе поверий о кладах — пепел, находившийся в кувшине, мог стать деньгами, если бы умели взять их (а в данном случае, как и всегда бывало, сделать этого не сумели).

Рассказы о том, как прятали или потеряли ценность, относятся к историческим преданиям. Они могут передаваться как в форме краткого сообщения — кем, когда, при каких обстоятельствах вещи и деньги были спрятаны, так и в форме более развернутого повествования. ⁸ Сообщение о спрятанных или брошенных, потерянных ценностях может даваться в заключение рассказа о предшествовавших этому событиях. Так, некоторые северные рассказы о «панах» заканчиваются тем, что разбитые «паны» побросали или зарыли деньги. Таково, например, предание о Девичьем острове, куда «паны» или «литовцы» завезли крестьянскую девушку, бросили ее связанную в лодку, а сами устроили пир. Девушка стала раскачивать лодку и ей удалось отчалить и спастись. «Неизвестно, что сделалось с пировавшею толпою, — заканчивается преда-

⁷ М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876, стр. 235.

⁸ Например, рассказы о том, как зарыли клады запорожцы (М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы, стр. 229 и 415—420).

ние, — говорят только, что на острове находятся клады, зарытые некогда литовцами».⁹

Подобные рассказы часто не содержат ничего фантастического и не связаны с поверьями. Да и речь в них идет иногда о ценностях и вещах, случайно оставленных. Так, на Южном Урале говорят о пушках, брошенных пугачевцами потому, что они при отступлении завязли в болоте и их некогда было вытаскивать. Это, конечно, уже не «клады», а те «реалии», которыми так любят подтверждать исторические предания. Повторяются и общие мотивы, например, о затопившей повозке или тележке с золотом и другими сокровищами — общий мотив исторических преданий, а не поверий о кладах.

Но в подобных преданиях могут использоваться также мотивы поверий о кладах. Сокровища начинают вести себя так, как положено заправским кладам. Они светятся и просушиваются. Загорались огоньком некоторые «шанские» клады, например, у дер. Совдозеро;¹⁰ клады, зарытые шведами у с. Торокино в Кобринском уезде Гродненской губернии, и др. Горели и очищались также наполеоновские клады в сосновом лесу около Льяна (Ljāna), где под старой кривой липой возвращавшиеся из России наполеоновские войска зарыли воинскую кассу с золотыми монетами — она была чересчур тяжела.¹¹ Дальше идет рассказ, как несколько человек пытались вырыть этот клад, но обернулись, чтобы посмотреть, не видит ли кто их, и клад ушел глубоко в землю. Здесь историческое предание, и притом о сравнительно не таком уж далеком прошлом, переходит в поверье о кладах.

Такое соединение исторических припоминаний с фантастикой поверий можно наблюдать в ряде рассказов, связываемых с событиями и лицами, хорошо известными. На горнозаводском Урале, например, наряду с рассказами о находках пугачевского оружия — пушках и пр. бытуют и рассказы о пугачевских кладах, чрезвычайно близкие к поверьям и использующие их типичные мотивы. В них повествуется о попытках найти пугачевские клады: они не давались, так как были заклятые, и взять их можно лишь через определенный срок и т. п. Так один жадный поп хотел якобы добыть клад пугачевцев и решил «отчитать» его, полез на гору, «а его оттуда как-ак шарахнет! Так он кувырком и покатился с горы. Спустило его до низу. Из попа и ум вон».¹² Это уже типичная быличка, которую можно рассказать о любом кладе. Преданиями остаются те рассказы о «кладах», в которых основное внимание

⁹ «Памятная книжка Олонекской губернии на 1867 г.». Петрозаводск, 1866, стр. 118.

¹⁰ Петропавловский. О происхождении Янгозерского погоста. 1850. Архив ВГО, XXV. 4, л. 12 об.

¹¹ W. Łęga. Okolice Świecia, str. 189.

¹² Н. П. Колпакова. Новые записи фольклора на Южном Урале. «Ученые записки ЛГУ», серия филологич. наук, вып. 12, 1941, стр. 151.

уделяется историческим событиям, заставившим оставить эти «клады», когда же центр внимания переносится на поиски их, рассказ по существу уже не отличается от поверий и быличек. Такой характер имеют почти все рассказы о кладях разбойников, кладях в подземельях замков и пр.

Связь кладов с разбойниками легко объяснима — должны были они куда-то деть те огромные богатства, которые, по народным рассказам, накопили. Отнесение кладов к разбойникам давало возможность объяснить их происхождение тогда, когда клады стали пониматься уже не как богатства, искони хранящиеся в земле, а как положенные людьми. Но в некоторых случаях связь разбойников с кладами имеет, видимо, более древние генетические связи.

Среди русских преданий о «разбойниках», как более или менее широко известных, так и местных, иногда безымянных, обозначаемых просто разбойники, рассказы о кладах занимают основное место. О действиях и похождениях разбойников может ничего не рассказываться — просто сообщается, что в старину были разбойники, с этой горы они следили за проезжавшими или проплывавшими судами и грабили кушцов и богачей, но обязательно говорится, что они оставляли клады. Описания же кладов и рассказы об их поисках бывают достаточно развернутыми и подробными. «Разбойничьи» клады, как правило, зачатые, они положены на определенный срок (например, на двести лет) или на определенное количество «голов», т. е. сколько-то человек должны погибнуть прежде, чем клад можно будет взять. Такие клады клал, например, Кудеяр, зарывший их великое множество, «но такой был чудаком покойник, что простого ни в одном месте не положил, а все клал голов на сто и более, а менее десяти ни одного не клал».¹³ Клады эти, как и подобает, просушиваются, светятся и пр. Их стережет нечистая сила. Являлась она в разных образах: вóрона в серебряном ожерелье,¹⁴ злых рыжих собак,¹⁵ черного быка,¹⁶ волков и медведей и т. п. Довольно часто при попытках взять клад появлялись вооруженные воины: стоящий на карауле солдат с ружьем или саблей наголо берег клады Кудеяра¹⁷ и Разина. Привидения являлись и в других обликах, но рассказы о поисках кладов однотипны и функция хранителей одна — навести страх и не подпустить к кладу. В роли хранителя клада

¹³ Сведения этнографические о Кадамском уезде. 1848. Архив ВГО, XL. 5, л. 20.

¹⁴ Е. Т. Соловьев. Этнографическое описание Малмыжского уезда относительно русского населения. Архив ВГО, X. 44, л. 30 об. и 31.

¹⁵ Е. Кичин. Историко-статистические заметки по г. Тотме и Кадниковскому уезду. Архив ВГО, VII. 15, л. 41.

¹⁶ М. А. Дружинин. Народные предания о Кудеяре. «Тульский край», 1926, № 3, стр. 31.

¹⁷ Сведения этнографические о Кадомском уезде. 1848. Архив ВГО, XL. 5, л. 20 об.

может выступать и лицо, его положившее, в том числе историческое, в частности Разин (также Довбуш, Яношик и др.); тогда центр внимания переключается на встречу с ним, а рассказ приближается к легендам о скрывающихся избавителях.

В средних и южнорусских губерниях, а частично и в Поволжье особенно много кладов приписывалось Кудеяру. Давно велись и поиски легендарных поклаж, так как от XVII в. уже сохранились архивные дела о кладоискателях.¹⁸ По рукам ходили «записи», подписанные якобы самим Кудеяром, в которых описывались клады и указывалось, по каким приметам можно узнать места, где они хранятся; были и планы. Все это свидетельствует о стойко сохранявшейся вере в существование кудеяровых кладов, которую поддерживали и периодические находки старинных вещей, оружия и пр.

Исключительная популярность рассказов о Кудеяре, связанных именно с кладами, и несомненная их давность заставляет подробнее остановиться на его образе, имеющем характерные особенности.

Образ Кудеяра сложен, порою противоречив, и это давало повод к различным, иногда диаметрально противоположным его истолкованиям и оценкам. О нем говорили и как «о демоне во плоти»,¹⁹ и как о революционере, деятельность которого «... является одной из первых в русской революционной истории попыток массовой борьбы с угнетателями и эксплуататорами».²⁰

Правильнее других подошел к характеристике образа Кудеяра А. П. Мишк. Разобрав все известные ему предания о Кудеяре из Саратовской губернии, он отметил, что в преданиях новейшей формации — это разбойник, «но общей суммой преданий он поднят на более высокий пьедестал: это „хозяин“, как называют его кладоискатель Милин».²¹ Генетически образ Кудеяра, видимо, действительно восходит к образам «хозяев» земных недр и находившихся в них богатств, и не случайно именно с ним связывают так много кладов.

Образ Кудеяра в основе несомненно очень старый. Он значительно старше как образов разбойников, защитников крепостных крестьян и рабочих, так и просто грабителей, о которых рассказывали в позднее время. И если в преданиях о местных разбойниках часто указывается, когда они действовали — лет 25—30, 70 тому назад и т. п. (верна или нет такая датировка, в данном

¹⁸ Они приведены в работе: С. В е д е н с к и й. Кудеярова поклажа. Архивные дела о кладах в XVII в. «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XXII, вып. 1, Казань, 1906.

¹⁹ Архив ВГО, XXXIII. 23, стр. 14.

²⁰ П. Н. К у з н е ц о в. Легендарный разбойник Кудеяр. «Бюллетень Орловского губернского бюро краеведения», № 1, Орел, 1927, стр. 25.

²¹ А. Н. М и н х. Легенды о Кудеяре в Саратовской губернии. «Саратовский листок», 1891, № 99, 12 мая, стр. 3.

случае значения не имеет), называются деревни, откуда они родом, то в преданиях о Кудеяре такие указания отсутствуют. О времени его жизни или не говорят, или же говорят очень неопределенно: «В отдаленное время. . .»,²² «в старинные годы»,²³ «местное население утверждает, что в их краях, когда они были еще мало населены, жил Кудеяр-разбойник»,²⁴ и т. п. «Давно, он жил?» — спросил П. И. Якушкин орловского крестьянина, рассказывавшего ему о Кудеяре. «Давно! Видишь ты: в Брянске Десна река, за Брянском дальше Десна река, до Кудеяра все прямо текла, а при Кудеяре луку дала».²⁵ И уж совсем баснословны представления о кудеярах (так иногда говорят и во множественном числе), которые записал тот же П. И. Якушкин. О курганах за Трубачевском (Черниговская губерния) местный старик ему говорил: «. . . Болтают, что исстари жил какой-то народ, кудеярами назывался; народ был злодей, безбожный, с нечистою силой znalся. . . вот те кудеяры и курганы понасыпали».²⁶

В некоторых статьях и заметках, касавшихся преданий о Кудеяре, его действия относятся ко времени Ивана Грозного. Такое приурочение есть и в некоторых преданиях. Так, П. В. Воскресенский говорит, что в рязанских преданиях Кудеяр — «опальный опричник, грабивший скот у мирных жителей и убивавший московских купцов»,²⁷ но преданий этих не приводит. Делались даже попытки подыскать Кудеяру исторический прототип. Так, И. Афремов утверждал, что Девлет-Гирея при его третьем вторжении вел к Москве «изменник белевский дворянин, сын боярский, пресловутый Кудеяр-разбойник»,²⁸ но откуда почерпнуты эти сведения, неизвестно. Говорили о Кудеяре как татарине, сборщике податей или главаре какого-то татарского отряда. А. Глаголев, сделавший первую попытку исторически объяснить образ Кудеяра, писал: «Имя Кудеяра, как страшного разбойника, гремит еще доселе в Тульской, Рязанской, Тамбовской и даже Смоленской губерниях, а мне кажется, что Кудеяр был начальник улуса или какой-нибудь шайки татар, делавших набеги».²⁹

²² Г. Колосков. Местные замечания относительно жителей Мосальского уезда с. Спасского. . . Архив ВГО, XV. 60, стр. 36.

²³ Сведения этнографические о Кадомском уезде. 1848. Архив ВГО, XL. 5, л. 20.

²⁴ Н. Патрицкий. Местные предания о кладах, разбойниках, курганах и городищах Коротоякского уезда (Воронежская губ.). Архив ВГО, IX. 40, л. 2.

²⁵ П. И. Якушкин. Путевые письма. Сочинения, СПб., 1884, стр. 291.

²⁶ Там же, стр. 344.

²⁷ Н. В. Воскресенский. О Кудеяре-разбойнике и кладоискателях (из местных преданий). Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа, Воронеж, 1886, стр. 732.

²⁸ И. Афремов. Историческое обозрение Тульской губернии. М., 1850, стр. 144.

²⁹ А. Глаголев. Записки о городищах, курганах и других насыпях. «Вестник Европы», 1820, кн. 10.

Н. В. Воскресенский в указанной статье, ссылаясь уже на предания, также говорит о Кудеяре как татарском сборщике податей, отличавшемся необыкновенным ростом и силой. Указывали и на Крымского посла Кудияра, с которым, как говорят документы, в 1518 г. возвращался из Крыма русский поверенный Шадрин.³⁰ Говорили даже, что Кудеяр — старший брат Ивана Грозного, родившийся от княгини Соломонии, когда она уже была заточена в монастырь,³¹ — версия, идущая от романа Н. И. Костомарова. Но ни одно из высказанных предположений о Кудеяре как историческом лице не имеет под собой сколько-нибудь серьезных оснований.

Справедливо отмечали необоснованность попыток исторически приурочить Кудеяра М. А. Дружинин и Н. Виноградов.³² М. А. Дружинин производил его имя от *куд* (злой дух), *кудесить* (колдовать, проказить), *кудесник* и *-яр* (пыл, яровать, буйствовать). «Таким образом, — писал он, — в слове Кудеяр явно имеем корни, тающие в себе характеристику буйного мятежника, близкого, быть может, и к темным силам. Поэтому вероятнее всего считать имя Кудеяр прозвищем, установившимся за ним уже в результате поэтизации реальных фактов, а затем и другие разбойники стали называться Кудеярами».³³ Дружинин, как видим, все же признает, что Кудеяр реально существовал и что он действовал во второй половине XVI в., но доказательств этому нет. «Кто был Кудеяр, народ не знает», — справедливо замечал А. Н. Минх. Никаких упоминаний о нем нет и в документах. Само прозвище Кудеяр М. А. Дружинин объясняет довольно сложно, но связь с корнем «куд» и такими словами, как «кудесить», «кудеса» возможна (в Орловской губернии было и слово «кудеярить»). Но это было, вероятнее всего, не прозвищем реально существовавшего лица, а исконным именем данного персонажа. Образ этот был создан народной фантазией, а потом развивался, дополняясь новыми чертами.

В преданиях о Кудеяре встречаются мотивы разного характера и разного времени. Естественно связывались с ним и «разбойничьи» мотивы, как более ранние, так и позднейшие. Подобно многим русским разбойникам, он располагается со своими товарищами на возвышенном месте, обычно на берегу реки, и следит за проходящими судами, останавливает их. Подобно Разину, он бросает в воду полушубок — и оказывается лодка с веслами; как и многие разбойники, он уходит из тюрьмы, попросив боль-

³⁰ А. Остроумов. Гудеяров городок. 1873. Архив ВГО, XXXVII. 49, л. 2.

³¹ В. Н. Витевский. Клады и кладоискание на Руси. Казань, 1898, стр. 4; А. П. Шкроб и В. К. Соколов. Брянская старина. Брянск, 1961, стр. 59.

³² Н. Виноградов. Кудеяр в Соловках. (По поводу одной легенды). «Карело-Мурманский край», № 2, Петрозаводск, 1928, стр. 30—32.

³³ М. А. Дружинин. Народные предания о Кудеяре, стр. 35.

шой ковш с водой, чтобы напиться: «Кудеяр туда нырнул и пропал». ³⁴

В ряде преданий образ Кудеяра — типичный образ борца против социальной неправды и защитника крепостных крестьян: «Бары пуще огня боялись Кудеяра». ³⁵ Это привлекает и соответствующие сюжеты: переодетый большим начальником приехал он на богатый пир, а потом круто разделался с господами; выйдя в виде мужика навстречу посланной ловить его страже, он ловко дурачит ее и т. п. Такие сюжеты в циклах о «благородном разбойнике» более поздние, а к Кудеяру некоторые из них, возможно, были прикреплены и совсем недавно. Приведенные примеры — записи советского времени.

Встречаются в преданиях упоминания о любовницах Кудеяра, похищении им красавиц. Это все идет в том же плане развития образа Кудеяра как разбойника; некоторые же из этих преданий вызывают подозрение в серьезной обработке собирателями.

В одном предании из Воронежской губернии ³⁶ Кудеяр представлен даже защитником от татарских набегов, причем особенно подчеркивается его военное искусство и владение таким оружием, которого больше ни у кого не было. Предание это уникально, но оно связано с представлением о Кудеяре как сильном богатыре (в калужском предании Кудеяр из пушки, подобной которой раньше никто не видел, разбивал деревни). ³⁷

Почти всегда Кудеяр рисуется необыкновенным, могущественным. Это «могучий богатырь», ³⁸ он «знающий», ³⁹ его слову подчиняются и неживые предметы. В Тульском предании рассказывается о трех братьях Кудеярах-разбойниках — великанах, богатырях. Они были богаты, знатны и наделены сверхъестественной силой. Жили они неподалеку друг от друга, и когда, например, один из них просил: «Брат, дай мне топор или лом», Кудеяр бросал ему их за три версты, перебрасывались они и орудиями. ⁴⁰ Это похоже на то, как перекидывались между собой стопудовыми палицами, камнями и другими тяжестями древние великаны, которые, по преданиям, жили до появления людей. У села Лох Саратовского уезда, где локализовалось основное жилище Кудеяра и пещеры с его сокровищами, рассказывали, как Кудеяр и его

³⁴ ИРЛИ, Рук. хр., Р V, кол. 1, п. 30, № 3.

³⁵ В. А. Тонков. Фольклор Воронежской области. Воронеж, 1949, стр. 63.

³⁶ Н. Васильев. Предание о Кудеяре-разбойнике. Архив ВГО, IX.60.

³⁷ Г. Колосков. Местные замечания относительно жителей Мосальского у. с. Спасского. . . Архив ВГО, XV.60, л. 36.

³⁸ Р. Я. Кудрявцев. Словарь местных слов, пословиц, песен и очерк характеристики мелкопоместного дворянства Новооскольского уезда. 1852. Архив ВГО, XIX.42, л. 19.

³⁹ ИРЛИ, Рук. хр., Р V, колл. 1, п. 30, № 9, стр. 10.

⁴⁰ М. А. Дружинин. Народные предания о Кудеяре, стр. 30.

товарищ Сим прыгали с Маруновой горы на Кудеярову, через Майоров лог и речку Соколку, демонстрируя силу и ловкость своих коней.⁴¹ Необыкновенная сила Кудеяра, по всей вероятности, исконна для его образа.

По некоторым преданиям, за Кудеяром идут массы. Так, около деревни Выселки Сенгилеевского уезда Симбирской губернии был холм «Кудеяров городок», насыпанный якобы воинами Кудеяра, когда их преследовал белый царь; Кудеяр при этом приговаривал: «Не гонись за мной, белый царь, есть у меня такая сила: по шапочке мои ратники наносили целые горы».⁴² Это «бродячий» мотив: так считали свое войско крупнейшие полководцы и вожди народа. Отличительная особенность этого мотива в применении к Кудеяру — в «его» холме будто бы скрыты большие сокровища. А. Н. Минх приводит другое предание, связанное с двумя курганами из Хвалынского уезда Саратовской губернии: здесь пала лошадь Кудеяра, а вскоре умер и он сам. Его посадили на эту лошадь, и на его похороны стекался народ со всех сторон и с дарами — несли золото, серебро, драгоценности, которые зарыли вместе с Кудеяром, насыпав над ним курган (мар). Это уже картина похорон древнего вождя, героя. Показательно, что эти, как и многие другие, предания о Кудеяре, записаны были в Поволжье, где все наполнено памятью о Разине, с которым связываются и предания о кладах. Но даже и в этих местах популярнейший образ Разина не смог все же вытеснить более древний образ Кудеяра.

Как видим, предания о Кудеяре очень разнообразны по характеру и смыслу, различно рисуется и его образ. Но общее в них — упоминание о кладах, причем и в таких сюжетах, которые по своему содержанию с рассказами о кладах не связаны. О Кудеяре же часто ничего не рассказывают, кроме того, что ему принадлежат богатые клады, когда же они положены, где взяты эти богатства, неизвестно. Связь кладов с образом Кудеяра следует считать исконной.

Несомненная древность образа Кудеяра, представление о нем, как о могущественном существе, и его неразрывная органическая связь с кладами, и притом самыми многочисленными и самыми богатыми («несметные богатства»), заставляют предполагать, что в основе это был образ божества стихии, «хозяина» земных недр, хранителя сокровищ. Когда же этот первоначальный и очень древний смысл образа стал непонятным и следовало объяснить, кто же был Кудеяр, естественнее всего было представить его знаменитым разбойником. Это вызвало соответствующие изменения его образа и прикрепление к нему разнообразных сюжетов и мотивов «разбойничьих» преданий.

Образ Кудеяра дает возможность установить генезис некоторых черт разбойников, также связанных с кладами. Боль-

⁴¹ А. Н. Минх. Легенды о Кудеяре в Саратовской губернии.

⁴² А. Остроумов. Кудеяров городок. 1873. Архив ВГО, XXXVII.49, л. 2.

шинство из них наделено некоторыми сверхъестественными возможностями и прежде всего неуязвимостью — убить обычной пулей разбойника нельзя. Не брала пуля также Разина, Кармалюка, Довбуша и др.; с них спадают оковы, они выходят из тюрьмы и т. п. Но в «разбойничьих» преданиях неуязвимость обычно уже не исконное, врожденное свойство героев, а приобретается ими. Она объясняется определенными знаниями, умением колдовать, заговаривать пули и оружие и т. п. Разин научился колдовству от какого-то святого астраханского казака⁴³ или у какой-то цыганки⁴⁴ и т. п.

Первоначально же неуязвимость была исконным свойством таких сверхъестественных персонажей народных рассказов, как хранители кладов, часть свойств которых потом была перенесена на разбойников, которым стали приписыватьклады. Широкая распространенность таких представлений у всех народов свидетельствует об их большой давности; здесь несомненно была общая для всех славян основа. И показательно, что в «разбойничьих» преданиях умение героев колдовать истолковывается не только как идущее от нечистой силы (что отвечало христианским воззрениям), но и как божественный дар, полученный от святых и используемый для блага людей. И в этом двойственном истолковании сверхъестественных возможностей героев отразился не только взгляд на «разбойников» как борцов за социальную справедливость, но и более древнее отношение к могущественным повелителям стихий.

Таким образом в рассказах о кладах, связываемых с историческими событиями и лицами, следует различать:

1. Рассказы о ценностях, спрятанных или брошенных во время каких-либо трагических событий, основой которых могли служить и действительные случаи. Это собственно исторические предания, часто совершенно не связанные с поверьями о кладах.

2. Рассказы о заклятых кладах и их поисках, нередко приписываемые также историческим лицам, но основой которых служат поверья о кладах; по содержанию и форме — это типичные былички, в которые только внесено историческое имя.

3. Рассказы, в которых исторические лица, изображаемые как народные защитники, выступают в роли хранителей кладов и о встречах с ними. Большинство этих рассказов, как и поверья, не содержат никаких конкретных исторических фактов, но в них выражены социально-утопические идеалы и стремления широких масс. По идейному смыслу и морфологическим особенностям они составляют раздел преданий о скрывающихся избавителях.

⁴³ В. П. Ю р л о в. Из этнографических заметок, составленных в Симбирской губернии. 1866—1867 гг. Архив ВГО, XXXVII.43, л. 18.

⁴⁴ Л. С. Ш е п т а е в. Ранние предания и легенды о Разине. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, стр. 88.

Н. Д. ЛАУШКИН

БАБА-ЯГА И ОДНОНОГИЕ БОГИ.

(К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОБРАЗА)

Баба-Яга — известный персонаж славянских волшебных сказок. Исторические корни этого образа в общем виде достаточно выявлены. Прежде чем стать сказочным персонажем, Баба-Яга была существом мифологическим — славянской богиней смерти.¹ Выяснено также, что образ подвергся антропоморфизации, первоначально он имел тереморфный вид.² Но какое именно животное лежит в истоках образа, неясно.³ В настоящем сообщении мы постараемся установить это. Решая частную задачу, нам придется коснуться более широкой проблемы происхождения образа одноногих богов.

Хорошо известны основные черты образа Бабы-Яги: это женщина, старуха, у нее необычная (чаще всего — костяная) нога. По причинам, которые станут понятными дальше, остался в тени важный признак Яги: она была одноногой. На него мало обращали внимания исследователи, между тем как именно он открывает возможность проникнуть глубже в древнюю зооморфную природу Яги.

Некоторые сказки прямо называют Бабу-Ягу одноногой. «Ах, ты, Бабушка-Яга, одна ты нога!», — обращается к Яге герой сказки «Иван-царевич и богатырка Синеглазка».⁴ В сказке «Ванюша-дурачок» Баба-Яга является к трем братьям, расположив-

¹ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 40—96; Б. А. Рыбаков. Искусство древних славян. В кн.: История русского искусства, т. I. М., 1953, стр. 82; В. Н. Топоров. Хеттская *sal SU. gi* и славянская баба-яга. «Краткие сообщения Института славяноведения», № 38, М., 1963, стр. 28—37.

² В. Я. Пропп, ук. соч., стр. 57.

³ Там же.

⁴ Русская сказка, т. I. Изд. «Academia», М., 1932, стр. 190.

шимся в лесу, и «прыгает вокруг них на одной ноге».⁵ Но гораздо чаще встречается в сказках не одноногая, а костеногая Баба-Яга. Костяная нога упоминается почти всегда в единственном числе — штрих, сохраняющий, хотя и в затемненном виде, образ одноногой Яги.⁶ При дальнейшем развитии образа одна нога приобретала новые фантастические признаки: она становится то деревянной, то золотой, то навозной, то костяной. Последний признак оказался самым стойким. Зарегистрированная некоторая неустойчивость признаков, которыми наделялась нога богини смерти, лишь раз подтверждает, что они вторичны по отношению к первичному качеству — одноногости. Отметим также, что эти вторичные, но достаточно яркие признаки, особенно костеность, переключали на себя внимание сказочников и слушателей; древнейший признак — одноногость — постепенно погружался в тень.

