

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

Ю. Е. Березкин

РОЖДЕНИЕ ЗВЕЗДНОГО НЕБА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НОЧНЫХ СВЕТИЛАХ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ



Санкт-Петербург
2017

УДК 165.9:7.046.4
ББК 82.3(0):22.68
Б48

Рецензенты:

Г.И. Кабакова, д-р филол. наук, PhD, Сорбонна;
Я.В. Васильков, д-р филол. наук, МАЭ РАН

Березкин Ю.Е.

Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — 316 с. (Kunstkamera Petropolitana).

ISBN 978-5-88431-326-2

Эта книга — первое в мире исследование, в котором народные представления о ночном небе рассматриваются в качестве уникального исторического источника, проливающего свет на эволюцию культуры от палеолита до Средневековья. Рассмотрены как евразийские, так и африканские и американские материалы.

Книга адресована специалистам, изучающим прошлое человечества — археологам, физическим антропологам, лингвистам-компаративистам, генетикам.

На обложке: часть росписи на сосуде мочика V (ок. 700 н.э., север побережья Перу) с изображением мифического хищника на луне (по: [Donnan, MacClelland 1999, fig. 5.71])



© Ю.Е. Березкин, 2017
© Оформление серии. В. Яковлев, 2017
© МАЭ РАН, 2017

Книга посвящена анализу данных об ареальном распределении сюжетов и образов, отражающих представления об объектах ночного неба — звездах, созвездиях и лунных пятнах. Основой для оценки времени распространения определенных образов и сюжетов служит наличие сходных мотивов на территориях, контакты между которыми имели место лишь в определенные эпохи. Прежде всего это данные по индо-тихоокеанской окраине Азии, Сибири и Новому Свету. Не считая отдельных африканско-австралийских сходений, которые, быть может, отражают представления эпохи выхода современных людей из Африки, заметны три основные системы трансконтинентальных космимических параллелей. Самая ранняя связывает индо-тихоокеанскую окраину Азии с Новым Светом, прежде всего с Центральной и Южной Америкой. В частности, речь идет об интерпретации Млечного Пути («река», «змея», с оговорками «дорога мертвых») и лунных пятен («лягушка», «кролик»). Гораздо более многочисленные параллели, включая несколько вариантов сюжета космической охоты, связывают Северную Евразию с Северной Америкой, точнее с ее западными и северными областями. Сибирские мотивы вряд ли попали в Новый Свет ранее открытия Коридора Маккензи (13 000 кал. л.н.), некоторые, возможно, были принесены туда уже в голоцене. На рубеже плейстоцена и голоцена Сибирь, по-видимому, являлась мировым центром развития космимии. Индо-тихоокеанский комплекс мотивов должен был сформироваться как минимум 17 000–20 000 кал. л.н. Реконструкция североевразийской космимии времени ледникового максимума и раньше вряд ли возможна. Европейская космимия подверглась кардинальным изменениям после распространения производящего хозяйства и новых технологий и в основном отражает реалии железного века. Распространение мировых религий также оставило здесь значительный след. Интерес представляют космимические связи Европы с Южной и Юго-Восточной Азией, причем направление заимствований не всегда ясно. По богатству

и разнообразию европейская космогония превосходит другие региональные наборы мотивов, что является следствием уникального культурного разнообразия континента на протяжении тысячелетий.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Космонимия в контексте научных исследований	7
Об истории изучения объектов ночного неба	14
Глава 1. От выхода из Африки до проникновения сибирской космонимии в Новый Свет	20
Орион — Плеяды — Большая Медведица (африканско-австралийские и другие схождения)	20
Млечный Путь	31
Метеоры, звезды как класс объектов	46
Истолкование лунных пятен	51
Небесная лодка, челюсть животного	70
Глава 2. Космическая охота (африканские, европейские, южноазиатские и южноамериканские версии)	73
Глава 3. Космонимия Северной Евразии и Северной Америки	91
Пояс Ориона — трое копытных	91
Большая Медведица: охотники и добыча	96
Большая Медведица: семеро братьев. Алькор	116
Созвездие во все небо и копьё, попавшее в хвост	123
Млечный Путь: «позвоночник неба» и «небесный шов»	135
Парные номинации	137
Большая Медведица — ножка, колья, распятая шкура	144
Млечный Путь как дорога птиц	146
Лунная водоноша. Человек на луне	150
Плеяды: девушки, утиное гнездо, сито	166
Созвездие руки	177

Глава 4. Западноевропейская космонимия последних тысячелетий	180
Большая Медведица: небесная повозка	180
Плеяды: курица с цыплятами	185
Орион: жатва и сенокос	189
Орион: весы и коромысло	194
Соломенный путь	196
Прочие поздние номинации	201
Глава 5. Космонимические образы на фоне распространения других космологических и этимологических мотивов	231
Аналитический каталог фольклора и мифологии мира: устройство и цели создания	231
Мировое распределение мифологических мотивов по темам	233
Заключение	244
Библиография	248
Указатель этнонимов	302

*Плуг, Наседка и Воз — знамение
от Бога: пусть люди, чем бы ни
занимались, его поминуют [Ко-
вачев 1914: 24]*

