

Все космологические описания подчинены главному принципу, согласно которому разные миры и разные планы существования соотносятся с разными состояниями сознания, что придает всей картине ярко выраженную психологическую окраску. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что именно в мифологии и особенно в космологии проявился тот предельный психологизм буддизма, когда рисуется не картина мира сама по себе, а отражение этой картины в сознании человека как важный аспект переживаемого им психического опыта.

Таким образом, несмотря на выраженную тенденцию к активной переработке архаики и ее рационализации, в буддизме сохранились или были «реанимированы» многие значимые элементы мифологического восприятия мира и магико-ритуального мышления. Буддийская модель переработки и усвоения архаики представляется репрезентативной: она демонстрирует механизмы этого сложного процесса и подтверждает возможность инкорпорации архаических элементов в структуру религиозного учения.

Библиография

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый / Пер. с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.

Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 2002.

Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. СПб., 1991.

Ю.Е. Березкин

НАНАЙСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ПРАРОДИНА АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ

Фольклор народов Нижнего Амура, Приморья и Сахалина не только богат, но и достаточно хорошо изучен. Тем не менее в 2011 г. появились новые публикации текстов, расширяющие наши знания по теме. Мне не удалось бы столь оперативно с ними познакомиться, если бы не помощь Вячеслава Сергеевича Кулешова, лингвиста и археолога, чьи научные

интересы касаются в том числе (хотя далеко не только) российского Дальнего Востока.

Важнейшая из этих публикаций — сборник нанайских текстов Анны Петровны Ходжер (1936 г.р.), которые она запомнила в свое время со слов бабушки и затем записала [Ходжер 2011]. Подобные сборники, составленные представителями национальной интеллигенции, нередко представляют собой авторское творчество по мотивам фольклора, но в данном случае ситуация совершенно иная. Я не могу судить о языковых особенностях нанайских оригиналов, однако Кулешов утверждает, что их язык не содержит признаков влияния со стороны русского языка. Что же касается содержания текстов Ходжер в переводе, то оно, вне всякого сомнения, неординарно.

Достаточно сказать, что в одном из этих текстов (С. 66–77) представлен мотив цепочки из стрел. В нашем каталоге на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>) это мотив J58: персонаж стреляет из лука вверх, так что первая стрела вонзается в небосвод, вторая — в хвост первой и т.д., образуя лестницу или цепочку, по которой персонаж забираться на небо. Приводя резюме повествования, замечу, что в нанайском фольклоре любой молодой мужчина именуется Мэргэном, а любая девушка или молодая женщина — Пудин, или Фудин (в зависимости от диалекта). Эти обозначения — нечто среднее между именами нарицательными и собственными, примерно как у восточных керес на американском Юго-Западе, где героиня — это всегда Желтая женщина (напр., [Boas 1928: 26–31, 262]).

Рассказ начинается с того, как семеро Мэргэнов сообщают своей младшей сестре Пудин о грозящем нападении белок-людоедов. Братья прячут Пудин в яме у очага, смазывают домашние предметы жиром, на грудь сестре кладут мешочек с кровью животного, после чего пускают стрелы одну в хвост другой и по цепочке из стрел поднимаются на небо. Рванный тапок из рыбьей кожи, который братья жиром не смазали, выдает белкам, где прячется Пудин. Белки вонзают у очага копыя, одно окровавленное, они думают, что убили Пудин, и уходят.

Пудин запрягает собаку в нарты и отправляется странствовать. Нарта цепляется за кочку, из-под нее выскакивает Лягушка. Пудин просит Лягушку пустить переночевать, утром жалует, что лягушки мешали заснуть. Лягушка отвечает, что все они — ее родственники. Приходят два Мэргэна, Пудин не успела халат надеть, превратилась в ветку краснотала. Старший

Мэрген сел на кан Лягушки, младший взял ветку краснотала, стал резать, потекла кровь. Старший увел Лягушку, та надела халат Пудин, а Пудин осталась завязывать рану. Младший Мэргэн забыл нож, вернулся, взял в жены Пудин, они догнали Лягушку и старшего Мэргэна, Пудин свой хороший халат отобрала, вернула Лягушке ее плохой.