Костеность — это атрибут смерти (нога мертвеца или скелета). Потому он и оказался самым устойчивым из вторичных признаков, что лучше, чем другие, выражал внутреннюю природу образа. Но почему признак смерти был прикреплен не к чему-либо, а к ноге мифологического персонажа? Это вызывает недоумение: ведь хорошо известно, что первобытное сознание регистрирует изменения, происходящие в теле под влиянием смерти, не в конечностях, а в первую очередь в органах дыхания и кровообращения. Не были ли одноногость и костеность в образе Бабы-Яги семантически однозначными признаками? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к образу одноногих сверхъестественных существ.

Одноногие божества (и их разновидность — хромоногие) давно интересовали исследователей. Однако происхождение этого образа до сих пор остается не ясным. Из существующих объяснений наиболее вероятными считаются, что хромота является олицетворением огня, который рождается слабой искрой,⁷ или молнии, «зигзаги которой сравнивались с торопливым бегом хромого».⁸

Ни то, ни другое объяснение нельзя признать основательным. Имеется значительная часть одноногих и хромоногих мифологических существ, которые не имели никакого отношения к огню — небесному или земному. Обращает на себя внимание другая зависимость: все эти существа, за малым исключением, на которые

⁵ Д. Н. Садовников. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884, стр. 130.

⁶ Наш вывод в общем совпадает с мнением В. Я. Проппа, что костеность — признак сравнительно поздний, и костяная нога развилась из животной ноги (ук. соч., стр. 56—58). Только, согласно нашим наблюдениям, между животногоной Бабой-Ягой и костеногой есть промежуточный образ Бабы-Яги одноногой.

⁷ Реальный словарь классических древностей. СПб., 1885, стр. 602—603.

⁸ Н. Schurtz. Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien, 1900, S. 579.

будет указано ниже, так или иначе связаны с образом змеи. Связь эта настолько постоянна, что можно сформулировать правило: если миф сообщает, что у божества не все ладно с ногами, то «ищите змею!».

Для иллюстрации мы возьмем примеры из наиболее изученной классической мифологии, хотя их можно найти немало количество в мифах многих народов, так как образ божества с одной ногой или испорченными ногами распространен во всех частях света — в Европе, Азии, Африке, в Северной, Центральной и Южной Америке, Австралии и Океании.

О Гефесте было известно, что он сильно хромотал — даже ходить один не мог, его поддерживали две выкованные из золота рабыни. Греки объясняли хромоту тем, что Гера, пораженная уродством сына, сбросила его с Олимпа и он при падении повредил ногу. Но это позднее объяснение. Более ранние мифы помнили, что Гефест был хромым от рождения. В чем же состояло первоначальное уродство? Ответ находим в мифе о сыне Гефеста Эрихтонии. Его воспитывала Афина. Однажды она передала младенца в закрытом ящике дочерям Кекропа (божества земли), запретив при этом заглядывать в ящик. Девушки нарушили запрет, открыли ящик и увидели, что тело младенца переходило в змеиный хвост. Уродство, которое удалось замаскировать отцу, обнаружилось у сына.

У Эдипа, трагического царя Фив и, видимо, догреческого божества, была опухшая нога. Миф объясняет уродство тем, что в детстве ему прокололи ступни ног. Но это тоже вторичное объяснение. На самом деле «пухлость» есть позднее переосмысление змеиного хвоста, который первоначально имел Эдип вместо ног.⁹

Правило «если у мифологического существа неладно с ногами, то ищите змею» поддается обращению (*conversio*): «если мифическое существо имеет отношение к змеям, то ищите какую-нибудь историю о его ногах». Пример, Зевс никогда не считался хромоногим, кажется, у него с ногами все обстояло в высшей степени благополучно. Но Зевс обращался в змея (миф о браке с Персефой). Эти превращения часто бывают своего рода мифологическим атавизмом — возвращением очеловеченных богов к своим звероподобным предкам. И, действительно, Зевс сам когда-то был змеем.¹⁰ Значит, есть смысл искать миф о его ногах. Надежда нас не обманывает. В мифе о борьбе Зевса с Тифоном имеется такой эпизод. Тифон победил Зевса и вырезал у него жилы на ногах, чтобы он не мог ходить. Зевс остался бы хромым на всю жизнь, но ему помогли Гермес и Эгипан: они похитили жилы у Тифона и снова вставили их Зевсу. Временная хромоногость Зевса — это тот же мифологический атавизм: очевидно, греки некогда имели образ хромоногого Зевса.

⁹ М. С. Альтман. Греческая мифология. Л., 1937, стр. 45.

¹⁰ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 41.

В славянской мифологии, как и в мифологии других народов, также можно проследить связь между хромоногостью (одноногостью) сверхъестественных существ и змеей. По белорусскому преданию черти — хромые. Хромому они приобрели после того, как были сброшены небесным воинством с неба на землю.¹¹ Это несомненно позднее объяснение, аналогичное позднему мифу о хромоте Гефеста. В имени главного черта «цмок» («змей»), подобно имени Эдипа («пухлоногий» = «змееногий»), сохранился ясный намек на его змеиное происхождение.

Образ славянского бога грозы Перуна несомненно был связан с образом змеи как первобытным олицетворением молнии. Некоторые источники его прямо называют «змиякою».¹² Согласно сформулированному выше правилу мы ищем рассказ о его ногах и находим. В черногорской легенде об Илье Пророке, под которым надо разуть Перуна, сообщается, что бог-громовик был ранен в ногу дьяволом.¹³ Мы думаем, что этот рассказ — такой же «мифологический атавизм», как и рассказ о повреждении Тифоном ног греческого громовика Зевса, смутное воспоминание о том, что славянский бог грозы был когда-то хромым. Можно привести еще много примеров. Но и приведенные дают возможность расположить их в эволюционный ряд, выявляющий этапы антропоморфизации змеи как существа мифологического: 1) змея (первобытная стадия); 2) человекоподобное существо со змеиным хвостом (стадия Эрихтония); 3) одноногое божество; 4) хромое божество (стадия Гефеста); 5) божество, имеющее недостаток в ноге (стадия Эдипа); 6) божество вполне «очеловеченное», на былую хромоту которого намекает только миф или ритуал (стадия Зевса).

Но это самая общая схема. В эволюции конкретного мифологического образа могут выпадать те или иные этапы. Так, по-видимому, не все божества, ведущие начало от змеи, проходили стадию одноногости. Вместо формирования ноги из хвоста появлялись два змеиных хвоста — будущие ноги или ноги, похожие на хвосты. Например, китайские Фуси и Нюйва, божества смешанной породы (верхняя часть человеческая, нижняя — змеиная), породили ребенка, у которого были две человеческие ноги, но еще не освободившиеся от признаков змеиных хвостов.¹⁴ Здесь мы воочию видим (на ханьских рельефах, изображающих эту группу), как боги во втором поколении переходят на более высокую ступень мифа. Вероятно, некоторые скифские божества испытали аналогичную метаморфозу. Геродот сообщает, что скифы в своей ми-

¹¹ П. В. Шейн. Материалы по изучению быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. III. СПб., 1902, стр. 312.

¹² А. Марков. Из истории русского былевого эпоса. «Этнографическое обозрение», 1906, №№ 3 и 4, стр. 17—18.

¹³ В. Н. Харузина. Этнография, вып. I. М., 1909, стр. 381—382.

¹⁴ Э. М. Яншина. О некоторых изображениях на рельефах ханьских погребений (II в. до н. э.—II в. н. э.). «Вестник древней истории», 1961, № 3, стр. 71—75.

фологии имели образ полуженщины-полузмеи: «...верхняя часть от сидения представляла женщину, а нижняя — змею».¹⁵ В дальнейшем этот образ, очевидно, лег в основу более позднего образа змееногих богинь.¹⁶ Иногда антропоморфизация задерживалась: как будто человеческой фантазии жалко было расставаться с привычным образом. Возникают причудливые фигуры божеств со многими змеиными хвостами. Но это не клубок извивающихся хвостов, а симметрично расположенные внизу туловища п а р ы хвостов (классический пример — змееногие скифские богини), т. е. те же человеческие ноги, но в змеином обличьи. Нужно отметить и такие случаи, когда сверхъестественная змея превращается не в человека, а в другое животное. Сошлемся на адского пса Кербера, который первоначально был змеем.¹⁷ Но часто и в этих случаях антропоморфизация проявляется, хотя в своеобразной форме. На Кербера, охранителя входа в царство мертвых, были перенесены представления о собаке, состоящей на службе ч е л о в е с к а (сторожевой пес).¹⁸ Та же тенденция нашла отражение в образе индийского Индры, который иногда являлся в виде о д н о н о г о г о козла или в образе х р о м о г о козла из упряжки скандинавского Тора.

Но все эти отклонения не могут поколебать, как мы полагаем, генеральной линии развития образа.¹⁹

Вернемся к образу Бабы-Яги. Уже ее одноногость является достаточным основанием, чтобы предполагать, что она входит в круг божеств, ведущих свою родословную от змеи. Но — «поищем змею». В сказке мы находим мотив обращения Бабы-Яги перед своей гибелью в змею.²⁰ Думается, в этом мотиве проявил себя тот мифологический атавизм, о котором говорилось выше. «Возвращение к предкам» особенно часто бывает в конце (в начале тоже).

¹⁵ Геродот. История в 9 книгах, т. I. Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1885, стр. 300—301.

¹⁶ См.: М. И. Артамонов. Антропоморфные божества в религии скифов. Археологический сборник, вып. 2. Изд. Гос. Эрмитажа. Л., 1961, стр. 57—87.

¹⁷ М. С. Альтман, ук. соч., стр. 128.

¹⁸ В. Я. Пропп, ук. соч., стр. 245—246.

¹⁹ Во избежание недоразумений необходимо сделать еще одну оговорку. Правило «ищите змею» приложимо не ко всем без исключения мифологическим существам, имеющим необычные ноги. Так, в истоках антропоморфной морской богини Фетиды, которую Гомер называет «среброногой» (образ рыбьей чешуи), лежит не змея, а рыба. В основе образа может лежать, по нашему мнению, также червь, скорпион и т. п. Образ одноногих и одноруких существ, известный у ряда народов (Сибирь, Китай), мог возникнуть в результате деления пополам нормальных антропоморфных существ. Этот образ входит в особый круг представлений, согласно которым в царстве мертвых живут половинки вещей: половинное солнце, половинная луна и т. д. Счастливые страны, населенные половинными (одноногими, однорукими) людьми, есть все основания сопоставить с Елисейскими полями древних греков.

²⁰ Н. Е. О н ч у к о в. Северные сказки. СПб., 1908, сказка 152.

земной жизни мифического персонажа.²¹ В имени Яга также скорее всего отразилась ее змеиная природа. Хотя этимология этого слова вызывает споры, наиболее близким к истине представляется мнение, что «Яга» происходит от санскритского «ahi» — змей.²²

Вывод, что Баба-Яга имеет змеиное происхождение, хорошо согласуется с данными первобытного религиоведения. Культ змей как существ, сопричастных к стране мертвых, начинается, по-видимому, уже в палеолите.²³ В неолите известны изображения змей, олицетворяющих преисподнюю.²⁴ К этой эпохе относится возникновение образа смешанной природы: верхняя часть фигуры от человека, нижняя от змеи или, может быть, червя.²⁵ В древнем Египте богиня смерти Мерит Сегер изображалась в виде змеи с человеческими признаками.²⁶ Аналогичные образы существовали и у других народов.²⁷

В свете сказанного нетрудно объяснить, почему атрибутивная природа Яги была выражена через ее ногу («костяную»). Ведь перед этим Яга была одноногой, и это качество связывало ее с первобытным олицетворением смерти — змеей.

Так устанавливается генеалогия образа: новое время — Баба-Яга — костяная нога (сказочный персонаж); дохристианская эпоха — Баба-Яга — одна нога (славянская богиня смерти); первобытная эпоха — змея (олицетворение смерти).

Нетрудно восстановить и эволюцию в способах передвижения Яги. Сначала она ползала, как змея (реконструируемый нами зооморфный период). Потом стала прыгать на одной ноге (стадия одноногого и хромононого божества, зарегистрированная в некоторых сказках). Еще позже стала ездить в ступе по земле: «... бежит ступа по дороге, а в ней сидит Баба-Яга».²⁸ И только напоследок поднялась вместе со ступой в воздух. Последний, самый распространенный в сказках способ передвижения Бабы-Яги как бы символизирует ее окончательный отрыв от земли и полное освобождение от сверхъестественных функций, связанных с землей и преисподней. Баба-Яга превращается в чисто сказочный персонаж.

²¹ Так, Кадм и Гармония, легендарные основатели Фив, закончив земное поприще, превратились в змей. Денге, бог фиджийцев, после свершения славных подвигов, потерял человекоподобный вид и сделался змеей.

²² А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III. СПб., 1869, стр. 588. — В имени адского змея из «Старшей Эдды» — Нидхегг — сохраняется, по всей видимости, тот же корень.

²³ П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1952, стр. 411.

²⁴ В. И. Равдоникас. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений. «Советская археология», № 4, 1937, стр. 18.

²⁵ К. Д. Лаушкин. Онежское святилище, ч. 1. «Скандинавский сборник», IV, 1959, рис. 5 на стр. 51. — Фигура полужмеи (получервя?), получеловека выбита на скале среди изображений, связанных с царством мертвых.

²⁶ М. Э. Матее. Мифы древнего Египта. Л., 1940, стр. 33—34.

²⁷ Н. Харузин. Этнография, IV (Верования). СПб., 1905, стр. 431 и сл.

²⁸ Н. Е. Ончуков, ук. соч., стр. 372.

Н. П. КОЛПАКОВА

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОБРАЗЫ В БОГОРОДСКОЙ ИГРУШКЕ

Устная народная поэзия и народное изобразительное искусство, принадлежащие по специфике своего материала к существенно разным видам художественного народного творчества, обычно исследуются порознь. Между тем и словесный фольклор, и народные пластические искусства одинаково уходят своими корнями в народный быт, следовательно, отражают одни и те же народные представления, являются отголосками одних и тех же народных переживаний, вкусов и взглядов. И несомненно, что эта общность бытовых корней должна была способствовать сближению в истории русской народной культуры народного поэтического слова и кисти мастера-умельца, художественных представлений былинщика и ножа резчика, мастерства сказочника и творческих замыслов вышивальщиц, кружевниц, гончаров.

Каждая разновидность народного изобразительного искусства по-своему соотносится с поэзией народного художественного слова. В частности, есть такое соотношение и между словесным фольклором и народной игрушкой, одной из чрезвычайно древних и популярных разновидностей народного прикладного искусства.

Некоторые сопоставления в этом плане делались еще десятки лет тому назад. Так, еще в дореволюционном сборнике «Игрушка», составленном искусствоведами и педагогами, говорилось: «Народные сказки и народная игрушка, подобно каплям живой воды, вызывают к жизни те творческие семена, которые без этого могли бы пролежать бесплодными в душе ребенка».¹ Или: «Симпатии и антипатии народа, верования и суеверия, добродушный юмор и злая сатира отразились во многих tradi-

¹ Игрушка. Ее история и значение. Сборник статей под ред. Н. Д. Баррама. М., 1912, стр. 171.

ционных народных игрушках».² В советское время в предисловии в книге Н. Церетелли «Русская крестьянская игрушка» А. В. Луначарский писал: «Область игрушки несколько уже, чем область крестьянской словесности в целом, но тем не менее, будучи крупным проявлением. . . художественной деятельности крестьян, она являет собой, рядом со словесными произведениями крестьянства (всякого рода фольклором), один из интересных источников изучения подлинных настроений разных групп крестьянства».³ Сам Н. Церетелли в своей книге отмечал: «Можно сказать, что в русском народном творчестве в близком родстве с игрушкой стоит сказка. . . К игрушкам-потешкам мы можем отнести всевозможные погремушки, свистульки, фигуры зверей и птиц, параллельные в словесном искусстве сказке-байке. . . Но далеко не все крестьянские сказки имеют развлекающий характер: наряду с „байкой“ и „присказкой“ существует сказка дидактического порядка. . ., имеющая большое социальное значение. То же относится и к игрушкам: как и сказке, игрушке не чужды мотивы социальной сатиры и пропаганды тех или иных классовых тенденций».⁴

Таким образом, исследователи не раз, хотя и мельком, попутно, отмечали, что народное прикладное искусство, в данном случае — игрушка, несет на себе ту же идеологическую нагрузку, что и искусство народного художественного слова, и в этом ему родственно.

Мастера русской крестьянской игрушки, многообразной по своим формам, темам, заданиям и историческим наслоением, издавна использовали в разных районах страны различные материалы: солому, лен, мех, тряпки, паклю, мох, лучину, бумагу, шишки и, конечно, в первую очередь — глину и дерево. Фольклорные мотивы можно было бы, вероятно, найти всюду. Но весь этот материал настолько велик и мало изучен, что, конечно, в одном небольшом сообщении никаких широких обобщений сделать на эту тему нельзя. В настоящей статье речь идет только о крестьянской деревянной объемной игрушке, создававшейся в Подмосковье, в деревнях вокруг города Загорска (бывшей Троицко-Сергиевской лавры или Сергиева Посада) и особенно богато расцветшей в селе Богородском, находящемся в 22 километрах от Загорска.⁵

² Там же, стр. 176.

³ Н. Церетелли. Русская крестьянская игрушка. М., 1933, стр. 10.

⁴ Там же, стр. 24—25.

⁵ Литература о богородской игрушке довольно обширна. В частности, могут быть названы следующие работы: Г. Глинка. Дерево. «Наши достижения», 1935, № 5—6, стр. 112—129; Г. Демин. Резчики. «Народное творчество», 1937, № 12, стр. 56—58; Т. Грушевская. Богородская резьба. «Игрушка», 1938, № 11, стр. 11—12; Н. Соболевский. Художественные промыслы Подмосковья. Изд. «Московский рабочий», М., 1948, стр. 33—46; Н. Тарановская. Игрушка. В сб.: Русское народное искусство, Учпедгиз, Л., 1959, стр. 44—51; А. Рейсон-Правдин. Русская народная скульптура из дерева. Изд. «Советский художник», М., 1958.

Село Богородское, первоначально поставлявшее деревянное сырье для многочисленных кустарей, работавших вокруг Посада, уже с XVI в. встало на путь самостоятельного творчества и своими резными работами быстро завоевало широкую славу сначала среди посетителей Посада, а затем и едва ли не по всей стране, в отдаленные уголки которой паломники знаменитого монастыря уносили с собой богородские изделия. Среди различных видов народной деревянной скульптуры, применявшейся и в архитектуре, и в народном прикладном искусстве, и при изготовлении предметов повседневного крестьянского обихода, работы богородских резчиков занимают особое место. Привычное словосочетание «богородская игрушка» по существу обозначает резные скульптурные изделия малой формы, среди которых далеко не все предназначались именно для детской забавы. Провести тут четкое разграничение на «игрушку» и «скульптуру малых форм» вряд ли возможно, так как это каждый раз определялось условиями потребления: резной конь или петушок мог быть куплен для ребенка, но в бедетных семьях украшал полки, комоды в посадских, городских (реже — крестьянских) жилищах; вместе с тем декоративные фигурки старика со старухой, группы оленей и т. п., купленные для украшения комнаты, могли с течением времени перейти в руки ребенка и превратиться в предмет для игр. Такие переходы были закономерны, и понятно, что наименование богородских изделий «игрушками» всегда было в какой-то мере условным. Однако мотивы народной устной поэзии встречаются чаще всего в скульптурах, предназначавшихся для игры.

Неизвестно, когда точно возникли в богородском творчестве первые мотивы именно фольклорного характера. Если богородские фигурки нефольклорной тематики часто могут быть приурочены к определенной эпохе в силу тех или иных бытовых реалий (костюмов, причесок, военной формы и т. п.), то возраст игрушек на темы фольклора (например, бытовых сказок, антиклерикальных анекдотов и т. п.) установить труднее: внешний облик русского крестьянина, внешний облик духовенства и монахов в течение столетий оставался неизменным соответственно устойчивости народного быта и церковных канонов и в игрушке, по-видимому, веками держался традиционной устойчивой формы. Принимая во внимание условия возникновения и бытования первых богородских игрушек, можно предположить, что хронологически именно игрушки на темы бытового крестьянского окружения и образы, связанные с монастырем, были наиболее старыми.

Поскольку произведения словесного фольклора имели различное бытовое применение и носили различный эмоциональный характер, естественно, что далеко не все жанры словесного фольклора могли дать пищу резчику-игрушечнику. Игрушка должна была развлекать, забавлять, должна была говорить о вещах понятных, реальных и знакомых, но прежде всего — о веселых и

занятных. Поэтому, например, такой глубоко «бытовой» жанр, как причитание, в котором будничныи быт и обстановка трудовой жизни крестьянства отражены с предельной реалистичностью и правдивостью, не использован в игрушке из-за явного несоответствия назначения игрушки эмоциональной тональности этого жанра. Чужды игрушке по своему содержанию и настроения заговоров, и образы пословиц, поговорок и загадок, требующие некоторого абстрагирования и умозрительных обобщений, которые в дереве передать трудно. «Верования и суеверия», упоминание о которых в связи с игрушкой в о о б щ е, с игрушкой у разных народов, в том числе и первобытных, находится в уже названном выше сборнике под редакцией Бартрама, в русском фольклоре встречаются нередко как пережитки языческой мифологии: в поэзии обрядовой, в легендах, в русской архитектуре (например, в обработке резных карнизов, расписных фронтонов и т. п.), в народной живописи и вышивке, где по традиции долго сохранялись такие древние мифологические образы, как стилизованные изображения русалок и других мифических существ. Но в богородской игрушке их почти совсем нет. Редкий экземпляр «Лешего» работы В. Балаева, сына известного мастера Ф. С. Балаева, по-видимому, является уникальным произведением на тему таких пережитков. Короче говоря, в богородских работах не используются жанры, связанные с абстрактными представлениями, и произведения, вызывающие эмоции подавленности и грусти. Напротив того, резчиков-игрушечников привлекали те жанры, образы которых могли увлечь и поразить зрителя своей грандиозностью, внушить ему определенную конкретную социальную идею, насмешить его или тронуть правдивостью изображения, близостью к его внутреннему душевному миру, т. е. образы эпоса, сказки, песни. Но и к этим жанрам мастера богородской игрушки относились в своем творчестве по-разному.

Неизвестно, когда появилась у богородцев тема русской былины. Ни в самом селе Богородском, где имеется богатый местный музей и ряд частных собраний у отдельных мастеров, ни в Музее народной игрушки в Загорске, ни в фондах Русского и Этнографического музеев в Ленинграде нет материалов, которые говорили бы о том, что былинная тема является для творчества богородских резчиков традиционной. Никаких образцов на былинную тематику от времен ранее конца XIX в., по-видимому, не сохранилось, чего не могло бы случиться, если бы скульптуры на эту тематику создавались в порядке массового производства. Конец же XIX в. с его модой на стилизованную старину в архитектуре и народном прикладном искусстве — модой, привнесенной в народное творчество той эпохи из города, в этом отношении непоказателен. Несколько богородских скульптур на сюжеты былин, известные сегодня, созданы двумя-тремя отдельными мастерами из числа наиболее образованных и начитанных. Скульптуры эти по большей части

связаны с образом Ильи Муромца, едва ли не самого популярного героя русского былинного эпоса. Одна из них, еще дореволюционного происхождения, разрабатывает сюжет «Илья Муромец и Соловей разбойник»: использован момент, когда Соловей, сидя на дубу, пытается испугать Илью свистом и заставляет пятиться его коня. Другая изображает Илью Муромца на заставе — богатыря непомерной физической силы, приземистого, широкого, на необычайно мощном, косматом богатырском коне. Первая работа принадлежит мастеру Рыжову (начало XX в.), вторая — лучшему современному богородскому мастеру Н. И. Максимову и создана в 1940-х годах. В первом случае несколько изысканный и утонченный образ Ильи напоминает лубочные изображения эпических богатырей (например, Еруслана Лазаревича в битве со змеем); во втором грузный, монументальный Илья вместе со своим конем как бы сошел с картины Васнецова. Кроме Ильи Муромца, богородцев заинтересовал образ Садко — мастер Горшков в 1953 г. изобразил его, стремительно и крупно шагающего с гусями в руках; а в 1958 г. тот же Максимов создал монументальную группу «Никита Кожемяка и змей», использовав момент, когда змей, побежденный богатырем, тащит соху, а Никита его погоняет (фонды Этнографического отдела Русского музея в Ленинграде, № 763 157). Других работ на «богатырскую» тему ни сами богородцы, ни искусствоведы назвать мне не могли. Перечисленные же выше скульптуры богатырей в массовое производство не пошли и остались уникальными созданиями их творцов. Очевидно, они оказались слишком величавыми, торжественными, непосильными для воспроизведения их по трафарету (вспомним, что и исполнители словесных былин тоже редко встречаются собирателям и творчество их тоже обычно уникально). И поскольку былинная тема не является в творчестве богородцев традиционной, работы перечисленных выше мастеров производят то же впечатление, что и мастерское исполнение былин сказителями, воспринимавшими былины из книг: у таких былинщиков текст выучен специально для исполнения, у таких резчиков тема явилась в результате случайного внешнего воздействия или подсказки со стороны; органической линии, продолжающей традиционное мастерство предков, ни в том, ни в другом случае не чувствуется (допустимо можно отметить, что устной поэтической былинной традицией в бывшей Владимирской губернии, где находится село Богородское, тоже не отмечено).

Зато богородские резчики используют тему историческую. Они показывают фольклорного песенного царя. Это популярный и в словесном фольклоре Иван Грозный, которого богородцы изображают в шапке Мономаха, с царским жезлом в руке (рис. 1). Скульптура эта имеется в нескольких музейных хранилищах, везде однотипна, очевидно, с одного образца было сделано много копий (уникальная работа Н. И. Максимова показывает и другой

образ Ивана, — такого, каким он изображен на картине Васнецова). Конечно, образ этого царя мог появиться в богородском искусстве независимо от народных песен о нем, — возможно, что богородский Иван Грозный, как и богатыри, был создан впервые в конце XIX в., когда распространилась мода на стилизованную русскую старину; однако сами богородцы связывают его имя с историческими песнями. Сюжетов этих песен они пересказать мне не могли, но говорили, что об этом царе в народе когда-то много пелось.