ВВЕДЕНИЕ¹

Космонимия в контексте научных исследований

В 1964 г. У. Стертеван, куратор отдела этнологии Северной Америки в Музее естественной истории Смитсоновского института, сформулировал понятие «этнонауки» [Sturtevant 1964: 99–100]. Этот термин стал обозначать классификации явлений и объектов, свойственные отдельным культурам. Стертеван работал в рамках основанного К. Пайком направления «новой этнографии» [Pike 1954]. Главным в концепции Пайка стало раз-

¹ Книга написана на основе Аналитического каталога фольклора и мифологии (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>). Сотни людей из десятков стран мира внесли свой вклад в его создание, присылая неизвестные или недоступные мне материалы и исправляя ошибки (все оставшиеся, естественно, на моей совести). Что касается конкретно изучения космонимии и работы над книгой, то и здесь множество друзей и коллег в разное время оказали неоценимую помощь. Это Цімафей Авілін, Андрей Бер-Глинка, Елена Березович, Светлана Боринская, Ярослав Васильков, Валентин Выдрин, Альберт Давлетшин, Евгений Дувакин, Анна Дыбо, Мария Дьяконова, Михаил Живлов, Ильсеяр Закирова, Людмила Ермакова, Галина Кабакова, Леонид Коган, Александр Козинцев, Евгения Коровина, Наталья Макеева, Александр Матусевич, Андрей Матусовский, Дарина Младенова, Олег Мудрак, Владимир Напольских, Сергей Неклюдов, Александр Певнов, Илья Пейрос, Армен Петросян, Костянтин Рахно, Михаил Родионов, Светлана Рыжакова, Антон Салмин, Елена Соболева, Инга Стасевич, Иван Стеблин-Каменский, Наталья Тучкова, Наталья Янчевская, Jan-Åke Alvarsson, Paolo Barbaro, Václav Blažek, Christopher Cannon, Sergio Cangahuala Castro, Matej Goršič, Koichi Inoui, Ailton Krenak, Andres Kuperjanov, Ukjese van Kampen, George Lankford, Yoko Naono, Hitoshi Yamada, а также покойные Богшо Лашкарбеков, Рахмат Рахимов, Борис Рифтин, Артем Козьмин. Прошу прощения у всех, кого не упомянул, — их очень много. Отдельная благодарность нашей младшей дочери Майму как за помощь с литературой, так и за правку английского текста.

личение двух позиций в изучении культуры — позиции внешнего наблюдателя (этноый подход) и позиции носителей культуры (эмный подход). Наблюдатель описывает факты культуры на основе научных классификаций. Носитель традиции понимает (или скорее ощущает) значение и смысл элементов знакомой ему картины мира. Наряду с этноботаникой, этнополитологией или этномедициной космоимия является «этнонаукой» — исследователь старается описать объект исследования, обращаясь к терминологии информантов. Вместе с тем, как только от описания определенной картины мира исследователь переходит к сравнению разных традиций, данные, полученные от информантов, превращаются в обезличенный материал для анализа.

После Пайка требование максимально приблизиться к позиции носителей культуры сделалось практически обязательным для антропологов. И хотя сам Пайк признавал правомерность обоих подходов, сторонники этного оказались в меньшинстве. Ситуация напоминала характерную для исторической науки конца XIX в., когда неокантианцы доказывали, что задача историка не искать «законы», а понять, как определенные люди и группы людей воспринимали мир в прошлом и какие цели они преследовали.

Этноый и эмный подходы, равно как и «номотетические» и «идиографические» науки, не столь несовместимы, как иногда кажется. В истории нет «законов», но есть тенденции и закономерности. В физике есть законы, но возникновение нашего мира есть также результат неповторимого стечения обстоятельств. Как эмный подход в антропологии, так и «понимающая» история привлекательны возможностью выявить подробности и детали, которые иначе могли бы остаться незамеченными. Но накопленные знания рискуют стать не системой, а конгломератом, если отдельные исследовательские проекты не обобщены и не осмыслены в совокупности.

Линия разграничения между позициями вряд ли вообще отделяет тех, кто наблюдает со стороны, от старающихся смотреть на факты глазами информантов. Скорее она разделяет функционалистский и эволюционистский подходы в антропологии. Выбор позиции зависит от ответа на вопрос, чем определяются эмные образы и классификации. Если все это результат влияния конкрет-

ной природной и социальной среды, то сопоставление свойственных коллективам картин мира действительно не имеет большого смысла. Изучать остается механизмы влияния среды на культуру, взаимовлияние элементов культуры и своеобразие возникающих форм, чем, собственно, большинство антропологов и занимается. Примером наивного функционализма в интерпретации космизмов служит популярная в свое время книга Ю.А. Карпенко [Карпенко 1981]. Ее автор воспринимал обозначения объектов звездного неба как прямое отражение того, что жителям Восточной Европы могло казаться важным и интересным в повседневной жизни. Подобные домыслы легко опровергнуть. Мозг у людей работает одинаково, но свойственные отдельным культурам картины мира регионально специфичны, а это значит, что космические сюжеты и образы, как и любые факты фольклора и мифологии, не изобретаются и редко возникают многократно при наличии соответствующих условий, а воспроизводятся и копируются, отражая контакты между людьми, информационные связи и барьеры. Что касается первичного появления соответствующих мотивов, то судить об этом аргументированно невозможно, а гадать бессмысленно.