Встречая невесток, родители Мэргенов устилают пол шелком, Лягушка ступает на него, а Пудин сворачивает в сторону, чтобы не запачкать шелк. Свекор хочет согреться, Лягушка топчет печь, искры летят, свекор сердится. Пудин просит братьев послать ей хорошие дрова, с неба падает вязанка, свекор доволен. Лягушка подает свекру лягушачью икру, Пудин — кашу с маслом, которую сбросили братья. Свекор хочет видеть родственников невесток, Лягушка приводит лягушек, Пудин — братьев, которые дарят шелковую и меховую одежду и возвращаются на небо. Чтобы имитировать беременность, Лягушка глотает ложки и поварешки, ее живот вздулся, но обман очевиден, ее прогоняют, она прыгает в озеро, а Пудин рождает сына-наследника.

Дальневосточные тексты на данный сюжет записаны у большинства тунгусоязычных этнических групп региона: нанайцев, удэгейцев, орочей, уильта, негидальцев [Воскобойников, Меновщиков 1951: 373–376; Лебедева и др. 1998: 227–235, 474–476 (рукопись Арсеньева); Маргаритов 1888: 29; Цинциус 1982, № 25: 135–139; Шимкевич 1896: 67–70]. Я не знаю ульчского варианта, но вряд ли ульчи составляли исключение, скорее соответствующий сюжет просто остался у них не зафиксирован.

Опубликованный Ходжер новый нанайский вариант более всего сходен с удэгейскими и орочским. При этом мотив цепочки из стрел встречается только в ранних записях — у В.П. Маргаритова и В.К. Арсеньева, а в более поздних эта подробность опущена. Ее наличие у Ходжера — доказательство сохранения в данной коллекции текстов таких особенностей, которые были характерны для амурского фольклора до начала его необратимого разрушения.

Мотив цепочки из стрел очень важен, это один из самых показательных маркеров, отмечающих продвижение предков индейцев в Америку. Помимо Нижнего Амура — Приморья, он известен в трех регионах мира: на востоке Южной Америки, на северо-западе Северной и в пределах индотихоокеанской окраины Азии, Меланезии и Австралии [Безрезкин 2010b]. В свое время Ф. Боас поостерегся допустить наличие

исторической связи между азиатско-океаническими и американскими вариантами, имея в виду гигантское расстояние, отделяющее Индонезию от Аляски и относительную простоту самого мотива [Voas 1940: 461]. Однако амуро-уссурийские параллели образуют надежное связующее звено между аляскинскими вариантами и текстами, записанными на Палаване, Борнео, Суматре и Малайском полуострове.

Фольклорный сюжет, отраженный в тексте Ходжер, интересен и в других отношениях. Амуро-уссурийский образ демонов-белок (в варианте Шимкевича — демона-зайца) довольно загадочен и за пределами региона, как мне кажется, не известен. Зато мотив бегства группы братьев на небо от демонических преследователей опять-таки связывает амурскую традицию с традициями североамериканских индейцев, только на этот раз обитателей не Северо-Западного побережья и Плато, а Равнин (сарси, черноногие, ассинибойн, гровантр, шейены, арикара, пауни, кайова, вичита). Сюда же примыкают южные атапаски хикарилья в соседнем ареале Юго-Запада. Мотив младшей сестры или брата, которых старшие, прежде чем убежать, прячут в яме под очагом, есть у родственных хикарилья навахо и у явапай — юмаязычных обитателей того же культурного ареала. Сочетание перечисленных мотивов придает амурским текстам вполне индейский облик, и я вряд ли могу назвать еще какую-нибудь евразийскую фольклорную традицию, которая бы выглядела в Северной Америке столь же уместно.