Очевидно, массовым было производство и другой игрушки с образом исторического героя — Степана Разина: это молодец в лихо заломленной шапке, плывущий в лодке. Показывая мне его, богородцы вспоминали песню о походе Разина на Астрахань.

Других исторических личностей в богородской игрушке я нигде не встречала, если не считать образов Кутузова и Скобелева; но песен о них в Богородском не поют, так что считать эти образы пришедшими в игрушку из народной песенной поэзии вряд ли возможно. Вероятнее, что тут были другие источники.

Гораздо богаче, чем былина и историческая песня, представлена в творчестве богородцев народная сказка — фольклорный жанр, дающий возможность изобразить в дерево реальные, конкретные персонажи, как правило, знакомые, понятные и близкие каждому русскому человеку с детства.

Игрушки, связанные со сказкой, делятся на три группы, соответственно трем основным разделам сказочного материала, существующим и в устном фольклоре: одни иллюстрируют сказки волшебные, другие сказки о животных, третьи — сказки бытовые, к которым примыкают сказки сатирические и народные анекдоты, построенные на бытовой основе.

Реже других встречаются скульптуры на темы сказок волшебных. Вероятно, в дереве трудно или даже невозможно было воплотить волшебство поэтического слова — показать чудеса, происходившие мгновенно, волшебные передвижения, превращения, колдовство, заклятия и другие моменты магического и фантастического характера, которые поражали воображение слушателя при устном исполнении сказки. Поэтому из волшебных сказок богородцы брали образы наиболее конкретные, осязаемые (например, «избушку на курьих ножках») или образы, связанные с анималистической традицией («Иван-царевич на коне», «Иван-царевич на сером волке», «Иван царевич везет Жар-птицу», «Сивка-бурка»).

Зато сказки о животных представлены в творчестве богородцев с огромным разнообразием и богатством. Игрушки к этим сказкам выросли на основе крепкой традиции: фигурки животных являются едва ли не наиболее традиционными в массе игрушек, производившихся и распространявшихся Сергиевым Посадом. Если вспомнить, что животные и птицы с древности присутство-

вали в народном орнаменте, резьбе, живописи, набойке, вышивке, керамике, понятной станет устойчивость этой темы и в деревянной игрушке.

Богородцы издавна вырезали тех птиц и животных, которые составляли знакомый им, привычный мир: кур, гусей, петухов, коней, овец, лис, волков, зайцев, баранов, белок и особенно медведей. Встречались и образы более редкие — верблюды, аисты, павлины, львы, тигры, но это были образы пришлые, сжиться с ними, как со своими, богородцы не могли и не уделяли им особо много места в своем творчестве.

Отдельные скульптурки «котиков», «зайчек», овечек, птиц прежде всего были связаны с образом детского фольклора: так же, как образцы баек, потешек, присказок, эти игрушки должны были воспитывать в ребенке гуманные чувства любви к животным, дружбы с ними, заботы о них. Вместе с тем иногда, ставя их рядом на стол, богородцы поясняли, что это — персонажи сказок: «Кот и петух», или «Лиса и заяц», поскольку эти отдельные фигурки можно было использовать в различных комбинациях и сочетаниях к разным сказкам. Но имелись и целые комплексы скульптур животных, связанных общей композицией, скрепленных одной общей подставкой и представлявших конкретный момент в развитии того или иного сказочного сюжета. Таковы сказки «Теремок», «Кот, лиса и петух», «Кот, козел и баран», «Курочка и петушок», «Волк и семеро козлят» и др. Игрушка изображает в таких случаях обычно наиболее значительный момент в композиции сюжета: приход медведя к теремку, появление волка среди козлят и т. п. (рис. 2).

Сказки, где животные входят в соприкосновение с человеком, особенно часто используют фигуру медведя; в деревянной иллюстрации к сказке «Вершки и корешки» медведь задумчиво



Рис. 1. Иван Грозный.

рассматривает репу, вытащенную из мешка, раскрытого перед ним хитрецом-крестьянином; к сказке «Маша и медведь» вырезан медведь, несущий девочку на спине в кузовке; сказку «Откуда медведи пошли» иллюстрируют деревянные медведь и медведица, составляющие параллель к человеческим фигуркам деда и бабы, превращенных в медведей в наказание за жадность. Таких сюжетов у богородцев немало.

Но особенно много игрушек связано со сказкой бытовой (рис. 3). Изображая в значительной мере свой собственный быт, бого-



Рис. 2. «Теремок».

родцы издавна резали фигурки крестьян-земледельцев, пастухов, рыболовов, охотников, лесорубов, плотников, прях, ткачих, прачек, скотниц, косцов, жней с различными трудовыми атрибутами в руках; создавали сцены пахоты, сева, покоса, сбора грибов и ягод; вырезали группы крестьян, собравшихся на сходку, крестьянские семьи за столом, крестьян на гуляньи, на каруселях и качелях, за рубкой капусты, на постройке избы и т. д. Из представителей других классов и другого, некрестьянского быта наиболее часты изображения попов, монахов и монахинь, позднее — барина, барыни, «офицерики»-гусара, крепостных нянек и кормилиц с барчатами, помещиков и военных на конях и в экипажах. Количество этих разнообразных фигурок очень велико. Естественно, что не все они связаны непременно с конкретной бытовой сказкой; но, владея традицией такого воплоще-

ния, резчики легко могли комбинировать эти фигурки соответственно тому или иному сюжету и создавать бытовые деревянные сказки, представлявшие очень близкие параллели к сказке изустной. Таковы богородские иллюстрации к сказкам «Еловые шишки», «Чудесные лапти», «Умный мужик и глупый барин», «Ванюшка и царевна» и многие другие. Интересно отметить, между прочим, что в игрушках к бытовой сказке многие фигурки



Рис. 3. «Жили были дед да баба. . .».

двигаются, но это движение (путем дерганья за ниточку, нажатия на шпенец и других приемов) обычно придано только фигуркам крестьян; движение подчеркивает жизненное правдоподобие, индивидуальность трудовых процессов у отдельных героев сказки; все эти фигурки живее, интереснее, забавнее, чем неподвижные. Баре же, барыни, купцы, попы и «офицерики» такого механизма обычно не имеют; они, как правило, изображаются неподвижными, в статичной позе, с празднично повисшими, ничем не занятыми руками.

Некоторые из этих бытовых деревянных сказок, как и сказки о животных, богородцы изображали в виде отдельных фигурок, для других составлялись целые группы действующих лиц, объе-

диненных общей подставкой (например, сказка «Репка», где все персонажи вырезаны ухватившимися друг за друга). Третьи сказки, наконец, так же, как и некоторые сказки о животных, раскрывались в ряде самостоятельных скульптур, последовательно развивавших сюжет. Так, например, сказка «По щучьему веленью» имеет четыре деревянных эпизода: Емеля достает щуку из воды; Емеля гонит ведра к реке; Емеля командует топорами; Емеля едет на печи по деревне (рис. 4). В сказке «Солнце, Месяц и Ворон Воронович» — пять эпизодов, пять отдельных скульптур: старик беседует с тремя будущими зятьями; с каждым зятем в отдельности; старик возвращается от дочерей домой. В «Сказке

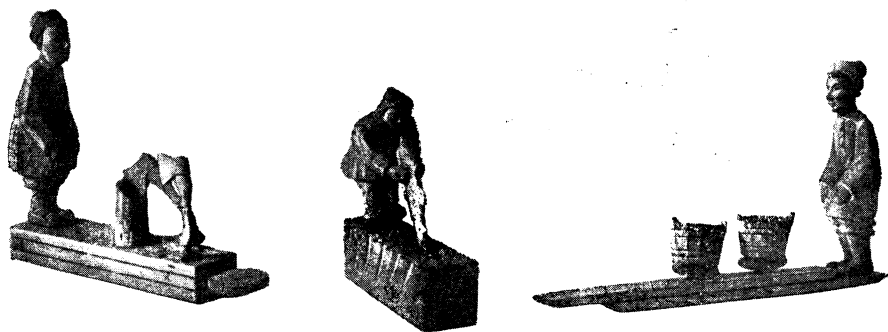


Рис. 4. Сказка «По щучьему веленью».

о рыбаке и рыбке» — четыре эпизода: баба посылает деда к морю; дед вытягивает сети; дед достает из сети золотую рубку; дед и баба у разбитого корыта (рис. 5). В Музее села Богородского имеется немало таких сказок, состоящих из нескольких эпизодов.

Но наряду с игрушками-забавами были и другие, преследовавшие значительно более глубокие цели и перекликавшиеся со сказками остро социального содержания. Тема «Мужик и барин», «Мужик и поп», изображение жестокого обращения с крепостными, их истязания, барское бессердечие — все это правдиво отразила богородская мелкая скульптура. Конечно, основой для этой тематики не всегда был какой-то конкретный фольклорный текст (хотя бывало и это); но, воплощая общую тематику, сказка и игрушка как бы перекликались, равно беспощадно заостряли и подчеркивали моменты барского самодурства, равно стремились произвести на слушателя и зрителя определенное впечатление, вызвать обостренное чувство классовой ненависти. Нередко этому помогал и оттенок злой сатиры, нарочито вкладываемый народными резчиками, как и сказочниками, в их произведения, обличавшие и призывавшие к сопротивлению.

Как в устном фольклоре, так и в деревянной обличительной игрушке, основными объектами сатиры были попы и монахи,

господа и купцы. Сатира сказывалась преимущественно на чертах их внешнего облика, за которым многое подразумевалось дополнительно: карикатурная толщина купцов, нелепая претенциозность наряда и вычурность поз у бар-белоручек, утрированная приторная щеголеватость военных и другие черты, говорившие о лени, бездельи, кокетстве, жеманстве, приверженности к ино-



Рис. 5. «Сказка о рыбаке и рыбке».

странным модам. Духовенство высмеивалось в деревянных фигурках «Похороны козла», «Поп и Балда», в отдельных скульптурках монахов и монахинь весьма игривого содержания, полностью соответствовавшего содержанию устных антиклерикальных народных сказок. Игрушки такого характера, конечно, распространялись тайно, из-под полы, как тайно рассказывались и подобные сказки.

Другой тип сатирической деревянной игрушки, опять-таки соответственно другому типу сатирической сказки, касался членов крестьянской общины. Тут высмеивалось недомыслие, простоватость, сварливость — частые темы народных анекдотов. Так,

например, в одной игрушке типа «Ваньки-встаньки» схватившаяся за голову баба качается и мотается с горя оттого, что в речке потонул ее муж, только что купивший в городе новые сапоги; баба оплакивает не мужа, а дорогую обновку, погибшую с утопленником. Есть фигурки к сказкам о злой жене, о вороватом мужике, к известной сказке-анекдоту об охотнике Догаде (жена которого, когда медведь оторвал Догаде голову, не могла вспомнить, была ли у него прежде голова, или болталась одна борода) и к другим. Таким образом, идейные устремления, характерные для игрушек на темы бытовых сказок, поддерживали ту же мораль, высмеивали те же людские недостатки, восставали против той же классовой угнетенности, что и устная сказка.

Деревянных иллюстраций к народным песням в богородской игрушке значительно меньше, чем к сказке. Богородцы делали — и делают по сей день — немало фигурок пляшущих или якобы поющих людей, изображают в них веселье, гулянье; но это — те же картинки быта, что и деревянные группы косцов, жнецов и плотников, только показывающие крестьянский быт в минуты отдыха и праздника. Связывать эти скульптурки с какой-либо определенной плясовой песней нет оснований. Большинство народных песен вообще не имеет четких и стройно развивающихся сюжетов; песня же плясовая особенно часто бывает бессюжетной, набором отдельных, быстро сменяющихся образов. Песня календарная чаще всего строится на таких образах, которые изобразить в дереве нельзя (весна, дождь, радуга и т. п.). Так же обстоит дело с песней обрядовой — свадебной, где вся сила поэтической образности в метафорах, в гиперболах, в украшающих эпитетах; образы этих песен зачастую, как и образы волшебных сказок, воплощению в дереве не поддаются. Песня лирическая, содержащая в огромном большинстве случаев не картины быта, не сюжетные повествования, а показ внутреннего мира человека с его переживаниями и раздумьями, неуловимыми для скульптурного изображения, еще того менее подходила для работы резчиков. Отсутствие в богородской игрушке мотивов, связанных с народной лирикой, тем более понятно, что содержание лирических песен (за исключением песенной сатиры) никак не забавно, не смешно; их содержание развлечением служить не может. Однако на некоторых образах героев лирической песни в устной поэзии и в игрушке интересно остановиться немного подробнее.

Если игрушка не могла передать внутреннего мира лирического героя, то она могла следить за его внешним обликом. Известно, как видоизменяется в народной песне наружность ее исконных героев, молодца и девицы, по мере того как деревня понемногу сближается с городом. В песнях, дошедших до нас, очевидно, от допетровской эпохи, а также созданных и позднее в кондовой, традиционной деревне, встречаются упоминания о сарафанах, платках, красных рубашках парней, шелковых

опоясочках и целом ряде других деталей старого русского народного костюма; эти же детали встречаются и у множества деревянных богородских игрушек, связанных с темами традиционного крестьянского быта. Но начиная с XVIII в. в народную песню проникают и другие подробности нарядов девушки и парня: «шукетовые» ленты, кисейные рукава, камзолчики, цветные жилеты, высокие шляпы, цветные башмачки и другие атрибуты, те самые, которые мы видим и на фарфоровых статуэтках той эпохи, и на деревянных фигурках, вышедших из рук резчиков-умельцев. В песню проникают герои в облике сентиментальных пастухов и пастушек; эти же томные изнеженные пастухи и пастушки встречаются и в раскрашенной богородской игрушке начала XIX столетия. Сатирические песни, высмеивающие бар, упоминают те самые детали их внешности, которые мы видим у деревянных богородских барынь, франтов, «офицериков» 1820-х годов. Такой параллелизм между образами фольклорной устной поэзии и игрушечным народным творчеством можно установить и для более поздних эпох — середины, конца XIX в. — начала XX в. Нельзя, конечно, утверждать, что игрушка взяла все эти детали именно из песни: очевидно, и певцы, и игрушечники одинаково пользовались наблюдениями над непосредственной окружающей их действительностью. Но такой параллелизм лишний раз подчеркивает связь народного искусства в различных его проявлениях с реальной, конкретной действительностью и показывает, что тонкая наблюдательность как народных кустарей, так и безвестных авторов народной песни шла в одном русле.

Но игрушки на темы конкретных песен у богородцев все-таки встречаются: соответственно основной — развлекательной, веселой — тональности игрушки они связаны со смешными, часто сатирическими песнями. Так, например, известна скульптура «Жена щеголиха» (в песенном тексте, раскрывающем ее смысл, жена требует от мужа денег на наряды и в конце концов сама попадает в упряжку вместо проданной по ее просьбе лошади); есть игрушка «Дуня-тонкопяха» на тему общеизвестной сатирической плясовой песни. Возможно, что такие сюжеты игрушечники знали и через лубок, но это дела не меняет, поскольку лубок сам использовал устный фольклор.

Ряд богородских скульптур связан с фольклорной темой не только в качестве иллюстраций к фольклорным текстам: есть фигурки, изображающие самое исполнение фольклора. Таковы деревянная группа владимирских рожечников (вспомним, что село Богородское относилось прежде именно к Владимирской губернии), фигурки пастухов с рожками, парней с гармониками, ча-стусечников (рис. 6); известна игрушка — деревенский скрипач, играющий на скрипке и вызывающий в памяти строки плясовой песни: «Мил на скрипочке играет, меня, младу, потешает», и т. д. Все они возникли как непосредственный отклик мастеров-резчиков

на традицию звучащего вокруг них музыкально-словесного народного творчества.

Фольклор словесный и творчество резчиков-игрушечников существенно различаются по своему материалу, но в какой-то мере все-таки можно говорить о том, что в творческом методе этих носителей народной художественной традиции есть что-то сходное. Оно сказывается в той обобщенности, с которой и те, и другие подходят к предмету своего искусства. Если в словесном тексте образ богатыря рисуется обычно скупыми, но предельно выразительными чертами, то и в строгой деревянной скульптуре тоже,



Рис. 6. Деревенские музыканты.

слева — пастух с рожком; *справа* — частушечник с гармонью.

может быть, несколько лапидарно, но очень выразительно показана основная идея образа — мощь, несокрушимость, монументальность всадника и коня. На детали тут ни скульптура, ни словесный текст не размениваются. Так же и в фигурках к сказкам и к песням в основном подчеркивается только типичное, детали даются обобщенно. Вспомним, что в песнях и сказках портреты даются обычно неподвижными традиционными чертами: «очи ясна сокола, брови черна соболя, щеки словно маков цвет», переходящими из текста в текст безо всякой индивидуализации. В игрушке внешний облик представителей того или иного класса обычно тоже стандартен: крестьяне-мужчины, старики — все с бородами лопатами, стриженные под горшок, в традиционных шапках с высокими тульями, в традиционных рубахах; женщины в платках и сарафанах; все в лаптях. У бар, барынь, купцов свои

детали костюмов, причесок и других бытовых реалий; но лица и тут у всех неподвижные, сходные друг с другом. Наконец, можно отметить и в словесном фольклоре, и в росписи тех богородских игрушек, которые выходили из рук мастеров раскрашенными, сходную богатую и нежную цветовую гамму; цветовые прилагательные в песнях, сказках и былинах, применяемые при изображении пейзажа, народных костюмов и т. п., и красочная роспись на игрушках сходны между собой по цветной тональности и, очевидно, подчинены в этом смысле общенародной традиции, которая сказывается здесь так же, как в народной росписи предметов утвари, в окраске тканей, в разрисовке архитектурных деталей.

Таким образом, очевидно, что произведения устной народной поэзии и народное изобразительное искусство, в частности богородская игрушка, совпадают друг с другом в целом ряде моментов. Количественные пропорции между жанрами устного фольклора и тематикой игрушек примерно одинаковы: мало скульптур на темы жанров более редких и пережиточных, много — на сюжеты и темы жанров распространенных. В богородской игрушке мало разработано то, что слабо отражено и в фольклоре данной местности. В игрушке мало — и только в творчестве отдельных мастеров — отражено то, что в устной поэзии встречается обычно в репертуаре лишь отдельных исполнителей. Игрушка чуждается всякой абстракции, но любовно разрабатывает образы, связанные с реальной действительностью, крупно и ярко вылепленные также и в слове. Из фольклорных произведений иллюстрируется в основном все то, что вызывает здоровое, бодрое жизнеощущение, воспитывает гуманизм и трудовую мораль, а также заставляет и задуматься над величием и мощью образов, связанных с героическим прошлым русской земли. Социальный момент в идейной нагрузке как устного фольклора, так и игрушки одинаково значителен: как тут, так и там одинаково отражены классовые интересы, запросы и требования трудового крестьянства, критическое восприятие социально-бытовых условий в старой царской деревне. Все эти параллели вместе со сходными отдельными приемами в творческом методе народных художников-резчиков и народных носителей устнопоэтической традиции лишней раз подчеркивают неразрывность корней народного искусства, уходящих в народное мировоззрение, которое проявляется по-своему, своими особыми специфическими средствами в каждой разновидности искусства, но выступает всегда под единым, классово обусловленным моральным и философским углом зрения.

А. З. РОЗЕНФЕЛЬД

СВАДЕБНЫЙ ФОЛЬКЛОР ПРИПАМИРСКИХ ТАДЖИКОВ

Данная работа посвящена свадебному фольклору, распространенному в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Западный Памир, также Вандж). В свадебный фольклор входят различные жанры: собственно свадебные обрядовые песни, всевозможные лирические четверостишия, объединяемые часто «свадебным» рефреном, традиционная свадебная песня «Юсуф и Зулейха» и интересный и примечательный элемент бадахшанской свадьбы — театрализованная игра *мағулбози* (монгольская игра), исполняемая на свадебном пиру и сопровождаемая песней «Мағулдухтар» («Монгольская девушка»).

Несмотря на многоязычность, в Бадахшане, как это было еще отмечено выдающимся исследователем языков, этнографии и фольклора Бадахшана проф. И. И. Зарубиным, фольклорные произведения исполняются по-таджикски. На местных языках исполняется лишь *даргилик* и *даргильмодык* — «материнская печаль» (Рушан, Шугнан), *былбылик* — трехстишия с припевом «соловушка», некоторые песни и сказки, последние — как на местных языках, так и на таджикском, который здесь называется «форси».¹

Очень важно отметить, что в Бадахшане искони отсутствует женское затворничество и все свадебные песни, как сопровождающие обряды, связанные с женихом, так и связанные с невестой, исполняются певцами-мужчинами не только среди мужчин, но и среди женщин. Обычно это дуэты, квартеты или даже секстеты, которые поют по очереди группами под аккомпанемент рубаба (струнный инструмент) или одного или нескольких *даф* (бубен).

¹ О местных таджикских говорах и «форси» см.: А. З. Розенфельд. 1) Таджикоязычное население советского Бадахшана. «Советская этнография», 1963, № 1; 2) Таджикские говоры советского Бадахшана и их место среди других языков на Памире. «Вестник ЛГУ», № 20, серия истории, языка и литературы, вып. 4, 1963.

Одна группа начинает песню и ведет каждое начало куплета (запевалы), вторая группа подхватывает вторые строки (*фаровард*) и все вместе заканчивают куплет. Запевалы называются *кафлесгуй*—*кафлес* — «уполовник», а подпевалы — *қошуқгуй* — *қошуқ* — «ложка». Объяснить смысл этих терминов довольно затруднительно, известны они лишь на Вандже и в Бадахшане, и даже у соседей-таджиков благодаря возникающим ассоциациям вызывают ироническую улыбку.²

Пение сопровождает все элементы свадьбы — обряжание жениха, невесты, свадебной поезд, прибытие жениха в дом невесты, пир в доме невесты, увоз невесты в дом жениха, главное веселье в доме жениха — свадебный пир. При этом свадьба может длиться до семи дней.

Мы здесь не будем останавливаться на свадебной обрядности как таковой: известны работы П. А. Кислякова и его обобщающая монография;³ специально бадахшанская свадьба описана А. А. Бобринским,⁴ М. С. Андресвым и А. А. Половцевым⁵ и в труде М. С. Андреева.⁶ Однако, несмотря на большую ценность этих описаний, в них содержатся и пробелы, поэтому нам придется иногда останавливаться на некоторых деталях брачного обряда. Следует еще отметить, что даже в одном регионе (Бадахшан) среди различных населяющих его народностей можно обнаружить расхождения и в свадебных обрядах и специфические локальные черты, так же как и в свадебном фольклоре.

Насколько нам пришлось наблюдать, в настоящее время в горном Таджикистане — Дарваз, долина р. Хингоу, Каратегин — свадебный фольклор утратил свое разнообразие, в то время как на Вандже и в Бадахшане песня сопутствует всем элементам свадебного обряда. Вместе с тем многие свадебные обряды являются общими для всех таджикоязычных районов. Так, жених повсеместно величается *ша*, *шоҳ*, *подшоҳ* (шах, князь, падишах), в Дарвазе, Вандже и Бадахшане — также *шамард* (князь-мужчина), в обычной речи жених (*домод*), невеста обозначается — в горных районах *арус* (арабское) и в равнинных *келин* (тюркское).

Одним из начальных свадебных обрядов является обряд бритья головы жениха. В Бадахшане в это время певцы поют величальную, в которой поэтически воспеваются внешность жениха:

Имруз чи рузи сартарошон?
Шоҳ, ҷонаки, ҷон, ҷони ҷонон!

Что сегодня за день бритья головы?
Шах, душенька душа, душа милого!

² Возможно, эти термины связаны с тем, что *кафлесгуй*-запевалы — главные певцы, а *кошуқгуй* — подпевалы.

³ Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. Л., 1959.

⁴ А. А. Бобринский. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.

⁵ М. С. Андросов и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. СПб., 1911.

⁶ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I. Душанбе, 1953, стр. 120—177.

Эти две строки являются рефреном, который далее сопровождает каждую строку песни: голова шаха — круглый арбуз, глаза шаха — томные, опьяняющие, нос шаха — трепещущее лезвие, губы шаха — смеющаяся (раскрытая) фисташка, шея шаха — афганский баяз (значение неясно, по-видимому, баяз связан с близной), брови шаха — мультанский лук, походка шаха — грациозная куропатка. В некоторых вариантах это описание расширяется: волосы шаха — черны, как ночь, лоб шаха — трон царя Соломона, отец шаха сидит на декуне,⁷ зубы шаха — жемчужины, язык шаха — сладкозвучный соловей, лицо шаха — ясный месяц, стан шаха — трепещущий бутон, пальцы шаха — рушанский фитиль, на ногах шаха — бадахшанские туфли. В каждом варианте эти детали описания внешности жениха соответственно фантазии певцов могут расширяться или сокращаться. В варианте, записанном в Гороне, текст довольно близок к приведенному выше, но припев иной: *ай, хай, шахи хубон* («эй, эй, шах красавец»)⁸. Обращают на себя внимание сравнения в этой песне и отражение в ней происхождения некоторых предметов: рушанский фитиль, бадахшанские туфли, мультанский лук.

Далее при обряде жениха поется песня «*Дасту ману доманат*» («Моя рука — твоя пола»), в которой последовательно перечисляются все предметы свадебного наряда жениха: *чураб* (шерстяные узорные чулки), *муза* (сапоги), *курта* (рубашка), *чома* (халат), *чакман* (чекмень — шерстяной домотканый плащ), *тоқи* (тюбетейка), *салла* (чалма), *фута* (матерчатый пояс). В общем, это обычный мужской костюм, только новый. Иногда певцы опускают какую-нибудь деталь одежды, иногда — добавляют.