Если же эмные аспекты культуры не возникают здесь и сейчас, а копируются и заимствуются (от старших членов коллектива или от соседей), то варианты объяснений причин болезней, отношения к детям или цветовые предпочтения в выборе украшений тоже есть «социальные факты» (по Э. Дюркгейму). То, что любые социальные факты эмоционально значимы и подвергаются определенной оценке, вовсе не означает, что выбор одних форм и отторжение других есть результат рефлексии. Выбора тут по сути дела нет вовсе, а объяснения в пользу тех или иных решений подверстываются задним числом². В этом отношении репликация

² Вот характерный пример. Этнографы нередко пытались записывать не только тот фольклор, что переходит из уст в уста, но и пересказы снов, т.е. продуктов индивидуального творчества. Ничего интересного из этого не вышло. В частности, такую работу проводили среди мохаве — группы индейцев, говорящих на языке семьи юма и живущих на границе Калифорнии, Невады и Аризоны. Мохаве всегда утверждали, что предания о прошлом они обрели во сне. На проверку оказалось, что с определенного возраста люди приписывают себе те «сны», сюжеты которых узнали от родителей, и что мохаве удивительным образом видят

элементов культуры не отличается принципиально от репликации в биологии, что подчеркивал ни кто иной, как К. Гирц [Geertz 1993: 92–93].

Отличия от биологии существуют, но касаются они прежде всего соотношения копирования элементов по вертикали и по горизонтали. Эвкариотные организмы, во всяком случае многоклеточные, при возможных отдельных исключениях получают гены от предков, тогда как заимствование культурных особенностей не только от предков, но и со стороны осуществляется сплошь и рядом. Это делает культурную историю столь сложной, что целенаправленным изучением эволюции всего набора культурных элементов заниматься практически невозможно. Даже распространение отдельных элементов, имеющих особую значимость (типа колесной повозки, технологии добычи металлов или форм ткацких переплетений), изучать крайне трудно по причине фрагментарности данных.

То, что копирование в культуре обычно, а мутации редки, не означает, что культура вообще не реагирует на изменение внешних обстоятельств. Все дело в том, о каких ее разделах идет речь и каковы сами обстоятельства. Туркмены копали землю узкой лопаткой, а таджики — кетменем. Оба типа орудий вполне эффективны, поэтому роль традиции могла быть определяющей. Но нетрудно найти противоположный пример. В Средней Азии и на Ближнем Востоке стены домов возводили из сырцового кирпича или пахсы, а в Северной Европе — из бревен, и вот тут уже никакая традиция с функциональностью конкурировать не могла. На аллювиальных равнинах не растет арча, а привозить ее с гор слишком дорого, зато глина доступна повсюду. В лесной полосе мало глины, но дерево не в дефиците. Переход от одной технологии к другой не происходит мгновенно, но отказ от явно неэффективных технологий неизбежен. Однако будь то пустыня или тайга, от истолкования галактики в качестве дороги, по которой вор тащил украденную солому, или же как пути перелетных птиц

«сны» на одинаковые сюжеты [Grey 1970: xi–xii]). Сторонник психологического подхода к мифологии скажет, наверное, что это указывает на единство психологии этноса мохаве. Но гораздо вероятнее, что местный фольклор не отличается от любого другого и передается из уст в уста, а особенностью культуры мохаве является лишь обычай ссылаться на сны как на источник рассказа.

ничего не изменится. Соответственно, такие истолкования могут воспроизводиться тысячелетиями, поскольку это воспроизведение не сопряжено с дополнительными затратами, а факторы, которые могли бы способствовать распространению одних номинаций или исчезновению других, трудно даже вообразить.

Подход к культуре как к совокупности элементов, вовлеченных в процесс репликации и меняющихся лишь по мере накопления случайных ошибок и влияний со стороны, эффективен, таким образом, лишь для тех ее разделов, которые не имеют большого практического значения и не касаются сферы жизнеобеспечения. Кроме того, мы должны иметь дело с массовым материалом, лакуны в котором не отразятся на основных выводах. Данные фольклора и мифологии в целом и варианты представлений о небесных объектах в частности этим требованиям удовлетворяют.

О маловажности, периферийности этих разделов культуры необходимо сказать особо.

Принято считать (да и как иначе?), что чем важнее явление, тем больше оснований его изучать. Однако данные космономии тем и ценны, что способы истолкования небесных объектов никогда большого значения не имели.

Немногочисленные исследователи космономии обычно сталкивались со скудостью фактов и с отсутствием знающих информантов. Есть основания полагать, что «этноастрономы» всегда были редкостью. Знания о звездах оказывались точными и подробными лишь там, где они имели практическое значение. Это касается прежде всего австронезийских культур, в которых звезды использовались для навигации [Eilers 1934: 142–143; Makemson 1941], а также разного рода астрологических школ. Вполне вероятно, что для ориентации общественно-культурных сооружений тоже требовались астрономические навыки, хотя все подобные реконструкции (а их десятки и сотни) довольно спекулятивны [Baity 1973], да и касаются в основном не звезд, а положения солнца в дни равноденствий и солнцестояний. Однако мы говорим не о практических знаниях, а о мифопоэтических народных интерпретациях, которые у тех же полинезийцев и микронезийцев довольно бедны. Хотя до появления больших городов и электрического освещения объекты ночного неба легко могли

наблюдать все обитатели нашей планеты, вряд ли это обстоятельство существенно влияло на повседневную жизнь. Известно немало культур, в которых ночные светила игнорируются почти полностью. Соответствующие культуры испытывали не больше трудностей в организации годового цикла работ, нежели те, в которых календарь был связан с наблюдением за звездами. Определять по звездам время с точностью как минимум до получаса легко и удобно, но и сплошная облачность выживанию не угрожает. Точно так же нет данных о том, чтобы скотоводы или охотники испытывали серьезные трудности, передвигаясь с места на место в белые ночи или при пасмурном небе.