Америндейско-нанайских параллелей немало и в текстах, которые были опубликованы ранее, но не привлекли должного внимания исследователей. Примером служит история приключений двух сестер, записанная в 1968 г. в Амурском районе Хабаровского края [Киле 1996: 321–329]. На тот же сюжет есть и удэгейский текст [Подмаскин 1991: 136–140].

Старшая сестра предлагает младшей отправиться на поиски мужей, у развилки сестры расходятся. Младшая попадает клюдоедам, но спасается, встречает хорошего жениха, наказывает старшую и ее мужа за гордыню, затем мирится с ней.

Мотив двух сестер, отправляющихся на поиски хорошего жениха, но сначала попадающих к опасным существам или к обманщику-трикстеру, — это такой же опознавательный знак америндейских мифологий, как и мотив цепочки из стрел, распространенный в Новом Свете едва ли не шире всех прочих сюжетов. Он характерен как для востока Южной Америки, так и для большинства областей Северной Америки,

отсутствуя только в Арктике и западной Субарктике. Оба мотива обнаруживают параллели, с одной стороны, в Индонезии, Меланезии и Австралии, а с другой, как мы видим, — на Нижнем Амуре и в Приморье.

К числу мотивов, общих для фольклора Приамурья — Приморья и Северной Америки, надо добавить интерпретацию Алькора (маленькой звездочки рядом со второй звезды ручки ковша Большой Медведицы) в качестве собаки [Березкин 2008а; 2009: 119–130]. В регионе Плато и на северо-востоке Северной Америки этот мотив связан с сюжетом космической охоты, в регионе Равнин — обычно с историей бегства героев на небо. Мотив собаки-Алькора известен также в Европе, но в Сибири он есть только у орочей и удэгейцев, где, как и в Америке, речь идет об охоте на медведя.

Вернемся к книге Ходжер, на этот раз ко второй части повествования о девушке и ее братьях, где говорится о встрече героини с Лягушкой и соперничестве двух невесток. Наиболее точная параллель последнему эпизоду есть в мифах индейцев Средней и Верхней Миссури — арапах, кроу, хидлатса, мандан [Beckwith 1938: 117–130; Bowers 1950: 200–201; Dorsey 1903: 212–220; Dorsey, Kroeber 1903: 321–239; Lowie 1918: 52; 1942: 2]. В американских текстах в роли двух братьев выступают Солнце и Месяц, земная девушка демонстрирует их родителям свои хорошие манеры, здоровье и красоту, а Лягушка в сравнении с ней сильно проигрывает.

Это совпадение между текстами нанайцев, удэгейцев и орочей, с одной стороны, и индейцев Великих Равнин — с другой, еще больше поддерживает довод в пользу нижнеамурского региона как прародины американских индейцев. Для Великих Равнин в целом данный эпизод не характерен, но находит параллели в мифах сэлишей Плато и прилегающей части тихоокеанского побережья. В последних мотив противопоставления женщины и Лягушки как жен Месяца не развит, но многие другие подробности точно те же, что и у арапах и их соседей.

У амурских повествований, однако, есть параллели не только в Америке, но и в континентальной Сибири. Эпизоды встречи с Лягушкой и соревнования двух невесток характерны для хантов (группа не уточнена), сымских эвенков, селькупов (южных и северных), якутов и прибайкальских эвенков [Виташевский 1914: 459–458; Илларионов и др. 2008: 253–271; Коптелов 1956: 175–180; Тучкова 2004: 208–209; Эргис 1967: 217], а в вариантах северных манси, сынских хантов, тундровых ненцев, энцев и нганасан героиня, при сходстве многих прочих деталей, встречает не Лягушку, а некую ведьму [Lehtisalo 1947: 147–165; Аксянова и др. 2005: 236–239; Головнев 2004: 248–251; Лукина 1990: 101–104,

334–336; Ненянг 1997: 30–34; Поротова 1980: 13–19; Ромбандеева 2005: 289–301; Сорокина, Болина 2005: 82–88].