После обрядания жених выходит из дома и в сопровождении поезжан и певцов с бубнами отправляется в дом невесты. В пути певцы очень громко поют и бьют в бубны. Нам пришлось наблюдать современный свадебный поезд в Ишкашине, жених с поезжанами отправлялся за невестой из ишкашимского кишлака Рын в таджикоязычный кишлак Баршор в Гороне. Все ехали на грузовике, дружки были повязаны через плечо красной материей, музыканты и певцы громко пели и били в бубны. Сопровождая жениха в дом невесты, певцы обычно поют песню: *Шои мо дар сафар, подшои мо нав сафаре* («Шах наш в путешествии, шах наш в новом путешествии»). Под этот припев поются двустипшия, после каждого стиха следует припев:

Шои ман(мо)дар сафар
Подшои ман нав сафаре
Бид, ки ружат гирам
Шои мо дар сафар.
Ерам ба савдо меравад,
Савдо савдои мо шавад,

Шах наш в пути,
 Падшах наш в новом путешествии.
 Позволь получить у тебя разрешение,
 Шах наш в пути,
 Мой друг поедет торговать,
 Торговля будет нашей [успешной].

⁷ *Декун* — глинобитные нарты вдоль стен комнаты, на которых сидят и спят.

⁸ Запись студентки Дилафруз Икрами в Андаробе, летом 1961 г.

*Руи рақиб сие шавад,
Шои мо дар сафаре.
Ман омадам то дарате,
Шона занам ба сарате,
Ерам шавад шавҳарате.
Шои мо дар сафар.*

Лицо соперника почернеет от зависти,
Шах наш в путешествии.
Я подошел к твоим дверям,
Расчешу твои волосы гребнем,
Мой друг станет твоим мужем,
Шах наш в пути.⁹

Когда свадебный поезд находится в пути, поются различные лирические четверостишия — *рубои* (в Бадахшане их называют *байд*), также объединенные общим рефреном: *Шоҳи мо дар сафаре, подшоҳи мо навсафаре* («Шах наш в пути, падишах наш в новом путешествии»). На Вандже в это время поется другая величальная песня: *Шоҳи мо озодақабое, аспаки давандае* («Шах наш в нарядном плаще, [под ним] быстроногая лошадка»). Эти и последующие песни поются в первый день свадьбы, который у таджикоязычных бадахшанцев называется особым термином *това*.

Жених подъезжает к дому невесты. Здесь уже певцы поют песни, посвященные девушке, ее обряжанию, уходу из дома отца в дом будущего мужа и др. На верхнем Вандже в этом случае исполняется дуэт-диалог — один певец спрашивает, другой как бы от имени невесты отвечает и при этом показывает, как одеваются различные предметы одежды:

*Ақни бозор будум, ёри ҷон, бозор будуме,⁹
Чиҳо хариди, ёри ҷон, чиҳо хариди?
Собат харидам, ёри ҷон, собат харидам...
Чита, читаш, мепуши? Чита, читаш мепуши?
Наита, наита мепушам, наита, наита мепушам!*

Теперь я был на базаре, дорогой друг, был на базаре.
Что ты купил, дорогой друг, что ты купил?
Платок для тебя купил, дорогой друг, платок для тебя!
Как, как ты его наденешь?
Вот так, вот так я падену...

Таким образом перечисляются поочередно все предметы свадебного женского наряда: *соба* — «платок», *курта* — «платье», *эзор* — «шаровары», *мура* — «бусы», *кави* — «туфли». В это же время поют прощальную (Вандж): *Гуларусак, сарта боф, оли вадаи рафтанай, вало, било, набофмеш, нобофтаныш битарай* («Юная невеста, заплети волосы, настало время ехать! Клянусь богом, не буду заплетать, лучше оставить их незаплетенными»). Далее девушке предлагают накинуть на голову платок, надеть платье и т. п., она отказывается и в заключение говорит: «Я никуда не пойду, отцовский дом дороже мне всего».¹⁰ В Бадахшане

⁹ Запись студента М. Салихова в Зунге, летом 1962 г.

¹⁰ Намунаҳои фольклори Дарвоз. Чамъқунанда ва тартибдиҳанда А. З. Розенфельд (Образцы дарвазского фольклора. Собрала и составила А. З. Розенфельд). Душанбе, 1962, стр. 167; ср. также персидский вариант: Образцы персидского народного творчества. Собрал и перевел В. А. Жуковский, СПб., 1902, стр. 143.

как будто эта песня не встречается, но близкие к ней варианты записаны Р. Амоновым в Кулябе¹¹ и Н. Нурджановым в Дарвазе.¹²

При входе жениха в дом невесты певцы поют: *Шоҳи мо омад, подшоҳи мо омад, шод бошед, бо шоди омадем, мо дар ин хона бо шоди омадем!* («Приехал наш шах, приехал наш падишах, радуйтесь, мы приехали с радостью, мы приехали в этот дом с радостью!»). Сидящие в доме приветствуют гостей: *Хуш омаде, ёре, меҳмони мо, бар дида, ёре, бар ҷони мо* («Добро пожаловать, наш гость, готовы служить, друг, всей душой»).¹³ В доме невесты происходит обряд бракосочетания, который довольно прост и традиционен. Жених до утра остается в доме невесты, подается разнообразное угощение, поются песни. На следующий день свадебный поезд с невестой и ее близкими родственниками возвращается в дом жениха.

В Гороне (кишлак Козидех) на невесту надевают множество платьев, последнее с богатой вышивкой, голову повязывают пятью-шестью платками один поверх другого, затем ее сажают на лошадь и с головы до ног окутывают белым кисейным покрывалом — *суворчодир*, которое покрывает и лошадь.¹⁴ Этот факт нигде в литературе не отмечен и, по-видимому, относится лишь к местному варианту свадьбы (попутно укажу, что все горонцы считают себя выходцами из правобережного афганского Горона).

Перед выходом из дома невеста благоговейно дотрагивается рукой до верхней священной части очага (*лангар, пира*), на котором стоит *буи* — ритуальное благовоние — масло, смешанное с мукой и ароматным растением *сепандр* или *сетрахм*, затем девушка целует кончики пальцев, после этого берет немного золы из очага и сыплет себе за голенище сапог. Этот ритуал, по-видимому, связан с древнейшими верованиями в силу огня и отражает древний огнепоклоннический культ; возможно, также он олицетворяет прощание с духом предков — покровителей дома (Н. А. Кисляков, М. С. Андреев). Этот обряд совершают и перед отъездом в дальние края.

С культом огня связан и другой обычай, как будто ранее нигде в литературе не отмеченный. При посещении мужчинами летовки (*айлок*) на седьмой день после того, как туда был переведен скот

¹¹ Эҷодӣғи даҳанакии аҳолии Кулоб. Тартибдиҳанда Р. Амонов (Устное творчество жителей Куляба. Составитель Р. Амонов). Душанбе, 1963, стр. 175.

¹² Н. Нурджанов. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. «Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР», т. 10—11, Душанбе, 1956, стр. 5.

¹³ Рубойғ ва сурудҳои халқии Бадахшон. Ҷамъкунанда ва тартибдиҳанда Нисор Шакармуҳаммадов (Рубои и народные песни Бадахшана. Собрал и составил Нисор Шакармухамедов). Душанбе, 1965, стр. 89—90.

¹⁴ Запись автора в кишлаке Козидех летом 1962 г. от Гуломносировой Сафармо, 50 лет.

и отправлены ухаживающие за ним женщины, мужчины и подростки с зажженными пучками травы *зағ* идут в горы на летовку, они вертят над головой горящую траву и поют песни, так же как и встречающие их женщины:

*Зағ гардон,
Зағ гардон!
Шири мо ғарғара шир,
Шири шумо — оби напир.*

Вращай *зағ*, вращай *зағ*!
Наше молоко — жирное,
Ваше молоко — сыворотка из-под
творога.¹⁵

Когда невеста выходит из дома, поют прощальную песню, очень распространенную в различных вариантах и в других районах Таджикистана: *Эй, гула бурдан, гула, сумбула бурдан, гула* («О, увезли цветок, увезли гиацинт, цветок»). С этим зачином и рефреном в Бадахшане (Андароб, Ямг, Вранг, Зунг) исполняются различные стихи. Приведем вариант, записанный в таджикоязычном кишлаке Андароб (Ишкашимский район):

*Эй, гула бурдан, гула,
Сумбула бурдан, гула.
Сарсари қала гул,
Афтоб баромад, гул,
Арчанд шиштам, гул,
Ерам наомад, гул,
Лаблаби полез, гул,
Курта каноувез, гул,
Чилими гулрез, гул,
Бикашу бигрез, гул,
Даруни хиргоғ, гул,
Номат Зулайхо, гул. . .*

О, цветок, увезли цветок,
Гиацинт увезли, цветок,
По всей крепости цветок,
Солнце взошло, цветок,
Сколько ни сидели, цветок,
Друг не пришел, цветок,
По краю огорода, цветок,
Платье шелковое, цветок,
Кальяни изукрашенный, цветок,
Покури и убегай, цветок,
Внутри шатра, цветок,
Тебя зовут Зулейха, цветок,
и т. д.

Существуют различные варианты этой песни, но в других районах исполняются вообще другие прощальные песни, например на Бартанге: *Шаҳду шакар, ёрак аз ман, Биё, равем, хона аз ман*, и т. д.

Сласти и сахар, дружок, от меня,
Давай поедем, дом — от меня,
Голова — твоя, платок — от меня,
Волосы — твои, гребень — от меня,
Глазки — твои, сурьма — от меня,
Губки — твои, поцелуй — от меня,
Ушки — твои, серьги — от меня,
Шея — твоя, бусы — от меня,
Ручка — твоя, браслет — от меня,
Пальчик — твой, колечко — от меня,
Ножки — твои, туфли — от меня,
Стан — твой, платье — от меня.¹⁶

¹⁵ Такую процессию с горящими пучками травы мы наблюдали в августе 1966 г. на афганском берегу в Ишкашине. По свидетельству местных жителей, этот обычай распространен и в настоящее время в советском Бадахшане.

¹⁶ Рубойёт ва сурудҳои халқии Бадахшон, стр. 89—90.

Как выше говорилось, на обратном пути к дому жениха поют различные лирические четверостишия. При приближении к дому, когда жених и невеста входят в дом, на Вандже поют песню с рефреном: «*Хуш омад, ёре, меҳмони мо, бар дида ву ҷоне, меҳмони мо*» («Добро пожаловать, друг, наш гость, всей душой готовы служить, друг, наш гость!»).¹⁷ Далее следуют различные четверостишия.

Особенно популярна величальная песня, которая поется, когда жениха и невесту усаживают на *декуни шахшин* — (нары, где сидит жених). Для новобрачных устраивают на одеялах ложе, перед ними вешают занавеску из красной материи, все это называется *тахт* (трон). С невесты снимают одно-два верхних платья и платки, чтобы ей было легче сидеть, между молодыми сажают посаженную мать *модархон*, и по обычаю они должны сидеть здесь семь дней.¹⁸ В течение всего этого времени продолжается свадебный пир — *туи асоси* (основной туй). Гости сидят на *декун* — мужчины по правую сторону от входа, женщины на обычном женском месте, возле очага. В это время поют величальную:

Шоҳ муборақ бод!
Подшоҳ муборақ бод!
Шоҳ масту хумор аст,
Муборақ бошад!
Мавсими буса канор аст,
Муборақ бошад!

Пусть будет счастлив шах!
 Пусть будет счастлив надинах!
 Шах опьянен,
 Пусть будет счастлив!
 Настало время объятий и поцелуев,
 Пусть будет счастлив!

Далее исполняются различные четверостишия и другие песни. На Вандже поется другая величальная:

Гоҳ, гоҳ мастам, хуморат боши,
Дастаи гул дар дастам, канорат боши.

Временами я пьянею, будь и ты опьянена,
 В руках у меня букет цветов, будь в моих объятиях.

Там же поется и другая песня:

Аҷаб нигорме хам-хам задаст зулфонат,
Ширин нигорме гирди лабат хандонат.

Удивительная красавица, завилла свои локоны,
 Сладостная красавица со смеющимися устами.¹⁹

На свадебном пиру местные забавники показывают различные пантомимы,²⁰ поют песни, но две из них являются сугубо

¹⁷ Намунаҳои фольклори Дарвоз, стр. 168.

¹⁸ Сколько сидят новобрачные на самом деле, сказать трудно. Во всяком случае, жених и невеста не имеют права сходить с места без крайней надобности. На Вандже и как будто в других местах нет обычая, чтобы жених и невеста сидели на «тахт» в течение семи суток.

¹⁹ Намунаҳои фольклори Дарвоз, стр. 169.

²⁰ М. С. А н д р е в. Таджики долины Хуф, вып. II. Душанбе, 1958, стр. 146—155. См. также: Н. Н у р д ж о н о в. Некоторые архаические черты в танцах и пантомимах горных таджиков. «Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР», т. 10—11, Душанбе, 1956.

местными и исполняются только на свадьбе: «Юсуф аз дасти Зулайхо надорад завқи тамошо, ёре» («По вине Зулейхи Юсуф не может наслаждаться зрелищем, друг»). Это местная версия, бытующая в многочисленных вариантах, широко известного в литературах Ближнего Востока сюжета (коранического, библейского) об Иосифе Прекрасном и жене Пентефрия. Основное содержание местной песни неизвестного автора — страдания коварно обманутого завистливыми братьями любимого сына пророка Иакова (Якуба) — Юсуфа и помощь Юсуфу, посылаемая богом.²¹ Трудно сказать, почему эта песня стала свадебной (иногда она входит составной частью в сказку или повесть «Юсуф и Зулейха»). Возможно, что это чистая случайность, но, может быть, эта песня должна как бы предостеречь молодых, напомнить им, что в жизни бывают не только розы, но и тернии. Остановимся на интересной театрализованной игре *мағул бози* («монгольская игра»), сопровождаемой второй свадебной песней, которую автор имел возможность наблюдать в таджикоязычном кишлаке Ямг (Вахан) в 1962 г. и в ваханском кишлаке Наматгут в 1968 г. Женится уже немолодой вдовец Захрабо на вдове. Попутно упомяну об одном древнем обряде, на который обратил мое внимание сам жених. Во время свадебного пира он вышел во двор, где обнял росшее здесь дерево, как бы обручившись с ним.²² Этот обряд описан также М. С. Андреевым в Хуфе и А. А. Бобринским, но они указывают, что «обручается» с деревом вдова, у которой умирали мужья.

Игра *мағулбози* носит несколько грубоватый, фамильярный характер. Сходная игра описана и М. С. Андреевым, но он не приводит ее названия.²² Суть ее заключается в следующем: двое мужчин переодеваются в одежды есаула и невесты. Избирается или назначается есаул, какой-нибудь мальчишка исполняет роль осла. У есаула в руках плетка или палка. Сначала «невеста», кокетливо закрывая лицо, танцует в круге, при этом певцы поют песню «*Мағулдухтар*» («Монгольская девушка»; в дальнейшем: «монголочка»), потом исполняющий роль невесты неожиданно бросается к кому-либо из почетных, состоятельных гостей и прижимается к нему с такой силой, что его нельзя оторвать. Тотчас подходит есаул и требует штраф, выкуп якобы за то, что гость польстился на «невесту», гость может откупиться от настойчивой «невесты», лишь уплатив несколько рублей. Такой маневр продлевается до тех пор, пока участники игры не наберут достаточную сумму денег. Есаул по пути довольно сильно бьет плетью «осла». Поднимается невообразимый шум, хохот, веселье достигает апогея.

²¹ А. З. Розенфельд. Бадахшанская версия свадебной песни «Юсуф и Зулейха», «Палестинский сборник», вып. 21. Изд. «Наука», Л., 1970, стр. 62—67.

²² М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, стр. 150.

Песня «*Мағулдухтар*» также имеет множество вариантов, опубликован вариант, записанный на Вахше.²³ В Бадахшане эта песня также входит составной частью в сказку с таким же названием.²⁴ На свадьбе исполняется только песня. После каждого куплета (трехстишия или четверостишия) следует рефрен: «*Биё, нозукмағул, ёре!*» («Приди, нежная монголочка, друг!»). Приведем в переводе вариант, опубликованный на таджикском языке Шакармухаммедовым:

У меня двести ружей и пуль,
Есть у меня двести гнедых коней.
Утро (?), хочу воевать,
Приди, нежная монголочка, друг!
Монголочка, цветок хлопка,
Высокого роста в красных сапожках,
Неужели тебе меня не жаль?
Приди, нежная монголочка, друг!
Монголочка в этом саду,
Два локона — воронье перо,
Юноша-араб сохнет по ней,
Приди, нежная монголочка, друг!
Монголочка — цветок хлопка,
В руках у тебя цветы,
Неужели тебе меня не жаль?
Приди, нежная монголочка, друг!
Монголочка — цветок пшеницы,
Люди осуждают (меня),
Я не боюсь людей,
Приди, нежная монголочка, друг!
Монголочка, моя любимая,
Врачеватель моей сердечной раны,
Где моя судьба?
Приди, нежная монголочка, друг!²⁵

В варианте, записанном в Зунге,²⁶ зачин другой: «*Мағул омад, мағул омад, мағул аз раи дур омад*» («Пришли монголы, пришли монголы, издалека пришли монголы»), после чего следует новый вариант песни, сопровождаемый этим рефреном.

Поскольку это очень популярное произведение, оно бытует в большом количестве вариантов, в которых встречаются и повторяющиеся строки. Здесь мы не будем рассматривать каждый

²³ Сумане аз ҳар чамане. Тартибдиҳандагон А. Назарова, А. Ширинова (По цветку из цветника. Составители А. Назарова, А. Шарипова). Душанбе, 1966, стр. 81.

²⁴ Текст сказки на ваханском языке записал осенью 1967 г. И. М. Стеблин-Каменский в кишлаке Зумудг (Вахан). Там же летом 1968 г. эта же сказка вместе с песней записана нами на таджикском языке на магнитофонную ленту при участии И. М. Стеблин-Каменского. Ср. также персидский вариант этой сказки со стихами «*Муғул-Дохтар*» («Девушка-монголка») из сборника Кухи Кермани «Понздах афсане аз афсанехайе рустайе Иран» (Пятнадцать деревенских сказок Ирана. Тегеран, 1954); русский перевод «*Муғул-Дохтар*» см. в кн.: Персидские сказки. М., 1958, стр. 129—137.

²⁵ Рубоӣёт ва сурудҳои халқии Бадахшон, стр. 81—82.

²⁶ Запись М. Салихова, летом 1962 г.

из этих вариантов, так как они не имеют прямого отношения к свадебному обрядовому фольклору, приведем лишь еще одну запись:

*Муғулҳо омад, муғулҳо омад,
ай, ҳай муғуле.*
*Муғулдухтар гули анҷир,
Забаст зулфои хӯд занҷир.*
*Муғулдухтар гули гандум
Дар аму ранги зардат мурдым.*
*Муғулдухтар гули ғуза,
Дылат бар мо намесуза?
ай, ҳай муғуле.*

Пришли монголы, пришли монголы,
ай, ай, монголы.
Монголочка цветок инжира,
Свои локоны свила в кольца.
Монголочка — цветок пшеницы,
Я умру за твой желтый цвет (лица).
Монголочка — цветок хлопка,
Неужели тебе меня не жаль?
ай, ай, монголы.²⁷

Отметим еще одно произведение свадебного репертуара — рифмованную кумулятивную сказку, которую рассказывает какая-нибудь женщина, когда приобщают молодую к домашнему хозяйству. В Бадахшане по истечении семи (или менее) дней снимается *тахт* — занавеска, за которой сидят новобрачные, посаженный отец *падархон* заворачивает в нее *кулча* — сдобные небольшие лепешки и вместе с другими причитающимися ему подарками забирает себе. Жених переодевается в другом помещении. В это время невесте приносят муку и масло и показывают, как надо делать лепешки. Этот обряд в других районах Таджикистана называется *дастбеша*, или *дастпеша*.²⁸ В Каратегине, на Варзобе и Зеравшане в это время молодой рассказывают сказку «*Муручкак дар дег зад, мурд*» («Муравей свалился в котел, умер»). Известен также и персидский вариант.²⁹ В Бадахшане во время описанного выше обряда эта сказка не рассказывается.

В данной статье мы не исчерпали весь свадебный фольклор, и при его большой вариантности в Бадахшане это не так легко сделать.³⁰ Памирцы, в особенности рушанцы и шугнанцы, исключительно музыкальны, среди них очень развиты самобытные театрализованные игры, танцы, песни, именно они нередко на свадьбах и других праздниках в Ишкашине и Вахане являются исполнителями песен. Укажем еще, что обычно элементом свадебной песни является слово *ёр* (друг), в персидских свадебных песнях — *лайли*.³¹ Существует также и много пародийных, иногда непристойных свадебных песен.

Самой распространенной игрой девочек в Бадахшане и в других районах Таджикистана является игра в куклы, при этом обычно одна кукла выполняет роль жениха, другая — невесты. В игре дети повторяют весь свадебный обряд, сопровождаемый свадебными песнями.

²⁷ Записано автором в кишлаке Яхшволь (Ишкашим) в августе 1966 г.

²⁸ Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 119—120.

²⁹ А. З. Р о з е н ф е л ь д. Из области таджикско-персидских фольклорных связей. «Советская этнография», 1948, № 1.

³⁰ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 141—144.

³¹ Недавно опубликована интересная статья, посвященная свадебным песням Шираз: А. М. Ш о й т о в. Ширазские свадебные песни. «Народы Азии и Африки», № 6, 1968, стр. 133—140.

ФОЛЬКЛОР ВАХАНА

Вахан, расположенный между Памиром и Гиндукушем по долинам рек Вахан-Дарьи и Пянджа, населяют преимущественно ваханцы — народность, говорящая на бесписьменном языке, относящемся к так называемым «памирским языкам». Сами ваханцы называют Ваханом (вах. *вахон* или *вух ватан*) только долину Пянджа от места его образования при слиянии рек Вахан-Дарьи и Памира до того места, где Пяндж круто поворачивает на север в районе Ишкашима. Долина реки Вахан-Дарьи носит у ваханцев Советского Союза название Сархадд (вах. *сарад*).

Существующая литература по Вахану посвящена главным образом либо ваханскому языку¹ и распространенным на территории Вахана таджикским диалектам,² либо этнографии ваханцев.³ Ваханский фольклор, как, впрочем, и фольклор всех памирских народностей, не привлекал к себе внимания исследователей,⁴ ограничивавшихся описанием грамматики и публикацией текстов.⁵

¹ Библиографию по ваханскому языку см.: Т. Н. Пахалица. Ваханский язык. В кн.: Языки народов СССР, т. I. М., 1966, стр. 418.

² А. З. Розенфельд. 1) Таджикоязычное население советского Бадахшана. «Советская этнография», 1963, № 1; 2) Таджикские говоры советского Бадахшана и их место среди других языков на Памире. «Вестник ЛГУ», № 20, серия истории, языка и литературы, вып. 4, 1963.

³ А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908; М. С. Андреев и А. А. Половцов. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. СПб., 1911.

⁴ Существующая литература касается только таджикоязычного фольклора памирских народностей: А. Н. Болдырев. 1) Бадахшанский фольклор, I. «Советское востоковедение», V, Л., 1948; 2) Чужбинная песнь. «Труды ТФАН СССР», Душанбе, IX, 1940; Рубойёт ва сурудҳои халқии Бадахшон. Чамкунанда ва тартибдиҳанда Нисор Шакармухаммадов (Рубои и народные песни Бадахшана. Собрал и составил Нисор Шакармухаммадов). Душанбе, 1965, и некоторые другие работы.

⁵ Опубликованы тексты по многим «памирским языкам»: шугнанскому, рушанскому, хуфскому, баргтангскому, язгулямскому, сарыкольскому,

Осенью 1967 г. мною была обследована правобережная часть Вахана, которая входит в состав Ишкашимского района Горно-Бадахшанской АО Таджикской ССР. Долина Вахана, и в прошлом тесно связанная караванными путями с Индией и Афганистаном, никогда не была отрезана от остального мира и не может в такой мере считаться «этнографическим заповедником», как, например, описанная М. С. Андреевым долина Хуф.⁶ Тем не менее ваханцы, которые, как и большинство остальных памирских народностей, принадлежат к исмаилитской секте ислама, продолжают сохранять многочисленные обряды и обычаи, существенно отличающие их от прочих памирцев.

В 27 кишлаках советской части Вахана проживает около 5 тыс. жителей. Четыре из этих кишлаков (Удит, Чильток, Ямг и Нижгар) считаются местным населением таджикоязычными, а остальные относятся к ваханоязычным. В действительности же таджикоязычным является только кишлак Удит, населенный выходцами из Афганистана, называющими себя «сейидами» (претендующими на происхождение от потомков пророка Мухаммеда). Жители его не вступают в браки с местным ваханским населением и большинство их не говорит по-вахански. Жители же всех остальных кишлаков являются двуязычными. Лишь женщины старшего поколения и маленькие дети не понимают по-таджикски, большинство же ваханцев одинаково хорошо владеет этими двумя языками.

Двуязычие ваханского населения объясняется не только соседством с таджиками, но и тем, что таджикский язык из давна служил на Памире языком как письменной литературы,⁷ так и фольклора и использовался как средство общения между памирскими народностями, говорящими на разных языках. Как следствие двуязычности подавляющего большинства населения двуязычен и ваханский фольклор. Поскольку для ваханцев оба языка, и таджикский, и ваханский, являются родными, они не проводят между ними резкой границы, тем более что таджикский язык служит источником непрерывного обогащения ваханской лексики. Для ваханца совершенно безразлично, расскажет ли он сказку по-таджикски или по-вахански. Нередко, начав рассказывать по-вахански, сказитель переходит на таджикский язык,

ишкашимскому и др. Немногочисленные ваханские тексты содержат следующие работы: С. И. К л и м ч и ц к и й. Ваханские тексты. «Труды Таджикостанской базы АН СССР», лингвистика, т. III, Л., 1936; В. С. С о к о л о в а. Очерки по фонетике иранских языков, т. II. М.—Л., 1953; D. L. R. L o r i m e r. The wakhi language, vol. I, II, London, 1958; G. M o r g e n s t e i n e. Indo-iranien frontier languages, vol. II. Oslo, 1938.

⁶ М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, вып. I. Душанбе, 1953; вып. II, 1958.

⁷ А. Н. Б о л д ы р е в. Фольклор и литература Бадахшана. Тезисы канд. диссертации. Л., 1941. — Одна из последних работ на эту тему: А. А б и б о в. Из истории таджикской литературы XIX—начала XX веков в Бадахшане. Автореферат канд. диссертации. Душанбе, 1967.

а затем, внезапно опомнившись, заканчивает уже по-вахански. Только в поэзии проводится четкая грань между обоими языками.