Изучать космонию интересно не потому, что она играла важную роль в представлениях о мире, а с целью реконструкции таких аспектов прошлого, относительно которых другие исторические дисциплины информации не предоставляют или которые требуют совместных усилий специалистов, связанных с максимально большим числом независимых дисциплин. Нас, таким образом, будут интересовать не сами по себе знания о ночном небе у представителей отдельных культур, а различие и сходство между традициями. Соответственно, я не ставлю перед собой задачу суммировать данные о космонии мира, но выбираю лишь те, которые представляют интерес для выводов исторического порядка. Реконструкции же, учитывая специфику материала, будут касаться прежде всего маршрутов переселений людей и конфигурации сфер культурного взаимодействия.

Здесь уместен фундаментальный вопрос: что может дать прослеживание путей переселения людей и контактов между культурными общностями, особенно если речь идет об отдаленном прошлом, которое для большинства наших современников, в том числе и закончивших университеты, лишено всякой конкретики? Не заставляет ли интерес к «миграциям» вспомнить немецких и английских миграционистов начала XX в., чьи фантазии давно отвергнуты, а методы с самого начала раскритикованы (см. перепечатки ранних работ Ф. Боаса в: [Boas 1940: 243–304])? К Л. Фробениусу, Ф. Гребнеру или Г. Эллиот Смиту наша тема, однако, отношения не имеет.

Позиция автора этой книги близка не к миграционизму, а к эволюционизму в том виде, в каком он существует в XXI в. Наивные,

хотя и закономерные для своего времени представления ранних антропологов о развитии человечества как об универсальном восхождении по ступеням прогресса были раскритикованы еще в конце XIX в. [Voas 1896]. Однако потребовалось сто лет, прежде чем сложилось альтернативное видение истории.

Впрочем, современный «нео-неоэволюционизм» не совсем одиороден. Большинство исследователей, признавая огромное разнообразие влияющих на развитие факторов и форм социополитического устройства, все же ставят акцент на универсальности самого процесса социо- и политогенеза [Гринин, Коротаев 2014; Классен 2011; Коротаев 2003а; 2003б; Classen 2016; Mann 2016; Price, Feinman 2010; Turchin 2016]. Однако наличие капитальных различий между древними обществами Старого и Нового Света склоняет к мнению, что пути развития этих обществ стали расходиться еще до формирования надобщинного уровня социальной иерархии и, следовательно, конкретные особенности социополитического устройства не могут быть полностью объяснены условиями возникновения цивилизаций в Центральных Андах, долине Инда или Месопотамии. Они есть результат действия в том числе и случайных обстоятельств, определивших в дальнейшем преобладание тех или других форм культуры в обществах, которые не обменивались информацией между собой [Березкин 2013б: 190–207; 2014а; 2014б; Makowski 1996; 2008]. Если же две системы не обмениваются информацией, различия между ними накапливаются, так что по прошествии времени расхождение может стать значительным.

Любые технологические навыки, культурные стереотипы, равно как и генетические особенности, которые кажутся сейчас само собой разумеющимися, возникли в определенное время, на конкретных территориях и в конкретной культурной и природной среде, и мы не знаем, что бы именно поменялось, если бы эта среда оказалась немного иной. Именно взаимоотношения между культурными общностями, экспансия одних обществ и исчезновение других и определяли направление эволюции. Так что прослеживание древних миграций и контактов, создание не стадиялистской, а исторической картины развития человечества — это не просто допустимое направление в науке, но важнейшая из ее задач.

Об истории изучения объектов ночного неба

Те данные космонимии, которыми мы пользуемся, как и материалы по фольклору и мифологии в целом, в основном были собраны в XIX–XX вв. Древние источники ограничены территориально, темны, отрывочны и относятся к периоду не ранее конца III тыс. до н.э. Однако по косвенным данным время широкого распространения (но не первого появления!) определенных космонимов определить все же можно.

Решающее значение имеет сравнение данных по территориям, контакты между которыми не были постоянны. Прежде всего речь идет о сравнении евразийских и американских материалов. Время и в какой-то мере этапы заселения Нового Света примерно известны. Соответственно, те мотивы, которые встречаются как в Азии, так и в Америке, в Старом Свете должны были появиться прежде, чем они были принесены в Новый Свет. Разумеется, это касается лишь мотивов, которые, во-первых, нетривиальны и не распространены по миру хаотично, а во-вторых, отсутствуют в регионе Берингоморья. В противном случае не исключена (а в некоторых случаях в высшей степени вероятно) постепенная диффузия через Чукотку и Аляску.