Мотив соревнования настоящей женщины с Лягушкой (ведьмой) в некоторых версиях акцентирован, в других лишь бегло упомянут. Во всех случаях эпизоду встречи с антагонисткой-соперницей предшествуют эпизоды бегства двух сестер (или сестры с братом) от демонического персонажа и гибели, а точнее преобразования, сестры или брата, которые становятся сверхъестественными персонажами и затем оказывают помощь оставшейся сестре — примерно так, как в амуро-приморских текстах семеро братьев посылают сестре с неба подарки. Иначе говоря, вторая половина текстов, записанных в Западной и Восточной Сибири и на Нижнем Амуре, одинакова, а первая половина различается, причем сама состоит из отдельных эпизодов, которые в одних традициях совпадают, а в других — нет.

Начало западно-сибирских вариантов основано на мотиве, многочисленные североамериканские версии которого были известны большинству обитателей притихоокеанских областей США. В публикациях по фольклору индейцев данный сюжет принято называть «медведица и олениха» [Березкин 2006; 2010а: 32–34].

Две женщины живут вместе и имеют детей. Одна нередко ассоциируется с медведицей или иным хищником, другая — с травоядным животным или с более слабым хищником. Первая выходит с подругой из дома, убивает ее, говорит со своими детьми о том, как умертвить и когда съесть детей убитой. Осиротевшие дети либо мстят, убивая детей убийцы матери, либо спасаются бегством.

В западно-сибирских текстах людоедка медведицей прямо не называется, однако ее имя — Пор — ассоциируется с обозначением обско-угорской фратрии Пор, предком которой иногда считался медведь, в то время как предком фратрии Мось считались заяц или гусыня [Кулемзин 2000: 200, 203–204].

В Западной Сибири этот рассказ, записанный у манси, хантов, тундровых ненцев, энцев, нганасан, северных и южных селькупов и кетов [Аксянова и др. 2005: 236–239; Алексеенко 2001: 240–244; Головнев 2004: 248–251; Дульзон 1966: 145–155; Куприянова 1960: 109–112; Лукина 1990: 101–104, 334–336; Ненянг 1997: 30–34; Пелих 1972: 367–368; Поротова 1980: 13–19; Ромбандеева 2005: 289–301; Сорокина, Болина 2005: 65–95; Титов 1936: 179–181; Тучкова 2004: 208–209], открывает

серию приключений девушки, которая бежит от убийцы матери и к которой затем навязывается в спутницы Лягушка или иная женщина нечеловеческой природы. Эта соперница часто тоже именуется «Порнэ» (или «Парнэ», «дочь Парнэ»), но прямого отношения к антагонистке из первой части повествования не имеет. Перед нами типичный случай соединения частей сюжета, которые существуют самостоятельно и в разных традициях образуют разные сочетания.

В отличие от западно-сибирских, восточно-сибирские варианты (у якутов и прибайкальских эвенков) начинаются с того, как несколько сестер, из которых затем только две остаются в живых, находят и приносят домой младенца, а тот оказывается демоном и преследует их [Илларионов и др. 2008: 253–271; Титов 1936: 179–181; Эргис 1967: 217].

Одна сестра, от которой осталась лишь голова, просит другую оставить ее в определенном месте. Вторая сестра продолжает свой путь и встречает Лягушку. Первая, от которой осталась лишь голова, становится сверхъестественным персонажем и посылает другие подарки, благодаря которым та демонстрирует свое превосходство над Лягушкой.

Мотив чудовищного младенца характерен для многих традиций Восточной и Северо-Восточной Сибири, Дальнего Востока и почти всей Северной Америки, но для прослеживания сибирско-американских связей важнее другой образ — две сестры как протагонисты приключенческого сюжета. В отличие от упомянутых выше нанайского и удэгейского вариантов, у якутов и эвенков завязка сюжета не связана напрямую с желанием сестер найти женихов, но основной сюжетобразующий мотив во всех случаях один и тот же: две сестры странствуют и встречают нежеланного обманщика вместо желанного мужа или жениха либо попадают к опасным существам. Нигде больше, кроме Америки и Индонезии — Меланезии — Северной Австралии, такого мотива нет.