Большую часть ваханского фольклора составляют сказки. Во время пребывания в Вахане мною были записаны 52 сказки как на таджикском, так и на ваханском языках. Некоторые сказки записаны в двух-трех вариантах. Близкие варианты сказок, учитывая искажения, происходящие при устной передаче, удалось обнаружить среди изданных текстов на других памирских языках (ишкашимском, рушанском, хуфском и др.).

Обращает на себя внимание тот факт, что среди таджикских сказок, изданных в разное время в Душанбе,⁸ не удалось обнаружить ни одной, которую с полным основанием можно было бы считать вариантом записанной ваханской сказки. В северном Таджикистане в долине р. Зеравшан, где автору приходилось записывать народные сказки, похожих вариантов также не встретилось.⁹ Между тем среди текстов, изданных в 1928 г. В. Ивановым,¹⁰ при описании диалекта персидского языка в Хорасане встречается близкий вариант сказки о ловком мошеннике, обманувшем падишахских дочерей (ваханский вариант этой сказки носит название «Далькык»). Представляется более вероятным, что пути проникновения отдельных заимствованных сказок лежали через западный Бадахшан; это подтверждается также и основным направлением торговых путей и культурных связей в недалеком прошлом.

Этим же, по-видимому, объясняется и тот факт, что таджикский народный богатырский эпос «Гургули» был неизвестен в Вахане. По свидетельству А. Н. Болдырева, и в лежащем к северо-западу от Вахана Гороне о нем имели лишь смутное представление. Своего эпоса, а также мифов о богах и героях ваханцы не имеют. Многочисленные предания о подвигах Али, обожествляемого исмаилитами зятя пророка Мухаммеда, и Насир Хосрова, известного поэта и исмаилитского проповедника, распространились, очевидно, с проникновением исмаилизма.

На то, что ваханский фольклор более тесно связан именно с фольклором Афганистана и Хорасана, указывает также и небольшая кумулятивная сказка, таджикско-каратегинский вариант которой был опубликован А. З. Розенфельд в сравнении с хорасанским.¹¹ Ваханский вариант, несомненно, ближе к хорасанскому, чем к каратегинскому.

⁸ Последнее по времени издание: Афсонаҳои халқи тоҷик. Такмил ва таҳрири Р. Амонов (Сказки таджикского народа. Обработка и редакция Р. Амонова). Душанбе, 1963.

⁹ Несколько сказок этого района опубликованы в книге: Намунаи фольклори дигари Рудаки. Тартибдиҳандагон Р. Амонов ва М. Шукуров (Образцы фольклора страны Рудаки. Составители Р. Амонов и М. Шукуров). Душанбе, 1963.

¹⁰ W. I v a n o w. Persian as Spoken in Birjand. «Journal of the Asiatic Society of Bengal», N. S., vol. XXIV, 1928, p. 235.

¹¹ А. З. Р о з е н ф е л ь д. Из области таджикско-персидских фольклорных связей. «Советская этнография», 1948, № 3, стр. 205—206.

Большая часть ваханских сказок — волшебные. Встречающиеся в них сюжеты — общие для всех иранских народов, однако почти все сказки содержат описания обрядов и обычаев, характерных только для ваханцев. Это описания обрядов сватовства и свадьбы, пища и жилища. Пища в ваханских сказках — это широко распространенные в Вахане мучное кушаны «бат», жареные зерна пшеницы и некоторые другие блюда. Изнемогающим от голода путникам в сказке обычно предлагается *паргхышпай* — подогретая смесь воды с золой, обладающая, по представлениям ваханцев, магическими целительными свойствами.

Как это всегда бывает в народных сказках, действие происходит в условиях, родных и близких для рассказчика. Будь это даже шахский дворец или жилище дивов, они имеют все неотъемлемые черты ваханского дома: отверстие в крыше — *ричн*, определенное число деревянных столбов, поддерживающих крышу, парни для сна, очаг, устроенный так же как и в доме рассказчика.

Оружием в сказке всегда служит ружье и нож. Современные ваханцы имеют лишь смутное представление о луке и стрелах. Между тем в Вахане есть обычай изготовлять по случаю рождения мальчика некое подобие лука из прутика, стрелу и деревянный кинжал. Совокупность этих трех предметов, призванных уберечь ребенка от «сглаза», носит название *хастирак* (от *хас* — «соломинка» и *тир* — «стрела»).

В некоторые сказки включены стихи на таджикском языке. Они пользуются наибольшей популярностью и считаются более красивыми, чем остальные. К ним относятся широко распространенная по всему горному Таджикистану сказка о Тошбеке и Гулькурбон,¹² сказка о Девона Наджмоне и сказка «Могульдухтар».

Большой интерес представляет записанный мною на ваханском языке *дастан* (народная повесть) о Шахзаделале и Дурбону. Мой информатор, по его словам, слышал его от одного пугнанца, рассказывавшего ему по-таджикски. Повесть эта, возможно, имеет книжное происхождение или же является литературной обработкой народной сказки, снова перешедшей затем в фольклор.

Среди ваханцев нет профессиональных рассказчиков сказок, однако люди, знающие много сказок и умеющие их рассказывать, известны по всему Вахану. У рассказчиков сказок существует так называемый обычай *банд* (т. е. замок, запор). Прерывая повествование на самом интересном месте, рассказчик обращается к слушателям с предложением продолжить рассказ. Если желающих продолжать не находится, то все присутствующие дарят рассказчику деньги или какую-нибудь мелочь.

¹² Рушанский вариант этой сказки опубликован: А. К. П и с а р ч и к. Рушанские тексты. Душанбе—Л., 1954, стр. 16. См. также: А. З. Р о з е н ф е л ь д. Намунаҳои фольклори Дарвоз. (Образцы фольклора Дарваза). Душанбе, 1962, стр. 46. По мотивам этой сказки таджикский поэт М. Миршакар написал популярную пьесу «Тошбек и Гулькурбон».

Сами ваханцы воспринимают свои сказки как возможную историю из жизни своих предков и уверены в правдивости каждой сказки. Мне пришлось столкнуться с таким фактом. От одной женщины мною была записана сказка, где упоминалась старуха, имевшая овцу, которая каждый день приносила ягненка; старуха и ее внук съедали этого новорожденного ягненка вместе с последом. Впоследствии эта сказка была прочитана мною группе ваханцев. Они были страшно обижены и оскорблены и требовали уничтожить запись, потому что теперь будто бы все узнают, как плохо они жили раньше.

К прозаической части ваханского фольклора относится также и некоторое количество преданий, связанных с определенными кишлаками, а также сказки-бывальщины о наблюдении тех или иных сверхъестественных явлений природы (рассказы о встречах с такими существами, как *вагд*, *див*, *пари*, *алмасты* и *баргуш*).¹³ По представлениям ваханцев *вагд* — довольно безобидное существо небольшого роста, очень грязное и одетое в лохмотья; *див* — огромный великан, способный принимать различные обличья и промысляющий людоедством,¹⁴ *пари* — антропоморфные существа как мужского, так и женского пола, отличающиеся сказочной красотой.¹⁵ Об *алмасты* и связанных с ним поверьях подробно пишет М. С. Андреев.¹⁶ *Баргуш* — существо мужского пола, необычайно красивое, но не имеющее на груди кожи и костей, так что все внутренности его открыты. Он превосходно играет на различных музыкальных инструментах и завоевывает этим любовь у женщин, которые сходят из-за него с ума. *Баргуша* никто не видит, за исключением собак и влюбленных в него женщин.

В большинстве этих рассказов действует не сам рассказчик, а какой-либо из его недавно скончавшихся друзей или родственников. Следует отметить, что для полуграмотного ваханца рассказы о *дивах*, *алмасты* или *вагде* не отличаются по сути дела от рассказов о слонах, крокодилах и прочих реально существующих животных, которых он не имел возможности наблюдать в Вахане, расположенном на высоте более 2 тыс. м над уровнем моря.¹⁷

Что касается местных преданий, то это довольно распространенные в Средней Азии рассказы об обитании в пещерах, постройке крепостей, перемещении больших камней и открытии источников, совершенных Александром Македонским (Искандар Зулкарнайн), Соломоном (Хазрати Сулаймон), Али, султаном Махмудом Газ-

¹³ См. также: А. З. Р о з е н ф е л ь д. О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов. «Советская этнография», 1959, № 4, стр. 55.

¹⁴ Существует также ваханская форма слова *див* — *лив*.

¹⁵ Н. А. К и с л я к о в. Охота таджиков долины р. Хингоу — в быту и фольклоре. «Советская этнография», 1937, № 4, стр. 113.

¹⁶ М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, вып. I. стр. 53, 78.

¹⁷ См. также: Н. А. К и с л я к о в. Охота таджиков долины р. Хингоу, стр. 110.

неви или Насир Хосровом. В одном ваханском кишлаке удалось записать легенду о юноше, который, добываясь любви девушки из этого кишлака, проводит оросительный канал. Его соперник по наущению хитрой старухи разбрасывает по полю слюду, которая блестит в лунном свете как вода. Несчастный юноша, думая, что соперник опередил его, кончает жизнь самоубийством. Похожую легенду мне пришлось слышать в кишлаке Каратаг поблизости от Душанбе.

Широко распространены в Вахане также пословицы, поговорки и загадки как на таджикском, так и на ваханском языках. Большая часть из них рифмованные. Вот примеры двух характерных ваханских загадок: «Овца на склоне, а волк на нее смотрит» — отгадка: мужчина, наблюдающий за женщиной, пекущей лепешки. «Шел, шел, рот раскрыл» — отгадка: порвавшийся сапог.

Поэтический фольклор Вахана, так же как и прозаический, бытует на двух языках, однако существенное отличие заключается в том, что если может существовать одна и та же сказка и на таджикском, и на ваханском языках, то одной и той же песни или стихотворения на обоих этих языках быть не может. Таджикоязычная часть ваханского поэтического фольклора представлена более широко. Это, во-первых, такой известный и излюбленный жанр таджикского поэтического народного творчества,¹⁸ как *рубои*¹⁸, а также многочисленные песни.

Ваханоязычная поэзия распространена значительно меньше. Ее наиболее широко известным жанром является *бульбулик*, т. е. «соловьиная песенка». *Бульбулик* содержит три строки, рифмующиеся по схеме АВА и припев: «*Бульбулик тар нолам*» («Я пропою тебе соловьиную песенку»). Впервые 12 *бульбуликов* были опубликованы С. И. Климчицким в 1936 г.¹⁹ Их общее число в советском Вахане превышает сотню.

Первая строка *бульбулика* — зачин. Она содержит обычно назывное предложение, иногда мало связанное по смыслу с последующими двумя строками, чаще всего представляющими сложно-подчиненное предложение.

Бульбулик является специфически женским видом фольклора. Женщины поют *бульбулики* на летовках *айлок*, куда поднимаются на лето с целью заготовки молочных продуктов. Они поют их, встав на краю склона, обратившись лицом к кишлаку и заткнув пальцами уши. Такая манера исполнения носит название *фэлэк*. Так же исполняются женщинами и *рубои* на таджикском языке. После каждой строки *рубои* или *бульбулика* долго тянут затактивный звук э. *Бульбулики* женщины иногда исполняют дуэтом.

¹⁸ Подробнее о *рубои* см.: Р. А м о н о в. Таджикская народная лирика. Автореферат докторской диссертации. Душанбе, 1968, стр. 8—59.

¹⁹ С. И. К л и м ч и ц к и й. Ваханские тексты, стр. 89—91.

Мужчины относятся к *бульбуликам* несколько пренебрежительно, знают их немногие, но иногда все же исполняют их в сопровождении рубаба, заунывно растягивая каждую строку.

Поскольку основной темой *бульбуликов* является разлука с родиной, с родными и любимыми, то их избегают исполнять в кишлаках, но на летовках они довольно распространены. Ниже следуют переводы трех *бульбуликов*.

Звездочки мерцают.
Мой братец отправился в путешествие.
Мой братец голоден или хочет пить?

Красная коса.
Ты, который считаешь меня сестрой,
Напиши мое имячко в письме.

Я поднялась на высоту.
Когда смотрю вниз,
То вижу, что всюду осень.²⁰

Кроме трехстиший *бульбуликов* на ваханском языке есть некоторое количество четверостиший, одна песня, исполняемая обычно на различных празднествах, и несколько колыбельных песен. Колыбельные песни характеризуются монорифмичностью и являются бесконечными, каждая мать придумывает к ним всё новые и новые строки.

Характерными для ваханского фольклора являются также макаронические стихотворения. Большею частью это детские стихи шуточного содержания, состоящие из смеси таджикских и ваханских слов. В отдельных случаях авторство некоторых макаронических стихотворений, широко распространенных в народе, приписывается тому или иному местному поэту. Так, например, нижеследующий стих приписывается скончавшемуся лет двадцать тому назад поэту Дастамбую из кишлака Внукут:

Щелку мы называем *тэрз*.
Горную индюшку называем *хэрзн*.
Длинное называем *варз*.
Господь проклял тебя.

В этом стихотворении отражается пренебрежительное отношение некоторых ваханцев к своему языку, который, как они считают, менее пригоден для поэзии и песенного искусства, чем таджикский.

Можно считать, что таджикоязычный фольклор Вахана (как прозаический, так и поэтический) является частью общего для всех памирских народностей бадахшанско-таджикского фольклора.

Ваханоязычный прозаический фольклор — это лишь приспособление бадахшанского фольклора для местных ваханоязычных

²⁰ Во время пребывания в Вахане мною было записано более ста *бульбуликов* с многочисленными вариантами.

условий. Только поэтический фольклор ваханцев резко отличается от поэтического фольклора других памирских народностей. Веды *бульбулик* — это жанр, присущий только ваханскому фольклору и нигде больше на Памире не встречающийся.

Сохранение лишь поэтических форм и быстрое стирание границ между прозаическим ваханоязычным и таджикоязычным фольклором указывает на то, что процесс вытеснения ваханского языка таджикским — процесс, характерный для всех памирских народностей, еще продолжающих сохранять свои особые языки,²¹ происходит неотвратно, и тем большее значение приобретает сбор и публикация материалов по ваханскому языку и фольклору.

²¹ Л. Ф. Моногарова. Современные этнические процессы на Западном Памире. «Советская этнография», 1965, № 6, стр. 32. — О вымершем ванджском языке, от которого сохранилось несколько десятков слов см.: А. З. Розенфельд. К вопросу о памирско-таджикских языковых отношениях, «Труды ИЯ АН СССР», т. VI, 1956, стр. 273.

А. Д. ДРИДЗО

АФРИКАНСКИЕ МОТИВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ ЯМАЙКИ

Ямайка принадлежит к числу тех государств, которые хотя и не находятся на африканском континенте, но, тем не менее, связаны с ним и этнографически, и исторически, и в историко-культурном отношении. Потомки рабов, вывезенных из Африки, составляют сейчас (включая мулатов) примерно 95% ее населения. После того как в 70-х годах XVII в. численность негритянского и «белого» населения на острове сравнялась (8 тыс. на 7.5 тыс. человек), соотношение быстро начало меняться в пользу негров (40 тыс. против 7.3 тыс. в 1698 г.).¹ Нынешний процент установился, по-видимому, в середине XIX в.²

Рабы, ввозившиеся на Ямайку, происходили из весьма обширного района Западной Африки — от Нигера на севере до Конго на юге. В их числе были также выходцы из центральной части континента, с восточного его побережья и даже с Мадагаскара.³ Рабов часто называли не по их этнонимам, не по наименованию их родной страны или области, но по прозвищам, известным у соседних народов, по месту, где они были проданы в рабство, по месту вывоза и т. п. Поэтому многие термины, вошедшие в ямайскую этнографическую номенклатуру, расшифровываются подчас с трудом, а иногда и вообще не поддаются расшифровке. Однако все же можно констатировать явное преобладание среди рабов уроженцев Западной Африки — *короманти* (под этим наиме-

¹ R. M. Martin. History of the West Indies, v. I, London, 1836, pp. 30, 89, 90.

² Подробнее см.: G. W. Roberts. The Population of Jamaica. Cambridge, 1957, pp. 64—65.

³ B. Edwards. History Civil and Commercial of the West Indies, v. II, London, 1802, pp. 70—93. См. также: Народы Африки (под ред. Д. А. Ольдерогге и И. И. Потехина). Серия «Народы мира». М., 1954, стр. 19 и сл., 281 и др.

нованием на острове фигурировали народы группы акан, прежде всего ашанти и фанти).

Мы говорим здесь не только о численном преобладании, но также и о культурном влиянии, свидетельства которого сохранились в довольно большом количестве. *Короманти* заслуженно пользовались в колониях репутацией бунтарей, упорно сопротивлявшихся эксплуатации. Не случайно испанцы вообще отказывались их покупать, а на Ямайке, где плантаторы были менее пугливы, *короманти* неизменно оказывались во главе всех без исключения негритянских восстаний. Столь же отчаянно сопротивлялись они и культурной ассимиляции, проводившейся на острове чрезвычайно жестко.

Исходя из вполне понятных соображений, плантаторы стремились разобщить рабов, добиться того, чтобы африканцы на плантации не понимали друг друга.⁴ Приходилось, однако, искать какой-то язык, понятный и рабу, и плантатору, и надсмотрщику — без этого эксплуатация рабов оказывалась невозможной. Таким языком стал английский (в местном его диалектном варианте), и рабы, родившиеся на Ямайке, как правило, другим языком уже не владели.

Большое участие в ассимиляционной политике принимало духовенство, стремившееся вытравить из сознания африканцев все напоминавшее об их прежней культуре.

И тем не менее многое в культурном наследии ямайского народа — и прежде всего в фольклоре — теснейшим образом связано с Африкой. В этом плане фольклор острова чрезвычайно интересен — перед нами пример того, как, утратив язык своих предков, народ уже на иной языковой основе сохранил свой фольклор, завезенный когда-то из Африки.

С интересующей нас точки зрения фольклор Ямайки было бы логично разделить на три категории. К первой можно было бы отнести те жанры, где африканские мотивы преобладают, ко второй — те, в которых они лишь получили отражение, к третьей — остальные, не имеющие уже связи с культурой Африки. Наиболее типичным жанром первой категории оказались бы сказки, второй категории — пословицы и поговорки, а также загадки, третьей — песенное творчество ямайского народа.⁵ Разумеется, деление это в известной мере схематично, некоторые из жанров, возможно, следовало бы включить не только в одну, а в две категории, но нам представляется, что основные закономерности в нем все-таки отражены.

⁴ См., например: Ch. Leslie. A New and Exact Account of Jamaica. London, 1740, pp. 310—311.

⁵ Заранее оговоримся, что в статье пойдет речь преимущественно об устном словесном творчестве. Ни музыкального, ни танцевального фольклора мы касаться не будем.

Основной цикл ямайских сказок связан с пауком Энэнси (Anansi). Связь его с фольклором Западной Африки совершенно очевидна. В народном творчестве западноафриканцев это был когда-то культурный герой. Сохранилась, например, конголезская сказка о пауке, похитившем для людей огонь (любопытно, что у негров американского штата Джорджия записана сказка, герой которой, также паук, пытается совершить аналогичный подвиг, но безуспешно). Некоторые народы Западного побережья видели в пауке предка человека. Представления о пауке, по мнению многих исследователей, носили тотемистический характер.

В настоящее же время по обе стороны Атлантики характер сказок этого цикла изменился. Энэнси стал обманщиком, жуликом, вором, лентяем. Сюжеты сказок (обычно очень короткие) составляют рассказы об очередном его жульничестве. Характерно, однако, что все эти качества не лишают Энэнси (в глазах рассказчика и слушателей) своеобразного обаяния. Героем скорее даже любуются. Он отличается веселостью, дружелюбием, приветлив, находчив, умен, он выходит победителем из борьбы с куда более сильными противниками.⁶ В устах ямайка, как и в устах африканца, рассказы об Энэнси, безусловно, не лишены социальной окраски.

Совершенно отчетливо выражен африканский характер цикла и в том обстоятельстве, что рядом с Энэнси действуют герои-животные, многие из которых отсутствуют на Ямайке (обезьяна, тигр и др.).

Сказки об Энэнси определяют лицо и характер соответствующего фольклорного жанра. Нельзя, однако, утверждать, что они целиком исчерпывают его. В ямайских сказках находим и многие очень распространенные, не только европейские сюжеты и мотивы. Подчас они смешиваются с мотивами цикла Энэнси. Один из примеров — сказка, герой которой совершает подвиг, но награду пытается присвоить другой. Этот сюжет приобрел на Ямайке новое звучание, ибо отрицательным персонажем оказался здесь Энэнси.⁷

В заключение отметим, что паук упоминается почти без исключения во всех фольклорных жанрах острова.

В пословицах и поговорках африканские мотивы представлены меньше. Большая их часть сформировалась уже на ямайской почве. Некоторые, однако, представляют собой почти дословное повторение западноафриканских. Так, ямайцы говорят: «Если тебя укусит змея, ты убежишь и от ящерицы». На Западном

⁶ Последняя сводка: MacEdward Leach. *Folklore of Jamaica. A Survey.* «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», Jg. 59, Heft 1/2, Basel, 1963, pp. 62—63. Там же дается обзор рукописных материалов и литературы по теме (см. стр. 80—81).

⁷ См.: E. C. Parsons. *The Provenience of Certain Negro Folktales.* IV. «Folk-Lore», v. XXXII, № 111, September, 1921, p. 194.

побережье Африки известна пословица: «Укушенный змеей боится и червяка».⁸

Было бы, однако, ошибкой сводить вопрос только к наличию или отсутствию параллелей. Африканские отзвуки слышатся и в пословицах и поговорках, не связанных, казалось бы, по содержанию с теми, которые встречаем среди народов Африки. Здесь можно выделить терминологические моменты, связанные с бытованием (по крайней мере, еще в конце прошлого века) африканской лексики. Так, ямайцы часто говорят: «Краб ходит боком из гордости», причем гордость (или высокомерие) обозначается словом *Nyanga*, явно африканского звучания.⁹ Связаны с Африкой и упоминания об Энэнси, об обезьяне и т. п. Наконец, и в загадках иногда встречаются моменты, имеющие прямое отношение к Африке. Очень любопытен, в частности, такой пример: «У моего отца был целый корабль негров из Гвинеи, и все они ходили подбоченясь» (разгадка — горшок с ручками по бокам). Здесь представляет большой интерес упоминание о кораблях, привозивших на Ямайку рабов с Гвинейского побережья Африки.

Если же обратиться к песням, то здесь африканский элемент оказывается сведенным к минимуму. Чрезвычайно характерно его сравнительно большое распространение среди марунов — потомков беглых рабов, скрывавшихся в горах, примерно с 50-х годов XVII в. и сохранивших свою независимость до конца 30-х годов следующего, а обособленность — намного позже. Именно в марунских песнях, как отмечают исследователи, встречаются до сих пор слова явно не английского происхождения, непонятные теперь уже и самим исполнителям, которые только называют их *короманти*.¹⁰ В некоторых песнях встречаются персонажи из «паучьего» цикла, в том числе и сам Энэнси.

Однако даже и в этих случаях сюжеты и проблематика песенного жанра в ямайском фольклоре остаются целиком и полностью местными. Они, как правило, не содержат никаких африканских реминисценций. Последние ярче и отчетливее всего наблюдаются в том фольклорном жанре, где наиболее архаический слой выражен ярче всего — в сказке. Пословицы, поговорки и загадки, испытавшие на себе сильное влияние новых условий, представляют уже иную картину. Песни же возникли, по-видимому, все без исключения на ямайской почве. Отсюда почти полное отсутствие в них африканских мотивов.

⁸ Народы Америки, т. II. М., 1959, стр. 246.

⁹ W. C. Bates. Creol Folk-Lore from Jamaica, «Journal of American Folk-Lore», v. IX, № 32, January—March, 1896, p. 38. — Слово это по звучанию явно бантуское; правда, просмотр соответствующих словарей не дал результата, что можно отчасти объяснить неизбежным искажением термина на ямайской почве.

¹⁰ H. H. Roberts. A Study of Folk-Song Variants Based on Field Work in Jamaica. «Journal of American Folk-Lore», v. 38, № 148, April—June, 1925, pp. 193, 212 note.

ЯВАНСКОЕ СКАЗАНИЕ НА ЛИТЕРАТУРНОЙ ПОЧВЕ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Сказание о Панджи, одно из значительнейших произведений яванского фольклора, оставило заметный след в литературе ряда стран Юго-Восточной Азии—Малайи, Сиама (Таиланда), Камбоджи, Бирмы.

Сказание родилось на о. Ява в период империи Маджапахит, скорее всего в середине XIV в.,¹ и повествует о событиях, которые можно было бы отнести ко времени государства Кедири (Даха), по Д. Дж. Холлу, 1019—1222 гг.² На связь с исторической действительностью указывают имена правителей, географические названия и некоторые фактические сведения, упоминаемые в яванском эпосе. Однако не стоит, разумеется, считать сказание исторической хроникой, во всех его вариантах всегда господствует вымысел.

Время, когда легенда о приключениях принца Панджи выходит за пределы Явы, точно не установлено. Вначале эта сказочная повесть странствует по островам архипелага, затем проникает на материк. Ранние малайские редакции ее могли быть известны в Малакке уже в XV в. К этому периоду относится, по-видимому, и первая запись легенды на малайском языке.

Как полагает Ричард Винстедт, один из видных исследователей и знатоков малайской литературы, распространению историй о Панджи в значительной мере способствовал театр теней *ваянг гедок*, в репертуар которого входили в основном пьесы, посвященные походу принца и его сестры, невесты, а затем и супруги Чандры (Чендеры) Кираны.³

¹ Р. Винстедт. Путешествие через полмиллиона страниц. Изд. «Наука», М., 1966, стр. 74.

² Д. Дж. Е. Холл. История Юго-Восточной Азии. М., 1958, стр. 554.

³ Р. Винстедт, ук. соч., стр. 74.

В театре теней главным лицом всегда являлся *даланг* — актер-кукловод, обычно хозяин труппы, постановщик представления и автор пьесы; во время спектакля он читает и поет весь текст. Со слов таких *далангов* были записаны в Малакке многие версии сказания о Панджи (например, такая известная повесть, как «Чекел Ваненг Пати»). Одним из ранних сочинений о Панджи в сиамской литературе считается перевод с малайского языка текста представления *ваянг гедок* (причем в качестве автора упоминается *даланг*); любопытно, что наиболее полный вариант сиамской истории Панджи так и называется «Даланг».