Существенно также сравнение данных по Африке южнее Сахары с остальным миром. Параллели между Евразией и тропической Африкой предполагают контакты не ранее голоцена, поскольку для позднего плейстоцена свидетельств обитания человека в Сахаре нет [Березкин 2013а: 16–19]. Однако даже для периодов максимальной аридизации полностью исключать возможность обмена информацией между Средиземноморьем и Африкой южнее Сахары все-таки невозможно, поэтому этот ориентир в определении возраста космонимов и фольклорных мотивов, общих для Африки и Западной Евразии, менее надежен, нежели сопоставление данных по Новому и Старому Свету. Значение африканских материалов в другом. Учитывая примерную реконструкцию расселения человека современного типа из африканской прародины, мы в состоянии оценить, какие элементы культуры могли появиться еще до начала этого процесса, а какие возникли позже.

Что касается Океании, время заселения которой относительно хорошо установлено и которая в дальнейшем не контактировала с азиатским материком, то эти материалы не столь существенны, поскольку речь идет всего лишь о трех тысячелетиях до начала европейской колонизации. Австралия же в нашем исследовании вообще играет ограниченную роль. В отношении космоимии параллели Австралии с Африкой немногочисленны (хотя они есть), исторические связи с Южной Америкой трудно предполагать, а параллели с культурами Евразии и Северной Америки заведомо ограничены ввиду того, что в Южном и в Северном полушариях картина звездного неба существенно различается. Кроме того, степень изученности австралийских материалов недостаточно высока, чтобы наметить эволюцию представлений внутри самого австралийского континента.

Любое исследование предполагает оценку работ предшественников. В нашем случае историографическая часть будет краткой. За всю историю существования культурной антропологии лишь несколько десятков специалистов работали над изучением космоимии. Большинство этнографов и фольклористов не обладали соответствующими знаниями и, главное, не испытывали потребности их пополнить. Как только что было сказано, эта тема являлась второстепенной для информантов, поэтому исследователи ее тоже редко касались. В лингвистических работах космоимическая лексика обычно затрагивается, но составляет лишь ничтожную часть общего материала.

Большинство авторов, обращавшихся к космоимии ранее последней четверти XX в., либо ограничивались фиксацией фактов, либо, подобно упомянутому Ю.А. Карпенко, относились к соответствующим образам и сюжетам как к порождениям народной фантазии и мифопоэтического мышления, построенного на логичных, а иногда и на непонятных для нас ассоциациях. Авторы работ по региональной космоимии в качестве параллелей нередко бессистемно привлекали данные со всего мира по принципу «а вот у таких-то есть еще так-то». Круг аналогий определялся, главным образом, образованием, которое авторы получили. Знавшие греческий и латынь широко использовали античные источники [Allen 1899; Nilsson 1920], остальные больше ориен-

тировались на публикации по культуре внеевропейских народов. Представления о последних обычно бывали весьма обобщенными, различия между отдельными группами индейцев Америки или народов банту плохо осознавались.

Регионально исследования по космоимии распределены неравномерно. Большая часть работ, написанных с конца XIX в. до нынешнего дня, посвящена народам Европы. Данные, накопившиеся к началу XX в., были обобщены в капитальной монографии Р.Х. Аллена, по манере подачи материала довольно архаичной [Allen 1899]. К серьезным публикациям, без которых заниматься космоимией невозможно, относится серия статей К. Вольпати, посвященных космоимии романских народов Европы [Volpati 1913; 1932; 1933a; 1933b]. Славянские данные сейчас систематизированы и проанализированы едва ли не лучше всех прочих. Этим мы, в частности, обязаны двум выдающимся публикациям, посвященным исследованию в одном случае болгарских, а в другом — белорусских данных, но с учетом соседних территорий [Авілін 2015; Младенова 2006]. Польская космоимия была еще более полувека назад рассмотрена в монографии М. Гладышовой [Gładyszowa 1960], хотя концептуально эта работа намного уступает исследованиям Ц. Авилина и Д. Младеновой. Цель Гладышовой состояла, похоже, в том, чтобы показать разнообразие возможных интерпретаций небесных объектов и хаотичность их распределения по миру (а это, безусловно, не так). В 1990-х по полякам были опубликованы исчерпывающие космоимические данные [Bartmiński, Niebrzegowska 1996], но не оправданные логикой подачи материала случайные ссылки на далекие традиции встречаются и в этой публикации. Степень изученности космоимического материала у носителей германских языков намного хуже, чем у носителей славянских и романских. Полноценных обобщающих работ по финно-угорским и тюркским традициям также нет, хотя конкретных данных довольно много. В Восточной Прибалтике хорошо изучены эстонская и литовская традиции и несколько хуже — латышская и финская.

Данные по космоимии обычно бывают включены в обзоры и компендиумы по народным верованиям и представлениям, например болгарским [Ковачев 1914; Маринов 2003], сербским

[Янкович 1951], французским [Sébillot 1904] или восточнославянским [Белова 2004а; Белова, Кабакова 2014]. Существуют публикации, ориентированные скорее на широкого читателя или студентов, нежели на антропологов и лингвистов [Рут 1987; Курержанов 2003; Monge, Williamson 1987], однако и они оказались очень полезны, особенно на начальном этапе работы. Разумеется, лучше обращаться к первоисточникам, хотя это не всегда удается. М.Э. Рут, открывшая русскую космонимию нашему поколению, широко использовала материалы Д.О. Святского [Святский 1913], который сам много черпал из А.С. Ермолова [Ермолов 1905], а последний опирался на русских и украинских собирателей фольклора XIX в. Если информация проста и конкретна, она может без ущерба переходить из одной публикации в другую, но риск ошибок, вызванных утратой деталей, остается. В книге я даю ссылки на те источники, которыми реально пользовался. По возможности это первые публикации либо фундаментальные обобщающие работы по отдельным традициям и регионам. Однако иногда приходилось довольствоваться и материалом из более популярных изданий, например из статей В.А. Никонова [Никонов 1973; 1975; 1980а; 1980b]. Выдающийся русский специалист в области ономастики В.А. Никонов впервые после Г.Н. Потанина и Д.О. Святского обратил внимание на трансрегиональное распространение космонимов как на источник для реконструкции древних культурных связей, но после возвращения со сталинской каторги не успел заняться этой темой всерьез.