Подведем итог.

Рассмотренные сибирские повествования являются реликтом эпохи, когда предки индейцев еще жили в Азии. Об этом свидетельствуют американские параллели для практически всех эпизодов сибирских повествований при отсутствии таковых в большинстве областей Старого Света. Данный временной пласт перекрыт и частично стерт более поздним, который объединяет сибирский фольклор с центрально-азиатским и в основном представлен героическими повествованиями с мужскими протагонистами.

Мы, разумеется, далеко не исчерпали набор североевразийско-американских сюжетов. К числу почти исчезнувших в Северной Азии относится, например, мотив «журавли и пигмеи», представленный в Балтоскандии, циркумпонтийском регионе, а затем у нанайцев и в Древнем Китае. На большей части Сибири от него остались только фрагменты, точнее некоторые из мотивов, которые в полных версиях бывают с этим сюжетом связаны [Березкин 2008b; Berezkin 2007]. В прошлом, однако, повествования о регулярных сражениях перелетных птиц и карликов на основной части Сибири должны были быть известны, ибо сюжет слишком своеобразен, чтобы возникать многократно, и американские, дальневосточные и европейские варианты исторически друг с другом должны быть связаны.

Что же касается соотношения фольклора различных районов Сибири и Дальнего Востока с американским в плане поиска азиатской прародины индейцев, то даже наш беглый обзор показывает, что американские параллели встречаются по всей Сибири, но на Дальнем Востоке их концентрация выше. Подобная картина выглядит логичной, если предположить, что на ранних этапах предки индейцев продвигались в Америку, следуя исключительно вдоль побережья Тихого океана, а затем в это движение оказалась вовлечена вся Сибирь.

Весьма возможно, что представители ранней волны были сначала сконцентрированы в Берингии, но совершенно исключено, чтобы в Берингии находились предки всех популяций, чьи потомки позже переселились в Новый Свет, а те сибирские популяции, которые оставались там в период ледникового максимума, миграционным потоком в Америку захвачены вовсе не были. Объяснить кардинальные различия между наборами фольклорно-мифологических мотивов, характерных для Центральной и Южной Америки, с одной стороны, и для большей части Северной — с другой, только лишь культурной дифференциацией в пределах Берингии сложно. Для этого надо предположить, что проникшие в Берингию популяции тихоокеанского и континентально-евразийского происхождения на протяжении тысячелетий сохраняли там свою обособленность.

В хозяйственном отношении обитатели южного побережья Берингии и ее внутренних областей, действительно, могли различаться, но этнография свидетельствует о том, что унификации фольклора такие различия не мешают. Примерами служат селькнам и яганы Огненной Земли или же индейцы побережья Перу и горных районов Центральных Анд. В обоих случаях мифология и фольклор были в основном сходны в пределах всего историко-культурного ареала, а формы хозяйства различались (одни —

у групп с приморской адаптацией и другие — у тех, кто специализировался на использовании ресурсов удаленных от моря районов).

Разрешить противоречие между данными генетики (все индейцы генетически близки) и фольклористики (регионально специфичные комплексы мотивов в Америке обнаруживают связи с отдельными азиатскими комплексами) можно. Для этого надо предположить, что в позднем плейстоцене (а может быть, и в раннем голоцене) генофонд населения всей или почти всей Сибири кардинально отличался от более позднего и сохранял близость к генофонду обитателей Берингии и соответственно американских индейцев. После того как ледниковый барьер на пути с Аляски на юг исчез, началось просачивание в Северную Америку все новых сибирских групп и параллельное замещение их в Сибири более южными, типично монголоидными группами. Последней такой группой стали якуты.

Поскольку процессы эти шли медленно и вряд ли сопровождались единовременным вытеснением более ранних обитателей, фольклор и мифология этих обитателей усваивались новыми мигрантами. Однако генетические отличия более позднего сибирского населения от позднепалеолитических обитателей Сибири неуклонно нарастали.