Еще на яванской почве сказание существовало во многих вариантах, иногда различавшихся между собой столь сильно, что вполне можно было бы говорить о разных произведениях с одним или несколькими общими героями.⁴ Сюжет такой повести (форма которой обычно определяется арабским словом *хикаят*) всегда перегружен событиями, как вполне жизненными, так и сказочно-фантастическими: ратные подвиги, походы и битвы чередуются с любовными приключениями или придворными интригами, причем нередко во всем этом важную роль играют сверхъестественные силы. Центральными персонажами являются члены королевских (княжеских) семей и придворные, наряду с обычными людьми действуют волшебники, великаны, небожители, боги. При каждом значительном повороте сюжета главные герои меняют свои имена, что, разумеется, может ввести в заблуждение не только их друзей или противников в повести, но даже и читателей произведения.

Здесь нет нужды останавливаться подробно на особенностях сказаний о Панджи в яванской и малайской литературах — этот вопрос неоднократно затрагивался в специальных филологических работах. Интересно проследить путь дальнейшего распространения яванской легенды — из Малайи в Сиам, из Сиам в Бирму (известно, что история Панджи нашла свое отражение и в кхмерской литературе, однако в настоящее время мы не располагаем необходимыми материалами для каких-либо заключений по этому поводу).

В сиамскую классическую литературу принц Панджи вошел как *Инао* (одно из его основных имен в яванских и малайских версиях сказания — *Ину Картапати*, по яванскому преданию, принц был назван так в честь бога Индры).

Вопрос о проникновении яванского эпоса (в малайской редакции) в Сиам представляет значительную сложность. Серьезного исследования в этой области не велось, и многое до сих пор неясно. Установлено, что повесть о похождениях принца *Инао*

⁴ Достаточно, например, сравнить текст «Сказания о Панджи Семиранг» (изд. «Наука», М., 1965) с кратким содержанием повести о Панджи, помещенном в книге Р. Винстедта «Путешествие через полмиллиона страниц» (стр. 77—79).

стала известна в Сиаме приблизительно в середине XVIII в. Традиционное таиландское литературоведение относит это событие ко времени правления короля Боромакота (Махатаммарача II, правил в 1733—1758 гг.) и упоминает сразу две поэмы в стиле *клон* — «Инао йай» («Инао Большой», или «Даланг») и «Инао лек» («Инао Малый»); авторство приписывается двум сестрам-принцессам Кунтон и Монкут, будто бы решившим изложить в стихах историю похождения легендарного принца, которую они слышали от своей воспитательницы-малайки. При этом сочинительницы пожелали перенести все события на сиамскую почву и даже описать нравы своей страны. Такая версия о рождении сиамского «Инао» представляется малоубедительной, тем более что тексты поэм не сохранились.

В данный момент с уверенностью можно утверждать только, что при дворе Боромакота уже играли пьесу об Инао; этот факт упоминается в дошедшей до нас поэме в стиле *чан* Пра Маханака. Описывая пышное празднество в честь ступни Будды, поэт рассказывает о придворных развлечениях и, между прочим, говорит:

Пели легенду о принце яванском,⁵
Как он с невестой своею Бутсабой,⁶
В горной пещере уединился,
Мирно вкушая блаженство покоя.⁷

Первым крупным литературным произведением об Инао, содержащем ряд важных эпизодов из его приключений, можно считать пьесу для так называемого «внутреннего» (т. е. придворного) театра, автором которой признается король Рама I Путтаётфа (род. в 1736 г., правил в 1782—1809 гг.). Вполне возможно, что именно с этой пьесой связано появление Ину (Инао) в бирманской драматургии.

В дальнейшем Инао как персонаж сиамского театра выступает еще не раз, причем лучшим образцом драматургического повествования о яванском принце считается сочинение Рамы II Путталётлы (род. в 1767 г., правил в 1809—1824 гг.). История Инао находит свое отражение и в поэзии, в этой связи нельзя не упомянуть большой поэмы в стиле *чан* Пра Кланга (1779 г.). Однако наиболее глубокий след оставила яванская легенда в сиамской драматургии.

Не исключено, что в деле популяризации легенды об Ину Карпати в Сиаме сыграл свою роль и теневой театр. В произведениях сиамской литературы (будь то поэтические или драматур-

⁵ Здесь употреблено яванское слово *раден* — титул неправящего родственника (обычно сына) короля.

⁶ *Бутсаба* — санскр. *пушпа* (цветок) — имя главной героини в сиамской версии повести о Панджи.

⁷ Най Плыанг Н а н а к о н. История тайской литературы. Изд. 3. Бангкок, 1960, стр. 358 (на тайском языке).

гические сочинения) затрагиваются лишь отдельные эпизоды сказания о Панджи; полностью ни одна из малайских повестей не приводится. Да и в сиамской классической прозе данный сюжет отражения как будто не находит. Не свидетельствуют ли эти факты о том, что проникновение яванской легенды в сиамскую литературу шло в основном по «театральным каналам» и сиамцы знали лишь пьесы об Ину-Инао (кстати, во всех произведениях на сиамском языке это имя принца является главным и почти единственным), которые состояли из сравнительно небольшого числа эпизодов?

В пользу такого предположения говорит и следующее. Одна из пьес теневого театра об Ину Картапати, упоминаемая индонезийским ученым проф. Пурбочороко,⁸ по своему содержанию в значительной мере совпадает с драматургическим повествованием «Даланг» для «внутреннего» (дворцового) театра периода первой монархии (т. е. правления Рамы I Путтаётфа) и Сиаме.⁹ В обоих произведениях рассказывается о том, как Панджи Ину Картапати (раден Ину, по-сиамски — раден Инао), сын правителя страны Курепан, был помолвлен со своею двоюродной сестрой, дочерью правителя страны Кедири (или Даха), по имени Галух-деви (в сиамской пьесе — Бутсабакало), однако полюбил простую девушку-крестьянку, которая в пьесе «Даланг» носит имя Бутсабасари (представлена как дочь вдовы-огородницы Бибирайни). По приказу родителей Ину-Инао юную возлюбленную принца отводят в лес и там убивают. В гневе и горе Ину-Инао порывает с родителями, покидает родину и становится скитальцем (в сиамской пьесе — атаманом разбойников). Его нареченная Галух-деви (Бутсабакало), переодевшись юношей, отправляется вслед за женихом. После долгих странствий и приключений принц и принцесса встречаются, узнают друг друга и соединяются в любви. Эта версия, бытовавшая в Сиаме (в бирманскую литературу она не проникает), нашедшая отражение в сиамской драматургии и поэзии, восходит как будто непосредственно к теневому театру.

В Бирму принц Панджи Ину Картапати уже под именем Инаун явился непосредственно из Сиаме. Это событие теснейшим образом связано с именем У Са, более известного под титулом «Мьявади вунджи» или просто «Мьявади» («Министр Мьявади»). В истории бирманской культуры Мьявади вунджи У Са сыграл выдающуюся роль. Этот крупный литератор — поэт, прозаик, драматург, — историк, собиратель фольклора, композитор и музыкант впервые прославился благодаря своей работе над драматическим повествованием о принце Инауна («Инауна за»). Бирманская литературоведческая традиция считает Мьявади основоположником и зачинателем нового жанра *нандвинза* («дворцовая пьеса»), первым

⁸ R. M. Ng. Dr. P o e r b a t j a r a k a. Raden Inu main gamelan. «Bahasa dan Badaja», № 4, 1957, pp. 3—25.

⁹ Най Пляннг Н а н а к о н, ук. соч., стр. 360.

произведением в этом жанре и явилась «Инаун за» («История Инауна»), созданная и поставленная при бирманском дворе в 1785 г. Доказано, что пьеса Мьявади не являлась абсолютно оригинальным сочинением, а была написана по мотивам произведений сиамской литературы. Мьявади свободно владел сиамским (тайским) языком и был хорошо знаком с придворной литературой Аютии. Как утверждает известный бирманский литературовед Маун Тхин Аун,¹⁰ Мьявади перевел на бирманский язык сиамский роман, а затем инсценировал его, причем основное место в этой инсценировке занимают любовные похождения главного героя, а военные эпизоды отодвигаются на задний план.

Какое же произведение сиамской литературы послужило источником создания пьесы Мьявади?

Маун Тхин Аун упоминает два сочинения о принце Инауне (Инао), популярные в те времена (вторая половина XVIII в.) при сиамском дворе: пьесу и роман, носившие, по мнению того же Маун Тхин Ауна, одно название — «Эйндаунта». Мьявади для перевода выбрал будто бы роман. Однако история сиамской классической литературы такого романа не знает. Любопытно, что в текстах сиамских сочинений о Панджи не встречается даже имени «Эйндаунта». Маун Тхин Аун считает это имя официальным титулом принца, а Инаун (Инао) — неофициальным его прозвищем при дворе.¹¹

Автор бирманской пьесы «История Инауна» мог быть знаком с несколькими произведениями, посвященными Инао, в том числе по крайней мере с двумя драмами для сиамского придворного театра (авторство одной из них, как было уже сказано, приписывается королю Раме I). Допустимо предположить, что Мьявади перевел и взял за основу для своей пьесы текст сиамской придворной драмы (кстати, Маун Тхин Аун отмечает использование в «Истории Инауна» приемов, свойственных сиамскому театру того периода), какой именно, пока неясно.

| На бирманской почве принц Панджи оказался не только героем произведения Мьявади, пьесы о приключениях Инауна писали и другие придворные авторы, преимущественно современники У Са (например, Ма Мья Кале или принцесса Хлайн); к сожалению, ни одно из этих сочинений полностью не сохранилось.

Вообще говоря, долгое время Инаун считался в Бирме героем собственно сиамской литературы, хотя иной раз исследователи намекали на его индо-санскритское происхождение.¹²

¹⁰ Maung Htin Aung. Burmese Drama. Oxford, 1957, p. 38.

¹¹ «Эйндаунта», по-видимому, бирманское произношение палийского «Индаванса» (род Индры); согласно яванскому преданию, принц Панджи был назван в честь бога Индры. Имя Ину в сиамском (тайском) языке стало произноситься как Инао, а в бирманском — как Инаун.

¹² См., например: Maung Htin Aung, ук. соч., стр. 27. Влияние санскритских эпических произведений на малайские повести о Панджи отмечает и Р. Винстедт (ук. соч., стр. 81).

Восприятие и воплощение яванской легенды на иноземной почве было весьма неоднородным. Внешне как будто во всех произведениях литератур Индокитая мы встречаем эпизоды из яванского эпического сказания, переложенные на соответствующий язык. В Малакке, Камбодже, Сиаме, Бирме слушатели, зрители, читатели относились к истории о принце Панджи как к «заморским», чужеземным. В самом деле, имена героев, придворные титулы и звания, наименования государств, городов, гор, водоемов, некоторые обычаи и традиции — все это напоминало о Яве, о жизни давно исчезнувших княжеств. Для малайцев, кхмеров, сиамцев, бирманцев здесь была экзотика, сказочность, во многом непонятная, иногда чуждая.

Вместе с тем в каждом из произведений на сюжеты историй о Панджи Ину Картапати можно найти уже нечто инородное для самого первоисточника — яванского сказания. И дело не только в том, что теперь Панджи и другие персонажи говорили на малайском, сиамском или бирманском языках. Знакомясь с яванской легендой, «осваивая» ее, вводя ее в свой эстетический обиход, каждый народ вносил в сказание что-то свое.

В ряде сиамских и бирманских сочинений Ину (Инао Инауна), становится последователем Будды (в некоторых эпизодах даже принимает монашество); атмосфера, окружающая героя, естественно, также проникнута духом буддийского учения. В пьесах для «внутреннего» сиамского театра изображаются торжественные празднества и церемонии, свойственные придворной жизни Сиам XVIII в.; таковы, например, торжественный пир гостей из другого государства (*пранени рап кэк мыанг*), праздничный пир в честь принцев крови (*пити сомпот лукланг*), большая купальная процессия (*пранени хэ санан йай*). Хотя на сцене действуют герои-яванцы, сиамский зритель нередко улавливает придворную атмосферу Аютии или Бангкока. В театральные представления «Истории Инауна» при бирманском дворе были введены «праздник натов» (*напвэ*) и некоторые другие традиционные церемонии, составлявшие бирманский придворный этикет.¹³

Создание яванского фольклора — легенда о принце Ину Картапати — акклиматизируется в иных условиях, принимается на новой почве, по существу становясь уже достоянием той или иной национальной литературы Юго-Восточной Азии.

Несомненно, что более детальное изучение вопроса о распространении и метаморфозах сказания о Панджи позволит исследователю говорить о связях культур Явы и стран Индокитая.

¹³ Подробнее об этом см. в кн.: У То Зин. История драматургии. «Сабелого саоутай». Рангун, 1965, стр. 200—205 (на бирманском языке).

АРАБСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В СКАЗКАХ СУАХИЛИ

Контакты между культурными областями Аравии и Восточной Африки через Индийский океан установились очень давно. Письменные источники позволяют утверждать, что они были достаточно развиты уже в I в. н. э. А начало их, по мнению некоторых европейских историков, можно отнести ко временам древнейших государств Междуречья. С наибольшей силой эти связи проявились в XII—XIII вв. К этому времени контактирующие общества можно определить как мир мусульманской культуры, с одной стороны, и довольно специфическую для Африки область культуры суахили — с другой. Вследствие большей развитости и большей мощности культуры мусульманского мира влияние его на культуру суахили прослеживается довольно легко (гораздо труднее обнаружить следы обратного влияния). Для оценки культурного влияния с арабской или — шире — с мусульманской стороны достаточно указать хотя бы на то, что к XII—XIII вв. практически все население тропической части восточноафриканского побережья приняло мусульманство. Можно отметить распространение в Восточной Африке арабской графики и создание на ее основе суахилийской письменности, обогащение лексики языка суахили за счет главным образом арабского, а также персидского и индийских языков и т. д. В таких условиях оказалось возможным и влияние устного творчества арабов на фольклор Восточной Африки.

Безусловно, ядро устного творчества любого народа, как и весь фольклор в целом, уходит корнями в далекое прошлое. Но какая-то часть его может и не иметь местных корней. Кроме того, существуют так называемые мировые сюжеты, о которых без специального исследования невозможно сказать, были ли они созданы одним каким-то народом, или в разное время самостоятельно возникли у разных народов. Не исключена и возможность совмещения этих двух обстоятельств. Судить о сходстве сюжетов, возможно,

легче всего в тех случаях, когда оно наблюдается на стыке двух или нескольких культурных комплексов. В таких случаях открывается возможность, во-первых, сопоставить реалии произведения с особенностями культуры одного из этих комплексов и, во-вторых, оценить возможность влияния, учитывая различия в степени развитости обществ или последовательность развития.

К тому же по мере возникновения и распространения письменности и на первом этапе возникновения собственно литературы какая-то часть фольклора входит в нее таким образом, что становится трудно провести четкую границу между устным творчеством и литературой. В тех случаях, когда письменность заимствуется (как это произошло на восточноафриканском побережье), вместе с ее распространением быстрее всего распространяется именно эта часть литературы. При этом нет необходимости останавливаться на самом простом случае распространения сюжетов, когда контакт сопровождается переселением людей, что также имело место в Восточной Африке.

Нет возможности перечислить все социальные и исторические явления, которые отразились на формировании арабского фольклора, но главным несомненно было появление и утверждение ислама. Колорит, который отличает известный нам арабский фольклор, сложился в значительной мере в процессе проникновения новой религии во все сферы общественной жизни.

Большинство сюжетов арабского фольклора можно разделить на общие и связанные со специфической жизнью восточного города. Среди них выделяются произведения с фантастическим, занимательным сюжетом и новеллы сатирического, нравоучительного характера. Кроме того, можно выделить произведения, построенные на различных проявлениях остроумия; при этом следует учитывать во всех этих делениях отражение в той или иной степени различных социальных, а возможно, и социально-политических моментов.

Несколько особое место занимают сказки, повествующие о странствиях, в особенности о морских путешествиях. По характеру среди них также можно выделить различные направления, но отличительная черта их заключается в том, что именно они наряду с произведениями фантастического и лирического содержания придают арабскому фольклору колорит, характерный для так называемой восточной сказки.

Основой для формирования сказочной прозы суахили послужил внушительный пласт общеафриканского сказочного фольклора с сюжетами, характерными для произведений устного творчества почти всех африканских народов, обитающих в южной половине материка. В большинстве случаев героями этих произведений выступают африканские животные (лев, гиена, паук, обезьяна и др.). Можно отметить, что социальная окраска более отчетливо выражена в фольклоре собственно побережья Восточ-

ной Африки, в то время как у соседних африканских народов чаще встречаются сюжеты, включающие элементы симпатической магии, космогонии и т. п.

В отличие от арабских сказок для сказочного фольклора суахили, как и для восточноафриканского фольклора в целом, характерно сохранение героя древних легенд (например, Лионго Фумо). В арабском фольклоре это отметить трудно: возможно, образы таких героев с течением времени слились в сложный собирательный образ мусульманина. Появление в арабской сказке действующего лица, не исповедующего ислам, обычно связано с его посрамлением, гибелью или обращением в мусульманство.

В то время как животные, фигурирующие в арабском фольклоре, большей частью сильно стилизованы в фантастическом и мистическом плане (птица Рухх, дракон, змея, превращающаяся в девушку, и др.), животные — герои африканского фольклора (включая и суахильский) — отличаются от соответствующих реальных представителей животного мира стилизацией иного рода: она заключается в устойчивом распределении и присвоении им черт, присущих человеку (хитрости, глупости, силы и т. д.). Совершенно очевидно, что в этих разделах фольклора нельзя обнаружить значительного взаимовлияния. Пример типичной суахильской сказки о животных являют собой «История о кошке», рассказывающая о том, как кошка стала домашним животным, сказка «Курица и цесарка», где говорится об истории приручения людьми курицы: когда-то курица, петух и цесарка жили в лесу. Однажды стало очень холодно, и курица пошла к людям попросить огня. Людям не хотелось давать ей огня, и они принялись так усиленно угощать ее, что та раздумала возвращаться в лес. Посланный за ней петух тоже остался у людей. Но как-то к людям пришли гости, и курицу зарезали. Напуганная этим цесарка осталась жить в лесу.¹

Не менее характерны для суахильского фольклора сказки типа притчи «Сунгура и лев», где отчетливо сказывается стилизация образов героев. Герой этой сказки зверек сунгура увидел на дереве улы и захотел полакомиться медом, но сделать это решил не в одиночку, а пригласил с собой крысу. Спавший под деревом Лев проснулся и недовольно окликнул их. Хитрый Сунгура спрятался в факел, дымом которого отгоняли пчел, и Крыса сбросила его вниз, а сама стала добычей Льва. Подобные происшествия повторяются не раз, и в каждом случае Сунгуре удается обмануть Льва и найти выход из затруднительного положения.²

Заметно отличаются от исконно суахильских заимствованные сказки о животных. Например, в сказке «Обезьяна, лев и

¹ Сказание о Лионго Фумо. Сказки народов Африки. М., 1962, стр. 18—19; E. Steere. Swahili Tales. London, 1929, pp. 159—161.

² C. V e l t e n. Prosa und Poesie der Suaheli. Berlin, 1907, SS. 19—20.

змея» рассказывается о бедном юноше, который решил устроить ловушки и продавать пойманных зверей. По очереди в его ловушки попадают обезьяна, змея, лев и человек, которым он помогает выбраться на волю. Проходит какое-то время и каждое из спасенных им животных платит ему добром, только человек отвечает злом, донося на бедного юношу султану, за что в конце концов гибнет сам.³ Эта сказка представляет собой слегка измененный пересказ «Главы о страннике, золотильщике, барсе, обезьяне и змее» из индийского сборника «Калила и Димна»,⁴ переведенного на арабский язык еще в раннем средневековье и широко известного именно в арабском варианте. Изменения текста незначительны по сравнению с исходным и сводятся к некоторому упрощению языка и замене персонажа Барса более близким и понятным для африканца образом Льва. Иногда же об иноземном происхождении сказки можно догадаться, только зная реалии африканской жизни, действительную обстановку, в которой приходится действовать персонажам. Так, в «Истории человека, понимавшего язык зверей», фигурируют бык и осел. Бык целыми днями был занят на пахоте, а осел лишь изредка возил хозяина. В ответ на жалобы Быка Осел советует ему притвориться больным. Хозяин слышит этот разговор, смеется, жена хочет узнать причину смеха и распроесами лишает мужа покоя. В другой раз человек услышал разговор петуха и собаки, обсуждавших его неприятности, побил жену и избавился таким образом от ее докучливости.⁵ Здесь на индийское происхождение сказки указывает способ использования быка в домашнем хозяйстве — в Африке на быках не пашут, на полях работают вручную с помощью мотыг. Любопытно, что первая часть сказки по существу представляет собой введение к правоучительной притче, мораль которой: не дело женщине интересоваться делами мужчины. По-видимому, поначалу этот отрывок существовал в более распространенной редакции, а возможно, и самостоятельно, но с течением времени редуцировался, оказавшись чуждым на африканской почве. Вторая же часть сказки оказалась более живучей и даже находит параллели в суахилийском фольклоре. Так, «Рассказ о женщине, которая хотела развода без повода» повествует о человеке, отдававшем все свое время чтению ученых книг. Однажды он читал книгу и весело смеялся. Жена заинтересовалась причиной смеха и, когда муж отказался давать объяснения, стала угрожать ему разводом. Муж решил сесть на корабль, а друга попросил в его отсутствие обольстить его жену и отправить ее на тот же корабль. При неожиданной встрече с мужем жена растерялась, а муж сказал, что именно

³ Сказание о Лионго Фумо, стр. 14—18; E. S t e r e, ук. соч., стр. 180—185.

⁴ Калила и Димна. Перевод с арабского И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина. Изд. 2. М., 1957, стр. 243—247.

⁵ C. V e l t e n, ук. соч., стр. 35—40.

над такой историей он и смеялся, читая книгу. Тогда жена отказалась от развода и обещала не задавать глупых вопросов.⁶ Сюжеты такого рода очень характерны для городского фольклора исламизированного общества. Очевидно, существование в городах восточноафриканского побережья значительной прослойки торгового населения, проникновение сюда мусульманства в наибольшей степени способствовало сближению культуры суахильского общества и мусульманского Востока и привело к тому, что именно в так называемом городском фольклоре прослеживается наибольшая близость сюжетов. Следует оговорить, что и городской фольклор арабов неоднороден и далеко не все его сюжеты собственно арабского происхождения: в течение веков эта часть арабского фольклора постепенно пополнялась сюжетами, созданными народами, вошедшими в ареал мусульманской культуры. По-видимому, именно таким путем попадали в суахильский фольклор многие произведения персидского и индийского фольклора. Иногда можно говорить и о непосредственном заимствовании сюжетов. Так в сокращенном виде сохранились в фольклоре суахили некоторые сказки «Тысячи и одной ночи»: например, «Сказка о Хасибе и царице змей» («Сказка о Хассибу Каримаддини и султана змей»⁷), «Сказка об Абу-Мухаммеде-лентяе» («История о Мухаммеде Ленивом»⁸) и др.

Под влиянием мусульманского Востока в суахильском фольклоре распространяются такие персонажи, как султан, бедуин, визирь, купец, водонос, носильщик. В обратном направлении, и то очень условно (так как вряд ли это было связано с взаимовлиянием литератур), можно отметить появление и довольно широкое распространение в арабских сказках персонажа негроидного облика. Может показаться, что здесь имеет место не столько заимствование персонажей фольклором, сколько заимствование лексики языком, но суахильские сказки, в которых фигурируют эти персонажи, отличаются от исконно африканских сказок присутствием в той или иной степени «восточного» колорита, часто они близки цветистым, динамичным сказкам типа багдадского цикла «Тысячи и одной ночи». Различные персонажи действуют в них в обстановке мусульманского города (в городе живет Сунгура, животные собираются в мечети, муж любопытной женщины «любит читать умные книги» и т. п.).

⁶ Там же, стр. 13—14.

⁷ Сказание о Лионго Фумо, стр. 12—22; E. S t e e r e, ук. соч., стр. 65—82.

⁸ Сказание о Лионго Фумо, стр. 77—92; E. S t e e r e, ук. соч., стр. 140—152. — Многие из этих сказок настолько прочно вошли в суахильский фольклор, что уже не воспринимаются как нечто заимствованное. Интересно заметить в связи с этим, что современный писатель Шаабан Роберт избрал основой своего произведения «Адили и его братья», написанного на языке суахили, сюжет и сказочное обрамление «Повести об Абдаллахе ибн Фадиле» из сборника сказок «Тысячи и одной ночи».

Иногда, впрочем, можно говорить и о действительной словарной замене определений действующих лиц и лексики сказок вообще: новую, арабизованную форму приобретают некоторые выражения (*binadamu* вместо *mtu mmoja* — «некто», *twanadamu* вместо *bwana* — «господин», вместо *alikuwa mtu* — «жил-был человек» — появляется *alikuwa sultani* — «жил-был султан»). Закрепляются слова и выражения религиозного содержания, не имеющие употребления в быту: *Salamu*, *Labeka*, *Hamdulillahi* и др.

В зависимости от сюжетной основы, реалий и лексики среди суахилийских сказок можно выделить три основные группы, не имеющие твердых границ, но поддающиеся определению на основе комплексного анализа. К первой относятся сказки собственно африканского происхождения (это обычно сказки, образовавшиеся с течением времени из легенд, и сказки о животных, например, «Заяц и мангуста», «Заяц, гиена и лев», и т. п.). Вторую образуют сказки заимствованные (например, «Султан и рыбак», «Рассказ о Мухаммеде и семи ворах», «Обманщик и посылщик», «Женское коварство» и др.), третья оказывается переходной между ними — в нее можно включить сказки с типично восточными сюжетами, но богатые африканскими реалиями настолько, что можно предполагать их возникновение в среде самих суахили на основе широко распространенных в мусульманском обществе сюжетов. Таковы, например, сказки «Лонкие воры», «Рыбак и злой дух», «Султан Маджинун», «Султан Дарай» и др.