Космонимия Сибири и Центральной Азии (включая Туркестан, Монголию и Среднюю Азию) изучена хуже европейской, но все же данных по ней достаточно для обобщений. Основу здесь заложил Г.Н. Потанин [Потанин 1881; 1883; 1893], собравший огромный, а порой и уникальный материал. Среди более поздних публикаций можно отметить исследования Л. Мандоки [Mándoki 1953; 1965; 1968] и А.Е. Аникина [Аникин 1990; 1994]. Данные по казахам неплохо обобщены [Абишев 1949; Куфтин 1916], но их недостаток — в отсутствии указаний мест фиксации, хотя казахи живут от Волги до Монголии. Совокупных данных по Кавказу много, но по некоторым народам их недостаточно или нет вовсе.

Зарубежная наука в основном получала материал по космонимии Северной и Центральной Евразии из обобщающих работ,

авторы которых владели русскоязычными источниками. При этом случались ошибки — от неточных номеров страниц при ссылках на Потанина [Mándoki 1963] до осмысления русских номинаций в качестве перевода аборигенных [Harva 1933: 135, прим. 78].

Космонимия Северной Америки известна вполне удовлетворительно. Недавние исследования по космонимии атапасков не только закрыли существенную лауну, но и продемонстрировали такие варианты интерпретации звездного неба, которые раньше не могли быть осмыслены и классифицированы [Cannon 2014; Cannon, Holton 2014]. По космонимии североамериканских индейцев и эскимосов существуют как обобщения, так и глубокие аналитические разработки [Lankford 2007; MacDonald 1998; McCleary 1997; Williamson 1984], а космологические параллели, связывающие Северную Америку с Сибирью, были отмечены еще полвека назад [Gibbon 1964; 1972]. К югу от Рио-Гранде ситуация хуже. Полнее всего описана космонимия народов майя [Milbrath 1999], а также кечуа района Куско [Urton 1981]. Гвиана и Южный Конус изучены лучше, чем Амазония и Восточная Бразилия.

По космонимии Африки сведений довольно мало, однако степень разнообразия и детализации представлений об объектах ночного неба в Африке южнее Сахары невысока, поэтому основные закономерности понятны. Для традиций Северной Африки картину ночного неба можно нарисовать лишь приблизительно. Но самые значительные лауны касаются Нигера, Чада, Судана, Эфиопии, Эритреи и Сомали. Отрывочные сведения о местных космонимах в определенную картину не складываются, особенно на фоне сложной этноязыковой ситуации в пределах данного региона.

Дальнейший прогресс в изучении космонимии возможен, с одной стороны, путем анализа и критики максимально широкого круга разноязычных источников по отдельным регионам (как в работах Д. Младеновой или Ц. Авилина), а с другой — в ходе полевых исследований там, где традиционная культура еще сохранилась. Проект К. Кэннона по изучению представлений о звездном небе среди северных атапасков служит блестящим примером подобных исследований. Ни одно из этих направлений автор развивать не в состоянии уже потому, что не знает экзотических

языков и даже далеко не на всех европейских читает. Создавать компендиум данных, собранных со всего мира, в XXI в. тоже бессмысленно — так делали в XIX-м. Как уже было сказано, задача книги в другом: использовать потенциал сравнительной космоимии для реконструкции тех аспектов прошлого, которые изучением методами других наук реконструкции почти или вовсе не поддаются.

Основное внимание в книге будет уделено материалам, на основе которых можно прийти к конкретным историческим выводам. Речь идет прежде всего об оценке времени распространения космонимов исходя из конфигурации ареалов их современного распространения. Здесь, как уже было сказано, многое опирается на сопоставление данных по Старому и Новому Свету, а также на сравнение материалов по индо-тихоокеанской окраине Евразии и ее континентальным районам. Для Евразии, особенно для Европы, значение имеет также содержание космоимических мотивов, часть которых не могла появиться раньше определенного времени. В заключение будут представлены обобщенные статистические данные, которые с известной вероятностью позволяют судить о том, где и когда интерпретация объектов ночного неба стала превращаться в заметную часть мифопоэтических представлений.

ГЛАВА 1.