Библиография

- Аксанова Г.А. и др.* Сынские ханты. Новосибирск, 2005.
- Алексеев Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.
- Березкин Ю.Е.* Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем — Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 112–122.
- Berezkin Yu.* Dwarfs and cranes. Baltic Finnish mythologies in Eurasian and American perspective // Folklore (Tartu). 2007. Vol. 36. P. 75–96.
- Березкин Ю.Е.* Алькор, котелок и собака: межконтинентальные параллели и эпохальные изменения в картине звездного неба // «Кирпичики»: культурная антропология и фольклористика сегодня. М., 2008а. С. 11–23.
- Березкин Ю.Е.* Мотив «журавли и пигмеи» в контексте представлений о мироздании в мифологиях Северной Евразии и Америки // Этнология на пространстве. София, 2008b. С. 88–108.
- Березкин Ю. Е.* Из Старого Света в Новый: Мифы народов мира. М., 2009.
- Березкин Ю.Е.* Из мифологии алгонкинов и атапасков. К реконструкции этнокультурной истории Северной Америки // Открытие Америки продолжается. СПб., 2010а. Вып. 4. С. 6–96.
- Березкин Ю.Е.* Два мотива в мифологиях западной Меланезии и происхождение лапиты // Австралия, Океания и Индонезия в пространстве времени и истории. СПб., 2010b. С. 58–68.

Виташевский Н.А. К материалам о якутских сказках // Живая старина. 1914. Вып. 2–4. С. 449–466.

Воскобойников М.Г., Меновицков Г.А. Сказки народов Севера. М.; Л., 1951.

Головнев А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.

Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.

Илларионов В.В., Дьяконова Ю.Н., Мухомлева С.А. Якутские народные сказки. Новосибирск, 2008.

Киле Н.Б. Нанайский фольклор. Новосибирск, 1996.

Коптелов А. Сказки народов Сибири. Новосибирск, 1950.

Кулемзин В.М. Мифология хантов. Томск, 2000

Куприянова З.Н. Ненецкий фольклор. Л., 1960.

Лебедева Е.П. и др. Фольклор удэгейцев / Сост. Е.П. Лебедева, М.М. Хасанова, В.Т. Кялундзюга, М.Д. Симонов. Новосибирск, 1998.

Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Маргаритов В.П. Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888.

Ненянг Л.П. Ходячий ум народа. Сказки, легенды, мифы, предания, эпические песни, пословицы, поговорки, поверья, обереги, народные приметы, загадки таймырских ненцев. Красноярск, 1997.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.

Поротова Т.И. Сказки народов сибирского севера. Томск, 1980. Вып. 3.

Ромбандеева Е.И. Мифы, сказки, предания манси. М.; Новосибирск, 2006.

Сорокина И.П., Болина Д.С. Энецкие тексты. СПб., 2005.

Титов В.И., Василевич Г.М. Две сказки аянских эвенков // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936. С. 215–224.

Тучкова Н.А. Мифология селькупов. Томск, 2004.

Ходжер А.П. Стеклопанная веранда. Таохама гианги. Хабаровск, 2011.

Цинциус В.И. Негидальский язык. Л., 1982.

Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

Эргис Г.У. Сюжеты якутских сказок. Якутск, 1967.

Beckwith M. Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies. Boston, 1938.

Boas F. Keresan Texts. N.Y., 1928.

Boas F. Mythology and folk-tales of the North American Indians // Race, Language and Culture. Chicago, London, 1940. P. 451–490.

Bowers A.W. Mandan Social and Ceremonial Organization. Chicago, 1950.

Dorsey G.A. The Arapaho Sun Dance. Chicago, 1903.

Dorsey G.A., Kroeber A.L. 1903. Traditions of the Arapaho. Chicago, 1903.

Lehtisalo T. Juraksamojedische Volksdichtung. Helsinki, 1947.

Lowie R.H. Myths and Traditions of the Crow Indians. N.Y., 1918.

Lowie R.H. Studies in Plains Indian folklore // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1942. Vol. 40. № 1. P. 1–26.