Надо отметить, что влияние арабского фольклора сказалось не только в заимствовании сюжетов и отдельных персонажей, но и в частичном изменении композиции суахилийской сказки: появляются серии рассказов об одном и том же лице и незнакомые прежде сказка в сказке. Особо следует отметить цикл суахилийских сказок об Абу Нувасе. В арабской традиции этот поэт, приближенный Харуна ар-Рашида, известен не только своими стихами, но также как хитрец, человек остроумный, веселого нрава, нередко попадавший в смешные обстоятельства. В суахилийском фольклоре, однако, не закрепился образ Абу Нуваса — придворного, известного нам по сказкам «Тысячи и одной ночи». Возможно, что в среде суахили смогли укорениться лишь «простонародные» арабские вариации на темы походов Абу Нуваса. Возможно также, что первоначальные предания, носившие более строгий характер и в большей степени соответствовавшие действительности, были без изменений переведены на язык суахили и уже на основе этих переводов возникли новые сказки. Тем более что в африканской части суахилийского фольклора оказались мотивы, близкие некоторым сюжетам, связанным с именем Абу Нуваса. По существу это довольно обширный цикл суахилийских сказок, в которых фигурирует похожий на зайца (как обычно и переводят на русский язык это слово) зверек сунгура (*sungura*). Если отбросить встречающиеся в различных сказках специфиче-

ские восточноафриканские реалии (термины родства, социальной структуры, бытовые реалии и т. п.), можно заметить, что образ Сунгуры чрезвычайно напоминает образ лисы в европейском, особенно Лиса в западноевропейском фольклоре. Присущие ему хитрость, изворотливость, сообразительность, видимо, послужили причиной возникновения у Сунгуры второго имени или, точнее, прозвища или постоянного эпитета *bwana wa nuwasi*, что должно обозначать на языке суахили «хитрец». Сходство этого эпитета с суахилийской формой имени Абу Нуваса (*Abunuwasi*) не случайно. Бросается в глаза сходство сюжетов многих африканских сказок о Сунгуре и заимствованных сказок об Абу Нувасе. К тому же в некоторых сказках Сунгуре приписываются те же происхождения, что Абу Нувасу в других. Суахилийская конструкция сочетания *bwana wa nuwasi* по существу повторяет арабскую конструкцию прозвища Абу Нувас. Но необходимо отметить, что по-арабски это прозвище значит «кудрявый», «косматый» (букв.: отец локона), и, таким образом, суахилийская калька не может быть переводом — здесь приходится говорить о переосмыслении, вызванном близким характером персонажей.

В целом все, что касается сходства рассказов о поэте Абу Нувасе и сказок о Сунгуре, можно рассматривать не только как пример влияния одного фольклора на другой. Истории об Абу Нувасе не случайно прививаются в Африке именно в среде суахили. Существование на побережье крупных городов, оживленные торговые связи обеспечили более высокое развитие суахилийского общества по сравнению с соседними африканскими народами. Однако оно не достигло культурного уровня государств мусульманского Востока, и может быть именно поэтому суахилийский фольклор не сохранил произведений об этом герое, доведенных до высокого литературного уровня. Суахилийский Абу Нувас своими поступками ближе к Ходже Насреддину, чем к блестящему придворному Харуна ар-Рашида. Это может служить примером того, как сходный, хотя и достигнутый в разное время, уровень развития общества может порождать на различных базах циклы произведений народного творчества с одинаковой социальной направленностью.

ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ДАННЫХ ФОЛЬКЛЮРА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ РАННИХ ФОРМ СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Использование данных фольклора для изучения различных сторон жизни народов является по традиции принятым, само собой разумеющимся. Пожалуй, даже невозможно назвать ни одной работы типа историко-этнографического очерка, в которой бы не привлекались для анализа данные фольклора. И действительно, в рассказах и сказках мифологического характера, исторических легендах и преданиях содержится довольно много ценных этнографических подробностей.

Образец творческого, научного использования фольклора для анализа социально-экономических отношений показал Ф. Энгельс. Анализируя патриархальную домашнюю общину, отношение их глав к молодым женщинам общины, он отмечал, что «русские народные песни весьма красноречивы на этот счет».¹ Научкой накоплен большой опыт метода логически правильной работы с фольклорным материалом для изучения ранних этапов человеческой истории.² Академик Б. А. Рыбаков, характеризуя кардинальные

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 63—64.

² Из последних работ см., например: В. Г. С мо л и ц к и й. Из истории русского героического эпоса (историческая основа былины о Василии Казимировиче). «Советская этнография», 1963, № 5; Б. Н. П у т и л о в. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964; К. В. Ч и с т о в. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964; Е. И. К р у п н о в. Изучение нарского эпоса и археология. Археолого-этнографический сборник. «Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы», т. 7, вып. 1, История, Грозный, 1966; Н. Н. А л е к с е е в. Былины о татарщине и былины о гибели богатырей (к вопросу о сравнительно-историческом изучении эпоса). В сб.: Очерки русской и зарубежной литературы. «Ученые записки Горьковского государственного университета», серия филологических наук, вып. 87, Горький, 1968.

проблемы древнейшего прошлого человечества, назвал проблемы первобытного мировоззрения и хронологической глубины фольклора.³

Признавая, что данные фольклора имеют очень большое значение для этнографии, нельзя вместе с тем и забывать самое существенное: степень достоверности приводимых в фольклорных произведениях исторических реалий довольно различна. Еще в середине XIX в. известный русский ученый К. Д. Кавелин писал, что предания, поверия «только тогда и делаются понятными, когда станем рассматривать их в связи с теми историческими данными, среди которых они образовались, имели значение и смысл».⁴ А. Н. Веселовский также предостерегал против произвольного использования фольклора.⁵ Важной задачей считал В. Я. Пропп «определить, при каком социальном строе создавались отдельные мотивы и вся сказка».⁶ Против ошибок, происходящих от прямолинейного толкования фольклора («фольклор — этнографический источник»), весьма убедительно вновь предостерегали В. К. Соколова⁷ и К. В. Чистов.⁸

Сюжеты бытующих в настоящее время произведений фольклора при сопоставлении с пережитками (или так называемыми пережитками) широко, даже, скажем, чересчур широко, привлекаются для анализа социально-экономических отношений. Теоретически, по данным фольклора, восстановленная жизнь древнего человека признается некоторыми учеными (М. О. Косвен, Ю. И. Семенов и др.) как вполне реальная, существовавшая в прошлом.

Однако прежде всего надо строго различать миф народов доклассовой формации (в период его создания или длительного существования) и миф цивилизованных народов.⁹ Чем древнее фольклорное произведение, тем более вероятны различные влияния на него. Если не полная, то во всяком случае частичная неоднократная смена традиций характеризует, пожалуй, любой фольклор, знаменуя его поэтапное развитие. Фольклорные линии мифов и легенд с социально-экономическими сюжетами, наиболее тесно связанные с конкретной жизнью, видоизменяются быстрее, ситуации очерчиваются рельефнее, происходит поляризация по-

³ См. об этом: П. М. Кожин, Б. А. Фролов. Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества». «Вестник древней истории», 1968, № 4, стр. 171.

⁴ К. Д. Кавелин. Собрание сочинений, т. 4, СПб., 1904, стр. 190.

⁵ А. Н. Веселовский. Сравнительная мифология и ее метод. Соч., т. 16, 1938.

⁶ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 10.

⁷ В. К. Соколова. Фольклор как историко-этнографический источник. «Советская этнография», 1960, № 4, стр. 11, 14.

⁸ К. В. Чистов. Фольклор и этнография. «Советская этнография», 1968, № 5.

⁹ На это обращал внимание, в частности, В. Я. Пропп (ук. соч., стр. 15—19).

ложений: добро и зло, порядок и беспорядок, умный крестьянин и глупый помещик и т. д.

Привлекая фольклорные материалы для выявления пережитков пройденных этапов общественного развития, необходимо прежде всего тщательно разобраться, действительно ли данное явление лишь пережиток, и если это так, то пережиток какой именно эпохи в развитии человеческого общества.¹⁰

Во-вторых, следует точно определить, что данное фольклорное произведение (его тип, жанр) могло возникнуть именно в эту или, во всяком случае, очень близкую к нему эпоху, т. е. они возникли примерно на одном или на возможно близком уровне общественного и культурного развития.¹¹ Конечно, фольклор может отражать явления значительно более ранних по сравнению со временем создания мифов, эпох, но, прежде чем использовать какие-то сюжеты для изучения ранних форм семейно-брачных отношений, надо доказать, что отразившиеся в них явления действительно имели место в прошлом.

В данной статье не рассматриваются сами по себе такие институты первобытного общества, как промискуитет, групповой брак, дуальная организация, материнское право — их существование является общепризнанным среди советских ученых. Мне хотелось остановиться на частных вопросах: привести примеры неправильного истолкования данных фольклора при изучении ранних форм семейно-брачных отношений и обратить внимание на настоятельную необходимость тщательной разработки методики использования данных фольклора при их изучении.

Очень часто мы сталкиваемся с мнением, что фольклорное произведение при своем возникновении якобы отражает действительность прямо и непосредственно. Это только лишний раз подтверждает то положение, что методика определения достоверности данных, извлекаемых из фольклора, смысла и достоверности факта разработана совершенно недостаточно и крайне несовершенна.

Справедливости ради надо отметить, что в русской науке неоднократно раздавалась убедительная критика неаучного использования данных фольклора при изучении этнографических явлений.¹² Даже М. О. Косвен, как будет видно из дальнейшего, больше других грешивший произвольным использованием фольклорных произведений для подтверждения своих положений, критиковал Бахофена за то, что последний шел вплоть

¹⁰ В. Р. Кабо. Проблема пережитков в этнографии. «Доклады Восточной комиссии Географического общества СССР», вып. 1 (2), Л., 1965, стр. 51—61.

¹¹ К. В. Чистов. Фольклор и этнография (см. настоящий сборник, стр. 7—9).

¹² А. Максимов. Что сделано по истории семьи? Очерк современного положения вопроса о первобытных формах семьи и брака. М., 1901, стр. 28.

до совершенно необоснованной и наивной веры в подлинность легенды, а не ее возможного исторического ядра.¹³

Резкая, но вполне справедливая критика некритического использования данных фольклора при изучении социально-экономической истории, в частности, ранних форм брака, содержится в работах А. М. Золотарева.¹⁴ Анализируя мифы о браках братьев с сестрами (Зевес — Гера, Алкиной — Арста, Озирис — Изиды, Манко Кашак — Койа), которые обычно рассматривались как воспоминание о кровнородственной семье, А. М. Золотарев совершенно справедливо отметил, что эти мифы находят свое объяснение в гораздо более поздних исторических явлениях, чем кровнородственная семья (значительная часть их объясняется экономическими причинами и связана с династическими установлениями).

Но вместе с тем надо признать, что критика А. М. Золотарева не была последовательной, и он сам не избежал ошибок. Сконцентрировав свое внимание на недопустимости использования данных фольклора для реконструкции кровнородственной семьи, он не обратил внимания на другие моменты. В связи с интересующей его проблемой А. М. Золотарев рассматривал мифы о промискуитете. По китайскому мифу, люди первоначально совокуплялись как звери, вели чисто животную жизнь. Они селились по лесам, а женщины были общими. Дети не знали отцов, они принадлежали матерям. Но вот появился добродетельный император Фуси, уничтожил эти беспорядки и ввел институт брака. Первый афинский царь Кекропс, по мнению древних греков, также установил среди людей брачный порядок. А до этого женщины были общей собственностью мужчин, которые совокуплялись с ними подобно скоту. Один из первых китайских мифических императоров Фуси и первый афинский царь Кекропс дали начало управлению, установили порядок, в том числе и брачный. Из этого автор делает вывод: уж коли промискуитет запрещен, установлен брачный порядок, по которому введены запреты на браки между братьями и сестрами, но нет воспоминаний о запрещении браков между людьми разных поколений, значит, опять ускользнули следы кровнородственной семьи (как можно тогда искать ее следы!) — и это опять-таки подтверждает его теорию, что кровнородственной семьи не существовало. Но как же быть с промискуитетом — был он или не был? Более определенно А. М. Золотарев высказывается в другой своей работе — «Родовой строй и первобытная мифология»: «... в несомненную связь с промискуитетом можно поставить

¹³ М. О. К о с в е н. Матриархат. М.—Л., 1948, стр. 119. — Как известно, изображение гинекократии и материнского права с широким использованием фольклора составляет основное содержание работы Бахофена. См.: J. J. V a c h o f e n. Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861.

¹⁴ А. М. З о л о т а р е в. К истории ранних форм группового брака. «Ученые записки исторического факультета Московского областного педагогического института», т. 2, М., 1940, стр. 144—169.

некоторые мифы, на которые обратил внимание еще Мак-Леннан.»¹⁵ Какими же данными располагал в свое время Мак-Леннан? Читаем у него: «Повсеместно найдено предание о временах, когда брак был неизвестен, и о законодателях, его учредивших: у египтян это Менес, у китайцев Фуси, у греков Кекропс, у индусов Светакету».¹⁶ А. М. Золотарев к этим уже известным всем свидетельствам добавляет не более убедительный миф австралийского племени диери, который рассказывает о времени, когда господствовали неупорядоченные отношения и не было препятствия к бракам между братьями и сестрами¹⁷ и легенду масаев, по которой раньше не было брака, мужчины по своему выбору и желанию встречались с женщинами. Это легенда объясняет и происхождение более поздних институтов. Однажды шесть девочек-близнецов упали в воду, и тогда один мужчина взялся спасти их при условии, что все шестеро будут принадлежать ему одному. Так возник первый твердый брак.¹⁸ А. М. Золотарева не смущает, что из промискуитета прямо происходит многоженство и твердый брак. Здесь мы имеем скорее вольное толкование происхождению многоженства, чем научно достоверное подтверждение промискуитета. Это поздняя попытка человека осмыслить, понять, что было до единобрачия, до моногамии. Естественно, человеку рисовалось отсутствие каких-либо норм, т. е. такой же хаос, как когда не были разделены свет и тьма, вода и земля. По из мифов о творце всего сущего, как, скажем, общекитайского мифа о Паньгу,¹⁹ никто не пытается сделать вывод, что так действительно когда-то и образовался мир. А вот если речь идет о браке, то это кажется возможным.

Подобные легенды порождены стремлением примитивного ума приписать почти все великие институты мудрости законодателя или правителя, а подчас и просто божественному вмешательству. В то же самое время едва ли правомерно отрицать, что они могут быть эхом социальных условий далекого прошлого. Да и позиция самого А. М. Золотарева довольно противоречива, хотя он довольно определенно заключает: «Изложенные факты и соображения, вместе взятые, заставляют признать состояние промискуитета

¹⁵ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

¹⁶ F. Mac Lennan. Primitive Marriage. London, 1885, p. 95.

¹⁷ A. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904, pp. 480—481.

¹⁸ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 44.

¹⁹ Н. Федоренко. Земля и легенды Китая. М., 1961, стр. 59—60. — Попутно следует заметить, что миф о собаке — предке Паньху — был широко распространен среди коренного населения южных районов Восточной Азии, в том числе к югу от р. Янцзы. В III в. до н. э. он был записан китайцами и вошел в собрание китайских мифов, где Паньху выступил как создатель вселенной. См.: Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. М., 1958, стр. 27.

за исходный пункт, которым начинается развитие брачных отношений человеческого общества». ²⁰ Что есть факты по Золотареву? Мифы? Но как раз никто и не доказал, что мифы о тех временах, когда отсутствовали брачные установления, являются бесспорными фактами.

Очевидно, это понимал и сам А. М. Золотарев, так как он здесь же писал: «Нельзя отрицать во многих случаях позднего, объяснительного, иногда морализирующего характера этих мифов». ²¹

Данные фольклористики использует для подтверждения существования в прошлом промискуитета Ю. И. Семенов. ²² По его мнению, в славянском и западноевропейском фольклоре следы промискуитетных оргиастических праздников сохранились в легендах о шабашах ведьм. ²³ В оргиастических нападениях, по Ю. И. Семенову, тоже проявились пережитки промискуитета. В частности, оргиастические нападения проявились в греческих вакханалиях. «Свидетельством происхождения вакханалий из оргиастических нападений женщин является легенда о растерзании Пенфея вакханками-менадами». ²⁴ Да, не более и не менее как свидетельством! Кстати, ключ к пониманию легенд об амазонках Ю. И. Семенов также видит в оргиастических нападениях женщин. ²⁵ А вот в преданиях австралийского племени арунта рассказывается о былых оргиастических нападениях мужчин. По мифу, мужчина, имевший в качестве тотема дикую кошку, шел от страны соленой воды на север и по пути насиловал и убивал женщин. ²⁶ В этом — тоже пережиток промискуитета. Правда, Ю. И. Семенов не объясняет, почему у развитых греков — нападение женщин, а у отсталых австралийцев — нападение мужчин, но это и не важно. Его занимает идея с помощью данных фольклора проследить традиции промискуитета в оргиастических нападениях. Интересно и другое. Оказывается, оргиастические праздники существовали в период первобытного человеческого стада. «Отправным моментом про-

²⁰ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 46.

²¹ Там же, стр. 45.

²² Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, стр. 300.

²³ А. Н. Афанасьев. Поэтическое воззрение славян на природу, т. 3. М., 1869, стр. 469—474; Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 228—229; A. Runeberg. Witches, demons and fertility magic. Helsingfors, 1947, pp. 225—239.

²⁴ Ю. И. Семенов, ук. соч., стр. 484. — Более подробно см.: Эврипид. Драмы, т. I. М., 1916, стр. 194; И. Ф. Анненский. Дионис в религии и поэзия. В кн.: Эврипид. Драмы, стр. 190—192; Е. Г. Кагаров. Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и римлян. «Труды Института антропологии, археологии и этнографии», т. 15, вып. 1, этнографическая серия, 4, М.—Л., 1937, стр. 57.

²⁵ Ю. И. Семенов. ук. соч., стр. 486—487.

²⁶ B. Spencer and F. J. Gillen. The Native tribes of Central Australia. London—N. Y., 1899, pp. 401, 416.

цесса превращения первобытного стада в род и неандертальца в человека современного физического типа было завязывание половых отношений между членами различных тотемистических стад. Составить представление о том, как началось завязывание половых отношений между членами различных коллективов и какую форму носили первоначально эти связи, дают возможность данные этнографии и фольклористики.²⁷ Слабость этой точки зрения в том, что никто еще не доказал, какие фольклорные произведения по сюжету и жанру относятся к периоду человеческого стада и отражают факты именно этой поры человеческой истории.²⁸

Внебрачное половое общение — «безусловный» признак пережитков группового брака. Именно в этом плане трактует произведение таджикского фольклора в одной статье Н. А. Кисляков:

Мой муж беззаботно спит.
Ты приходи среди ночи.
Все, что ты хочешь,
Сделаем втайне.²⁹

К какому времени относятся призывы блудливой жены? Записаны они в 30-е годы XX в., но коли в них речь идет о внебрачном (даже не о добрачном) половом общении, то несомненно это пережиток того далекого прошлого, когда существовал групповой брак.³⁰

Мифы о кровосмесительных браках братьев и сестер наряду с мифами об отсутствии брачных установлений рассматриваются как воспоминания о первоначальном неупорядоченном общении полов. Так, в мифе негров джагга повествуется о том, что бог посадил первоначально человеческие пары отдельно друг от друга, причем они и не понимали языка друг друга. Братья женились на сестрах, но вскоре обнаружилось, что мужчины (братья) нещадно бьют своих жен (сестер). И тогда было решено, что нельзя жениться на сестрах, а надо брать в жены других женщин, за которых в случае необходимости могли бы вступить их братья.³¹

²⁷ Ю. И. Семенов, ук. соч., стр. 478.

²⁸ Не буду приводить точку зрения тех ученых, которые не рассматривают стадо в рамках человеческой истории, но, как известно, такая точка зрения существует.

²⁹ Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-Боло. «Труды Института антропологии, археологии и этнографии», т. 10, этнографическая серия, 2, М.—Л., 1936, стр. 139.

³⁰ А. Н. Кондауров в своей рецензии на цитированную работу Н. А. Кислякова отмечает, что такие явления, как «измена», внебрачное и добрачное сожителство, сопровождающие моногамную семью классового общества, взятые сами по себе, не могут быть рассматриваемы в качестве пережитков группового брака. См.: «Советская этнография», 1936, № 3, стр. 131.

³¹ H. B a u m a n n. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin, 1936, SS. 370—372.

Обращает на себя внимание метод анализа легенды. Поскольку факт сожительства братьев и сестер является свидетельством в пользу существования промискуитета, то именно этот мотив А. М. Золотарев и берет из сюжета.³² Но он не обращает внимания на то, что, по легенде, люди всегда были парами, только боги сначала посадили их отдельно друг от друга, что брак существовал всегда — ведь это не согласуется с пониманием промискуитета как периода неупорядоченных половых отношений. Увлечшись поисками в фольклоре доказательств существования промискуитета, он забывает о контраргументах в том же самом источнике.

В «Ригведе» есть такой диалог между близнецами: сестра Ями призывает брата Яму разделить с ней брачное ложе, но последний отказывается. «Греховным зовут того, кто подходит к сестре».³³ Слов нет, «Ригведа» — древний памятник (конец II — начало I тыс. до н. э.), но неужели в период его создания еще настолько были сильны традиции промискуитета?

Очень часто кажется, что в этих мифах отражаются более поздние представления людей о каких-то очень-очень далеких временах когда был, с их точки зрения, полнейший хаос. В брачных отношениях он проявлялся в том, что даже брат и сестра сожительствова-ли, а им уже было совершенно невозможно представить себе такое.

М. О. Косвен, признавая, что «наши данные о групповом браке, данные этнографические, остаются ограниченными»,³⁴ пытается восполнить их через реконструкцию прошлого по пережиткам, опять-таки используя данные фольклора. Л. Э. Каруновская в специальной работе пытается доказать наличие промискуитета, группового брака у батаков (Северная Суматра), широко привлекая при этом данные фольклора.³⁵ «Совершенно несомненно — пишет она, — что эти бытующие установления избегания членов своего марга развились из первоначальных запретов общения между братьями и сестрами. Жестокая расправа, производящаяся над виновными, их близкими (в акте поедания обязаны участвовать все родственники умерщвляемых), по легендам, производилась раньше предками — богами в отношении братьев и сестер, вначале родных, а позже более широкого круга родственников, по мере постепенно развивавшегося сужения брачного

³² А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 45.

³³ В. Ф. Миллер. Очерки арийской мифологии, т. I. М., 1876, стр. 18—20.

³⁴ М. О. Косвен. К проблеме группового брака. Краткие сообщения Института этнографии АН СССР, т. I, М., 1946, стр. 19.

³⁵ Л. Э. Каруновская. Следы группового брака у батаков Суматры. В кн.: Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». «Труды Института антропологии, археологии и этнографии», т. 4, М.—Л., 1936.

круга».³⁶ Л. Д. Каруновская в батакских легендах нашла указания на меры наказания, которым подвергались брат и сестра за кровосмесительное общение: они превращались в камни или срастались с деревом. Есть легенды, в которых наказанию подвергаются уже не родные, а двоюродные брат и его сестра-жена.³⁷ Исследователь находит возможным даже выделить какие-то этапы: первоначально якобы выделялись его сестры, дочери сестер матери, дочери старших братьев отца, а с переходом к патриархату — дочери сестры отца. Л. Э. Каруновская считает, что связи между братьями и сестрами у батаков запрещены совсем недавно. Она пишет: «Насколько еще свежо, действительно у батаков представление о практиковавшейся половой связи между братьями и сестрами, мы видим из легенд о происхождении человеческого рода от трех братьев, женившихся на трех сестрах своих».³⁸ Правда, Л. Д. Каруновская не объясняет, почему эта легенда о происхождении человеческого рода от трех братьев, женившихся на трех сестрах, подтверждает недавно практиковавшиеся половые связи между братьями и сестрами. Она находит в легендах мотив боязни инцеста: подрастающих близнецов родители опасаются оставлять наедине. Приводится легенда: брат и сестра совокупились и таким образом согрешили, за что они подвергаются наказанию — прирастают к дереву. И из него потом по решению колдуна сделали жезл для устрашения врагов, на жезле — изображения зверей.³⁹ Из этого сразу же делается предположение о связи между возникновением батакских легенд о волшебном жезле и вторым, наиболее сложным этапом ограничения половых сношений, периодом оформления пуналуальной семьи и складывания тотемических групп, о чем свидетельствует обязательное присутствие изображений тех или иных животных на жезлах.⁴⁰ Естественно, что запрет не был единовременным актом, и на этот счет Л. Э. Каруновская тоже находит легенды: группа братьев вступает в половое общение с группой сестер, но подобный союз уже не является вполне обычным и допустимым — это видно из диалога между братом и сестрой непосредственно перед совершением ими кровосмешения. Но союз между братьями и сестрами уже противоестествен, и за проступок следует наказание.⁴¹

В данных фольклора ученые-этнографы находят и объяснение происхождению дуальной организации. «Первобытная мифология, в весьма отрывочной форме сохранившая воспоминания о введении экзогамии, рисует этот акт в виде разделения первоначаль-

³⁶ Там же, стр. 352.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, стр. 353.

³⁹ Там же, стр. 354—355.

⁴⁰ Там же, стр. 361.

⁴¹ Там же, стр. 355—358.

ного стада на две обособленные ветви». ⁴² М. О. Косвен, анализируя юмористический персонаж тещи, который так ярко выступает в поговорках, пословицах и фольклорных мотивах, видит в нем пережитки архаических форм брака, якобы сжатую форму дуальной организации (при взаимнобрачных связях между двумя семьями, при кузенном браке, для мужа мать его жены является одновременно теткой и тещей). ⁴³

У южноавстралийского племени кулин есть такая легенда. Прежде люди вступали в брак без разбора. Тогда два колдуна пошли к герою-небожителю Бунджилю и стали просить его о введении порядка. Небожитель приказал разделить племена на две части: одну назвали Бунджиль, другую — Воонг, и предписал, чтобы люди Бунджиль женились на людях Воонг, а люди Воонг — на людях Бунджиль. ⁴⁴ Приведя эту легенду, А. М. Золотарев делает вывод: «Таким образом, мифология изображает дуальную организацию как простейшее и первоначальное деление общества». ⁴⁵ Он прав, когда пишет: «Народная память обычно сохраняет представление о происхождении мелких родовых подразделений от общего ствола». ⁴⁶ Но он не прав, когда принимает явления более позднего происхождения (например, выделение из родовой общины новой самостоятельной единицы) за самые ранние. Его не смущает, что народная традиция в легендах объясняет введение дуальной организации волей какого-нибудь героя.