ОТ ВЫХОДА ИЗ АФРИКИ ДО ПРОНИКНОВЕНИЯ СИБИРСКОЙ КОСМОНИМИИ В НОВЫЙ СВЕТ

При обзоре материалов по космонимии мира я постараюсь сочетать региональный и временной принципы. Первая глава будет посвящена тем образам, которые распространены в Африке южнее Сахары и в индо-тихоокеанском мире. Для классификации материала имеет значение как наличие или отсутствие одинаковых образов в Америке и в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии, так и появление там (в основном лишь в Северной Америке) континентально-евразийских мотивов. Если для мотивов, представленных как в Африке южнее Сахары, так и в индо-тихоокеанском мире, допустима датировка порядка 60 тыс. л.н., для связывающих только Америку с индо-тихоокеанской окраиной Азии — порядка 20 тыс. л.н. или более, то для связывающих только Северную Америку и континентальную Евразию — лишь 15 тыс. л.н. (скорее меньше, чем больше). Что было в континентальной Евразии ранее, узнать в принципе невозможно, поскольку нет относительно изолированной территории, где североевразийские мотивы времени ледникового максимума и тем более Каргинского межледниковья могли бы сохраниться.

Орион — Плеяды — Большая Медведица (африканско-австралийские и другие сходжения)

Первое, что увидел Данте, выйдя из ада, были звезды (“E quindi uscimmo a riveder le stelle”). Однако наши современники если и знают о звездах, то в основном из книг или Интернета — при электрическом освещении рассмотреть на ночном небе что-нибудь, кроме луны, невозможно. Однако и в безлюдной степи или тундре, где звезды видны прекрасно, неподготовленный человек заметит над собой лишь хаотически разбросанные светлые точки. Но когда глаз привыкнет, три астральных объекта будут, вероятно, выделены среди остальных. Не заметить их практически невозможно. Это ковш Большой Медведицы, Орион (или Пояс Ориона) и Плеяды. Четвертым окажется Млечный Путь.

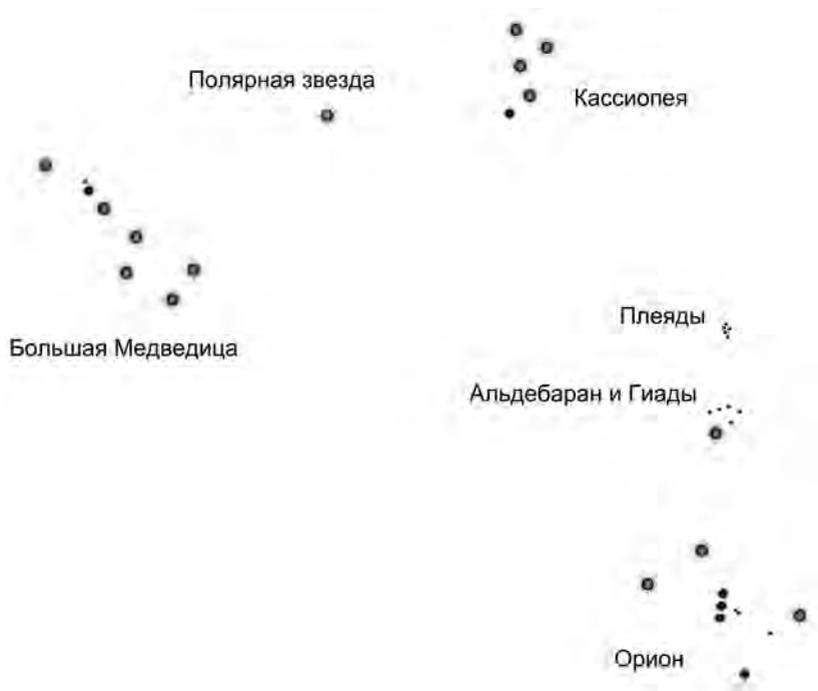


Рис. 1. Схема расположения главных звездных объектов северного неба
 Fig. 1. Schematic position of the most important stars and constellations of the Northern sky

Обратимся к карте звездного неба. Орион и Плеяды (рассеянное звездное скопление в созвездии Тельца) расположены на ней недалеко друг от друга и видны как в Северном, так и в Южном полушариях, хотя и не круглый год (рис. 1). В мае-июне солнце находится в созвездии Тельца и его свет не позволяет рассмотреть расположенные поблизости звезды. Гелиактический заход (или восход) Плеяд, т.е. время, когда Плеяды перестают быть видимыми на ночном небе или, напротив, появляются после почти двухмесячного отсутствия, в самых разных традициях мира служил маркером начала нового года. Другой столь же удобной точки отсчета не существует. В том же созвездии Тельца находится яркий Альдебаран, а рядом с ним еще одно звездное скопление — Гиады. Все эти объекты (Орион, Альдебаран с Гиадами и Плеяды)

довольно часто осмыслились в рамках единого повествовательного сюжета.

Греческий миф о преследовании великаном Орионом женщин-Плеяд хорошо известен [Andree 1893: 364; Pind. Nem. II. 11–12; Pind. Fr. 74]. Сходные описания существуют и в других мифологиях. Могут ли они быть обусловлены определенными закономерностями в расположении и движении звезд или возникновение такого сюжета — редкая историческая случайность? Если верно второе, то кросскультурные параллели допустимо рассматривать как свидетельство древних связей, а если первое, то они для нас большого интереса не представляют.

При перемещении звезд по ночному небу метафора преследования (Плеяды — впереди, Орион — позади) выглядит логично. Есть и другая тенденция: в случае отождествления Ориона и Плеяд с персонажами разного пола, Орион чаще выступает в роли мужчины или группы мужчин, а Плеяды — в роли женщины или группы женщин.