У китайской богини Нюйва, создательницы мира и родоначальницы человечества, двое детей — брат и сестра, являющихся одновременно мужем и женой. Но, по Косвену, оказывается, что в этом первобытном мифе «отражается знакомая нам древнейшая форма общественной структуры — дуальная организация». ⁴⁷ На Банковских островах жил герой мифов Кат, он создал день и ночь, природу, вещи и даже людей, которых он вырезал за 6 дней из драконового дерева. Он вселил в людей жизнь, и, ударив в барабан, научил их двигаться. Через некоторое время он разделил созданных им людей на мужчин и женщин, ввел среди них брачные нормы. ⁴⁸ По мнению А. М. Золотарева, наиболее древние предания были распространены на островах Мангарева. Согласно им, первым живым существом был некий Ратеа — отец богов и людей,

⁴² А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 50—51.

⁴³ М. О. Косвен. К проблеме группового брака, стр. 22.

⁴⁴ A. H o w i t t, ук. соч., стр. 491; Smyth R. B r o u g h. The aborigines of Victoria, vol. I. London, 1878, p. 423; E. C u r r. Australian Race, vol. 2. Melbourne—London, 1886, p. 165.

⁴⁵ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 51.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957, стр. 186.

⁴⁸ R. C a r d i n g t o n. The Melanesians. Oxford, 1891, pp. 156—157.

полурыба-получеловек. Он нашел жену по имени Пана. У них вскоре родились два близнеца, между которыми разделили мир: все красное на земле и в океане получил Тангароа, все остальное — Ронго.⁴⁹ В Океании, на о. Авроры есть такая легенда: раковина, превратившаяся в женщину, дала начало людям. Она создала всех мужчин и разделила их на своих мужей и братьев — так возникла дуальная организация. Люди о. Леперс рассказывают другой миф: гагара сделала сначала двух мужчин, один из них взял кусок мяса и швырнул в другого, который тут же превратился в женщину. У нее было две дочери, от которых и произошли современные фратрии.⁵⁰

Интересен подход исследователей к использованию фольклора для реконструкции дуальной организации. Так, Б. Я. Волчок пишет: «Нам не известны какие-либо определенные данные о дуальной экзогамии у санталов, однако имеются следующие характерные сообщения о правилах заключения браков между отдельными родами».⁵¹ Что же это за «характерные сообщения»? — Легенды! Предания, повествующие о том, что члены родов Хасдак и Мурму, а также Киску и Маранди не должны вступать в брак. Сконструировав по данным фольклора дуальную организацию, исследователи идут дальше в ее изучении. «Отзвуками былой вражды между фратриями является предание, повествующее о борьбе между животными и птицами — тотемами фратрий».⁵² Существование таких преданий зафиксировано у самых различных народов.⁵³ Как считают А. М. Золотарев и Ю. И. Семенов, истоки следов былой вражды между фратриями, которые мы находим в мифах о близнецах и иных, сходных с ними, лежат в дуальном делении родового общества. Характерной чертой этих имеющих универсальное распространение мифов является вражда между братьями.⁵⁴

Таковы некоторые аспекты использования фольклора для объяснения происхождения дуальной организации общества.

Весьма широко используются фольклорные произведения при изучении дискуссионных проблем матриархата. По М. О. Косвену, в оформлении, отражающем матриархат, тотемический создатель-

⁴⁹ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 128. — А. М. Золотаревым собрано большое количество мифов о братьях-близнецах (создателях мира, культурных героях и т. п., стр. 121—131).

⁵⁰ R. Cardington, ук. соч., стр. 26—27.

⁵¹ Б. Я. Волчок. Следы дуальной организации у народов мунда. «Советская этнография», 1959, № 6, стр. 114.

⁵² Ю. И. Семенов, ук. соч., стр. 514.

⁵³ А. М. Золотарев. Происхождение экзогамии. ИГАИИК, т. 10, вып. 2—4, 1931, стр. 66—68; А. П. Окладников. 1) Неолит и бронзовый век Прибайкалья, чч. 1—2. МИА, № 18, М.—Л., 1950, стр. 327—328; 2) Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири. «Советская археология», 1950, т. 14, стр. 12—14.

⁵⁴ А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 146—148; Ю. И. Семенов, ук. соч., стр. 514.

принимает образ «бабушки», «матери матерей».⁵⁵ По мнению М. Г. Худякова, пережитки культа женщины-родоначальницы (свидетельства матриархата!) сохранялись у мари в недавнем прошлом в форме представлений о женщинах-богинях. Для утверждения существования в прошлом матриархата у мари он приводит легенду о небесной девушке, дочери бога Юмо. Она спустилась с небес на землю и соединилась с земным мужчиной, отсюда и пошел род мари. Как анализирует М. Г. Худяков эту легенду? Богиня соединилась с земным мужчиной. Она — божество, конечно, выше по положению, нежели он, живущий на земле и смертный человек. Следовательно, в прошлом у мари был матриархат.⁵⁶ Даже наличие отдельных черт экзогамии и так называемого материнского рода (как его идеально представляют некоторые ученые) в фольклоре достаточно, чтобы утверждать существование в прошлом матриархата.⁵⁷ Вместе с тем следует иметь в виду, что экзогамия не является устойчивым признаком только ранних этапов человеческого общества. Она, видоизменяясь, бытует даже в высокоразвитых классовых обществах. Что касается черт материнского рода, то здесь в каждом конкретном случае надо внимательно, тщательно разобраться, о чем действительно говорит фольклорное произведение. Н. Мацокин, специально занимавшийся вопросами материнской филиации, обратил внимание и на тибетский материал, который приведен у Франке: «Тибетский фольклор говорит о многих женщинах, которые были способны сражаться».⁵⁸ Н. Мацокин тщательно собрал весь тибетский фольклорный материал — призывы к женщинам, умеющим обращаться с оружием, идти воевать. Однако следует признать, что как фольклорные, так особенно и этнографические сведения собраны и проанализированы антиисторично: в действительности случаи высокого положения тибетской женщины в начале века объясняются не пережитками матриархата, а высоким положением отдельных женщин в тибетском классовом обществе.⁵⁹

В различных фольклорных сюжетах тщательно отыскивались мотивы, которые можно было бы использовать для подтверждения теории матриархата. Пережитки матриархата успешно найдены при анализе нартского эпоса.⁶⁰ Даже образ «матери» чудовищ

⁵⁵ М. О. К о с в е н. Очерки истории первобытной культуры, стр. 185.

⁵⁶ М. Г. Х у д я к о в. Пережитки группового брака и матриархата в Поволжье (у мари и удмуртов). В кн.: Вопросы истории доклассового общества. . . , стр. 401.

⁵⁷ В. П. К у р ы л е в. Общественный строй огузов по данным эпоса «Деде Корку». М., 1964, стр. 7.

⁵⁸ А. Н. Ф р а н к е. A History of Western Tibet. London, 1907, p. 45.

⁵⁹ Н. М а ц о к и н. Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии. «Известия Восточного института», т. 36, вып. 2, Владивосток, 1911, стр. 52.

⁶⁰ Нартский эпос. Материалы совещания. Орджоникидзе, 1957, стр. 12, 34, 82, 103—106, 109, 116—117.

(старая шаманка абаасы, старуха-куропатка — мать алтайских чудовищ, Лоухи — хозяйка Севера и т. д.) — все равно свидетельство в пользу существовавшего, конечно, в прошлом матриархата.⁶¹ Любое употребление слова «мать» в фольклоре (особенно если она прародительница, а у нас нет никакого сомнения, что и первобытные люди понимали простую глубокую истину: детей рождает женщина) ученые готовы незамедлительно истолковать как свидетельство фольклора об универсальности матриархата. Выше приведены фольклорные материалы (миф о близнецах) в связи с происхождением дуальной организации. Повсюду говорилось о мужчинах — братьях-близнецах. Но они никак не увязываются с теорией матриархата. Следовательно, надо искать сестер-близнецов. А. М. Золотарев писал: «Не мыслились ли когда-то близнецы в форме двух сестер, что было бы вполне естественно в эпоху матриархата».⁶² И находит миф у тробрианцев (Ново-Гебридские острова): было две сестры, старшая родила солнце, месяц, огонь, она ела вареную пищу: младшая не имела огня и поэтому ела пищу сырой. Однажды младшая сестра похитила у старшей огонь и принесла его людям. . .⁶³ Иногда бывают забавные ситуации: меланезийские близнецы (демиурги) обычно выступают в роли первых людей, либо появляющихся из дерева, либо рожденных женщиной.⁶⁴ Вот если демиурги родились от женщины, то здесь все ясно — пережиток матриархата. А вот если они появились из дерева. . .

Максимально используя фольклор, особенно легенды об амазонках, сторонники теории матриархата стараются укрепить эту теорию. Особенно много сделал в этом отношении М. О. Косвен, который писал: «Имея мифологический, часто в большей мере фантастический характер, эти легенды всегда все же содержат реальную историческую подоснову. Так, замечательной реминисценцией эпохи матриархата является широко распространенная по всему земному шару легенда об амазонках. В своем основном варианте это легенда о народе, состоящем исключительно из женщин».⁶⁵ Со ссылкой на Сюань Цзана, солидаризируясь с Аткинсоном, Н. Мацокин писал о том, что государство амазонок лежало в Тибете.⁶⁶

Фольклорные данные об амазонках — один из основных источников, веских аргументов в руках сторонников теории матриархата. С их помощью доказывается теория гинекократии, что и отмечал А. Максимов. «Что же касается до гинекократии, т. е.

⁶¹ Е. М. Мелетинский. Первобытное наследие в архаических эпохах. М., 1964, стр. 4.

⁶² А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 126.

⁶³ Там же, стр. 126.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ М. О. Косвен. Очерки истории. . . , стр. 186.

⁶⁶ Н. Мацокин, ук. соч., стр. 52.

до преобладания женщин в политической жизни, то такая форма нигде не была констатирована, и за исключением легенд об амазонках на нее нет никаких указаний».⁶⁷ Вообще считается общепризнанным, что «легенды о народе женщин очень широко распространены во всех частях света. . . Сказания об амазонках являются отражением смутного воспоминания об эпохе матриархата».⁶⁸ Небезынтересно отметить, что ученых, привлекающих легенды об амазонках для подтверждения теории матриархата, не смущает то, что в них говорится о стране женщин (которой и быть не могло) и эти легенды всего лишь «отражение смутного воспоминания (разрядка моя, — А. Р.) об эпохе матриархата». Представляется, что предварительно надо было бы доказать возможность использования этих легенд об амазонках в качестве этнографического источника, т. е. что называется, «дать критику источника».

Широко известен в этнографической литературе обычай отсиживания дома или возвращения домой. По этому обычаю молодая после свадьбы уходила в дом своих родителей и оставалась там до рождения первого ребенка. М. О. Косвен объясняет этот обычай как «явление, относящееся к эпохе перехода от матриархата к патриархату, отражая, в частности, переход от парного брака к моногамии и от матриликального поселения к патрилокальному».⁶⁹ Этот обычай нашел свое отражение и в фольклоре.⁷⁰ Но почему именно эти фольклорные свидетельства, как и факты существования этого обычая еще в недалеком прошлом у весьма развитых народов, объясняют столь ранние институты, как переход от парного брака к моногамии или переход от матриархата к патриархату, если последний вообще имел повсеместное распространение. Это основные вопросы, относящиеся к методологии исследования, но они даже не ставятся. Фольклорный материал используется для обоснования ранних форм брака, но не доказана сама возможность использования его в качестве такового источника.

При анализе ранних форм семейно-брачных отношений, помимо данных фольклора, обычно ссылаются на Ф. Энгельса. Но здесь следует вновь подчеркнуть, что Ф. Энгельс, создавая свой труд «Происхождение семьи, частной собственности и государства», в конкретном материале, столь необходимом для выводов и обобщений, зависел от уровня развития науки своего времени. Справедливо пишет Ю. И. Семенов: «Гипотезу кровнородственной семьи он (Ф. Энгельс, — А. Р.) принимает условно, поскольку ему неизвестны факты,

⁶⁷ А. Максимов. Что сделано по истории семьи? Очерк современного положения вопроса о первобытных формах семьи и брака, стр. 118.

⁶⁸ Большая Советская Энциклопедия, т. 2. Изд. 2. М., 1950, стр. 2127.

⁶⁹ М. О. Косвен. Обычай возвращения домой (из истории брака). Краткие сообщения Института этнографии АН СССР, вып. 1, 1946, стр. 31.

⁷⁰ Н. Мацоккин, ук. соч.; Хэ Юэ. Национальные меньшинства Юго-Западного Китая и их мифы. Шанхай, 1951 (на китайском языке).

ей противоречащие. Для Ф. Энгельса, таким образом, вопрос о том, существовала или не существовала кровнородственная семья, не является вопросом принципиального характера». ⁷¹ Эти же слова можно сказать и в связи с некоторыми другими частными вопросами. Например, Ф. Энгельс не был ни создателем, ни безоговорочным последователем гипотезы группового брака. Были у него по этому вопросу и серьезные сомнения. ⁷² Поэтому ссылки на авторитет Ф. Энгельса сами по себе не могут рассматриваться как доказательство того или иного явления. Для нас руководящей является теория, творческий анализ конкретных явлений Ф. Энгельса, методология исследования.

Необходимость такого совершенствования особенно остро ощущается на стыках наук, например, при использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений. Главным недостатком здесь, по-моему, является то, что мы исходим из заранее признаваемой посылки, что произведение фольклора сохранило по меньшей мере следы исчезнувших форм социальной жизни, т. е. рассматриваем фольклор как авторитетный, не нуждающийся в проверке источник. ⁷³

В произведениях фольклора действительно есть такие мотивы, которые пахотят себе объяснение через имевшие в прошлом место институты. Однако это возможно далеко не всегда. В. Я. Пропп пишет: «Сказку нужно сравнить с социальными институтами прошлого и в них искать корней ее». ⁷⁴ Однако вполне может быть, что это не факт социально-экономической истории, а факт отражения представлений первобытного человека о происхождении этих институтов. В. Я. Пропп уточняет: «... есть мотивы, которые ни с какими институтами непосредственно не связаны. Следовательно, данной области как материала для сравнения недостаточно. Не все объясняется наличием тех или иных институтов». ⁷⁵ «В сказке есть образы и ситуации, которые явно ни к какой непосредственной действительности не восходят, — пишет он. . . — Будет грубой ошибкой, если мы будем стоять на позиции чистого эмпиризма и рассматривать сказку как некую хронику». ⁷⁶

Действительно, рассмотрим ряд примеров. Герой ищет себе невесту вдалеке, а не в своей деревне. Конечно, здесь отразились явления экзогамии. Но какого рода эта экзогамия? Может быть, речь идет о деревенской экзогамии? И проясняет ли этот сюжет что-нибудь в вопросе о возникновении экзогамии? Едва ли. Легче, когда в сказке ищут подтверждение существования в далеком

⁷¹ Ю. И. Семенов, ук. соч., стр. 44.

⁷² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 37.

⁷³ На это обращал внимание и В. Я. Пропп. [См.: В. Я. Пропп, ук. соч., стр. 11.]

⁷⁴ Там же, стр. 11.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же, стр. 19.

прошлом и совсем недавно крылатых змеев или избушек на курьих ножках — здесь вздорность ясна всем с самого начала. К. В. Чистов убедительно разобрал ошибки С. К. Шамбинаго (изображение жилища в былинах полностью соответствует действительности) и В. Е. Евсеева («большие поля» карельских рун — прямое отражение некогда существовавших общинных запашек).⁷⁷ Продумывая причины появления таких мифов, легенд, сказок, мы должны признать, что исторически обусловлено их возникновение. «Историчны они не сами по себе (разрядка моя, — А. Р.), а исторично их возникновение», — резюмировал В. Я. Пропп.⁷⁸ Таким образом, характер историзма фольклорного произведения, т. е. определение специфики соотношения фольклорного сюжета, жанра и определенной исторической действительности нуждается в тщательной разработке.

Очевидно, мышление первобытного человека было, как мы сказали бы теперь, недифференцированным. Все предметы и явления окружающей его действительности, как природы, так и общества, с которыми ему приходилось сталкиваться, рассматривались им как вполне живые (оживотворенные) и по существу, качественно, не отличающимися от самого себя.⁷⁹ Таким образом можно видеть, что всем окружающим его явлениям он находил объяснение через модель, знакомую ему в обыденной жизни, т. е. по его представлениям весь мир, живой и неживой, был построен по одним и тем же типам. Как писал Е. М. Мелетинский, эти типы следует различать по способам мифологического объяснения, предопределенным, в конечном счете, объективно-историческими факторами.⁸⁰

Из выше рассмотренных примеров (в частности, с введением брачных норм Фуси и т. д.) вполне естествен вывод о том, что мышление первобытного человека не знает абстракций, оно ищет через фольклор, в частности, конкретного, вполне понятного ему объяснения. В фольклоре мы очень часто сталкиваемся с предполагаемой действительностью, мыслительным объяснением первобытным человеком известных ему вещей. Первоначально был хаос, из которого рождался затем порядок. Такого рода объяснения можно понять в плане историчности их возникновения, но встречающиеся в них бытовые подробности не историчны. В фольклорных произведениях историческая действительность отражается

⁷⁷ К. В. Чистов. Фольклор и этнография, стр. 7.

⁷⁸ В. Я. Пропп, ук. соч., стр. 19.

⁷⁹ А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, стр. 126—137; А. А. Попов. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу. «Советская этнография», 1958, № 2, стр. 80—86.

⁸⁰ Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963; Е. С. Котляр. Мифы бантуязычных народов тропической и Южной Африки. «Советская этнография», 1967, № 3, стр. 49, 57.

не прямолинейно, даже, как правило, отражается не сама историческая действительность, а мыслительное отношение к ней человека (на ранних стадиях первобытного человека), на протяжении многих поколений — художественная и даже смысловая обработка.

Фольклор теснейшим образом связан с жизнью, и изменения в жизни со временем находят отражение и в фольклоре: фольклорное произведение таким образом становится многослойным, из сюжетов уходят или трансформируются одни мотивы, появляются другие, новые мотивы. Следует также всегда иметь в виду, что оказывает влияние и традиция передачи его рассказчиками.⁸¹ Наличие этой традиции и определяет сам факт существования фольклора, у бесписьменных народов по крайней мере, которые осовременивают его. Временная корректировка фольклора заставляет с осторожностью прибегать к использованию фольклора в качестве этнографического источника.

Если фольклорист может не изучать процесс возникновения фольклорного сюжета, то этнограф не может использовать фольклорное произведение в целом и линии его сюжета в частности до тех пор, пока не определит историчность сюжета. Только датированный сюжет заслуживает внимания этнографа.

Все это следует иметь в виду, привлекая данные фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений. Некоторые фольклорные сюжеты, посвященные, например, запретам общения («избеганию»), левирату и т. д., вполне вероятно, позднего происхождения и не являются пережитками далекого прошлого — группового брака, матриархата, а находят себе объяснение в современной им экономической структуре общества.

Как известно, в фольклоре чукчей нет и намек на существование даже в прошлом рода и экзогамии. Именно это обстоятельство позволило В. Г. Богораз-Тану так решительно отвергать у чукчей род даже и в прошлом. На основании других данных И. С. Вдовин доказывает, что род и экзогамия существовали в свое время у чукчей, но затем вследствие ряда причин исчезли.⁸² Не вдаваясь в существо принципиального спора между учеными, крупными знатоками этнографии чукчей, можно отметить, что вызывает удивление нежелание объяснить тот факт, почему же в фольклоре, который, по мнению И. С. Вдовина, сохраняет память о групповом браке, нет никаких сведений, пусть фрагментарных

⁸¹ См., например: Ф. И. Л а в р о в. Творцы и исполнители украинского героического эпоса. В сб.: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958; Н. И. С а в у ш к и н а. Об изучении исполнительского начала в фольклоре. «Советская этнография», 1963, № 3; В. М. Ж и р м у н с к и й. Среднеазиатские народные сказители (традиции и творческая импровизация). М., 1964.

⁸² И. С. В д о в и н. Из истории общественного строя чукчей. «Советская этнография», 1948, № 3, стр. 57—61.

и косвенных, об экзогамии и роде. Использование историко-сравнительного анализа, разработка историко-генетических проблем фольклористики поможет избежать ошибок при использовании фольклора в качестве этнографического источника. Очевидно и другое: плодотворное привлечение фольклора как источника этнографического исследования немислимо без корректировки, сопоставления с данными других наук, необходима комплексность исследования, взаимопроверка материала. Очевидно, разработка классификации фольклорных жанров, отношение их к различным историческим пластам народного творчества также поможет более грамотному использованию фольклора как этнографического источника. Необходима более точная разработка датировки фольклорных произведений.⁸³ К сожалению, слабая разработка целого ряда общих вопросов первобытного общества также в не-малой степени вносит путаницу в использование фольклора.

При использовании фольклора в качестве этнографического источника полностью должен быть соблюден принцип историзма. В качестве положительного примера сошлюсь на работы Б. Н. Путилова и Б. Л. Рифтина. Выше рассматривались сюжеты об инцесте (безусловный признак группового брака и матриархата!), однако на основе историко-сравнительного анализа этого мотива Б. Н. Путилов глубоко и творчески подошел к проблеме отношения славянского историко-песенного фольклора к действительности. Анализируя цикл баллад об инцесте, в частности болгарские и македонские песни о брате и сестре — супругах и о матери — их рабыне, сербско-хорватские песни о брате, который угоняет в плен сестру либо покупает ее на невольничьем рынке и т. д., он видит в них не пережитки промискуитета, а считает их вполне историчными «не только в силу своей приуроченности к определенным эпохам народной жизни, но и по своему содержанию, по глубине преломления трагических обстоятельств общественной, семейной, бытовой жизни народа, по силе выражения народных представлений».⁸⁴ Б. Л. Рифтин убедительно показал, что эпические сказания, возникшие в период осознанного исторического развития, отражают со всей определенностью конкретные исторические события, а вопрос о древнейшем эпосе у китайцев пока остается нерешенным, потому и затруднительно использовать его как этнографический источник.⁸⁵

⁸³ Этот вопрос недавно вставал во время дискуссии в связи с книгой Е. М. Мелетинского. См. «Советская этнография», 1965, № 5; 1966, №№ 1—3, 6.

⁸⁴ Б. Н. Путилов. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте, стр. 2. См. также выступление Е. М. Мелетинского по докладу Б. Н. Путилова: «VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук», т. VI. М., изд. «Наука», 1969, стр. 218.

⁸⁵ Б. Л. Рифтин. Проблемы развития исторического сказа китайцев. М., 1964.

Весьма редки случаи, когда ученые отказываются от использования фольклора в качестве этнографического источника и признают: «Вследствие слабой изученности фольклора тибетцев мы не имеем возможности использовать его данные при рассмотрении связанных с этой темой вопросов».⁸⁶ А ведь и в самом деле, многие, в том числе принципиальные методологические, вопросы привлечения фольклора в качестве этнографического источника разработаны крайне слабо. Произвольное употребление и толкование фольклорных произведений — не единичное досадное явление, к сожалению, оно встречается весьма и весьма часто.

Фольклор — действительно очень важный этнографический источник, сохраняющий ценные сведения о материальной и духовной культуре народов, их социальной организации. Однако критический анализ этого источника должен быть очень глубоким и всесторонним, что поможет избегать возможных ошибок и неправильных выводов.

⁸⁶ Ю. И. Журавлев. Этнический состав Тибетского района КНР. Восточноазиатский этнографический сборник. «Труды Института этнографии АН СССР», т. 73, М., 1961, стр. 104.

	Стр.
К. В. Чистов. Фольклор и этнография	3
И. С. Вдовин. О соотношении фольклора с историко-этнографическими данными	16
Г. М. Василевич. Этнонимы в фольклоре	25
Ч. М. Таксамн. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Нижнего Амура и Сахалина.	36
Е. А. Алексеевко. Этнографические элементы в кетском фольклоре	43
В. И. Цинциус. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов	51
Л. В. Хомич. Ненецкие предания о сихиртя	59
Н. А. Кисляков. О древнем обычае в фольклоре таджиков	70
Р. В. Кинжалов. «Песни из Ц'итбальче» как этнографический источник	83
Е. В. Ревуненкова. Фольклорный компонент в «Малайской истории» («Седжарах Мелайю»)	91
Д. А. Сергеев. Мотивы эскимосского фольклора в древнеберингоморской скульптуре (первые века нашей эры)	105
В. Г. Трисман. Колонизаторы в фольклоре индонезийского народа	114
И. К. Федорова. К вопросу о связи петроглифов о. Пасхи с рапануйским фольклором	123
Е. М. Мелетинский. Миф и сказка	139
Б. Н. Путилов. Славянские эпические песни о сватовстве	149
Э. В. Померанцева. Народные верования и устное поэтическое творчество	158
В. К. Соколова. Предания о кладах и их связь с поверьями.	169
К. Д. Лаушкин. Баба-Яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа)	181
Н. П. Колпакова. Фольклорные образы в богородской игрушке	187
А. З. Розенфельд. Свадебный фольклор припамирских таджиков	202
И. М. Стеблин-Каменский. Фольклор Вахана	212
А. Д. Дридзо. Африканские мотивы в фольклоре Ямайки	220
Ю. М. Осипов. Яванское сказание на литературной почве Юго-Восточной Азии	224
М. А. Толмачева. Арабский элемент в сказках суахили.	230
А. М. Решетов. Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений	237

Исправления и опечатки

<i>Страница</i>	<i>Строки</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
17	3 снизу	стоящие	состоящие
38	16 сверху	А. И. Гуданя	А. И. Гудана
39	8 снизу	украсть	украсть
40	11—10 снизу	проходили	приходили
108	25 сверху	размерном	размером
112	2 снизу	моржа	моржа,
118	15 снизу	Melajõe	Melajoe
206	23 сверху	правобережного	левобережного

Фольклор и Этнография.