Орион известен народной астрономии либо в виде большого созвездия, имеющего ту форму, которую мы унаследовали от античности, либо как три ярких звезды Пояса Ориона, отождествляемые с одним или чаще с тремя объектами. Оба варианта встречаются на разных континентах, включая Австралию. Сходные описания фигуры Ориона, в которой Пояс либо Меч Ориона осмыслиется как его половой орган, могли появиться случайно, но могли и стать результатом воспроизведения однажды сконструированного образа. Подобные описания есть, с одной стороны, у темне в Западной Африке, манжа в Центральной Африке и туарегов в Сахаре, а с другой стороны, у чукчей [Богораз 1939: 24; Bernus, ag-Sidiyene 1989: 145; Hirschberg 1929: 326–327; Sicard 1966: 44]. Не исключено, что и в части других традиций, в которых Орион мыслился как оконтуренная звездами мужская фигура, его Меч толковали подобным же образом, хотя подробностей в источниках нет. Этой информации никто специально не собирал и возможности для ее анализа ограничены.

Материал показывает, что мотив погони Ориона за Плеядами довольно редок, однако противопоставление Ориона Плеядам как мужчины женщинам широко распространено и во всяком случае

популярнее противоположного варианта, при котором Плеяды выступают как мужское начало, а Орион — как женское. Для краткости изложения обозначим первую оппозицию литерой М, а вторую — F. В Африке Орион описывается как преследователь женщин-Плеяд у хойхой, манжа, сандаве и туарегов [Bernus, ag-Sidiyene 1989: 145; Sicard 1966: 44; Ten Raa 1969: 43], а вне мотива преследования Орион наделяется мужским полом, а Плеяды — женским у тигре и луба-касаи [Littmann 1910, № 45: 61; Studstill 1984: 127–129]. Как и в Африке, в Австралии тоже встречается только оппозиция М, которая, в частности, отмечена у питданджара, камиларои, вилман, аньямата, юалараи и целого ряда неидентифицированных групп [Паркер 1965: 123–125; Andree 1878: 108; Bonwick 1870: 189; Waterman 1987, № 260, 270, 300: 34–35]. Кроме того, у австралийских тиви Орион — это группа динго, преследующих Плеяд — группу валлаби [Mountford 1958: 177]. В Меланезии оппозиция М представлена у мафоре Западного Ириана и на Соломоновых островах (Флорида) [Andree 1878: 108, 363; Codrington 1891: 348], а F — на островах д'Антраксто [Jenness, Ballantine 1920: 161]. В Азии оппозиция М есть в индустской традиции (начиная как минимум с I тыс. до н.э.), а также у тораджа, мири, каренов, бенгальцев, тибетцев Цинхая, айну, чукчей и азиатских эскимосов [Богораз 1939: 24; Потанин 1893: 327; Ушаков 2001: 172; Hutton 1925: 114, 123–124; Mabuchi 1969: 38; Mason 1865: 235–236]¹. Оппозиция F есть, насколько удалось выяснить, только у ментавай [Loeb 1929, № 12: 72; Schefold 1988: 72]. При этом на соседнем с островами Ментавай острове Ниас Орион — раб, последовавший на небо вслед за группой детей — Плеядами [Loeb 1935: 139]. В Северной Америке оппозиция F отмечена только у осэдж [La Flesche 1928: 74], а в Южной — только у тоба [Metraux 1935: 137; Wilbert, Simoneau 1982b, № 1: 25–26], тогда как М — у навахо, панаре, варрау, акаваи (либо у каринья) [Dumont 1976: 94; Maryboy, Begay 2010: 5; Roth 1915, № 210–211: 263–266]. Она же, вероятно, представлена у йокуц и северных пайют [Gayton, Newman 1940, № 15: 26; Powell 1971: 229], а в Азии — у негидальцев [Хасанова, Певнов 2003, № 9: 57], но в этих случаях идентификация звезд не вполне надежна. В тлин-

¹ Айнский текст с японского источника перевел Х. Ямада.

китском повествовании Орион-охотник преследует не женщину, а калана [Voas 1966: 306], что можно сопоставить с корякским вариантом, согласно которому Орион есть охотник, целящийся в группу оленей — Плеяды [Богораз 1939: 28–29]. Образ Ориона-охотника обычен и в Африке (см. гл. 2).

Таким образом, на примерно 30 случаев использования оппозиции М (плюс несколько вариантов, в которых Орион-мужчина преследует не женщин, а животных или идет за группой детей), приходится только четыре примера противоположного рода.

Если учесть, что отождествление Плеяд и особенно Ориона с людьми или животными представляет собой лишь часть разнообразного спектра интерпретаций этих объектов, в котором отождествление с неодушевленными предметами преобладает, одинаковое истолкование данных созвездий в качестве мужчин (Орион) и женщин (Плеяд) должно привлечь внимание. Особенно существенно, что ни в Африке, ни в Австралии оппозиция F, по-видимому, вообще не представлена и что противопоставление Ориона и Плеяд по признаку пола хотя и встречается на разных континентах, но отсутствует в пределах основной части Евразии, будучи зафиксированной лишь на ее южной и восточной окраинах. Для Европы отсутствие данного мотива можно объяснить эпохальной перестройкой космоимии в последние тысячелетия, когда прежние истолкования были забыты и звезды Ориона стали представляться сельскохозяйственными орудиями либо людьми, которые ими работают. Однако для Сибири, где Орион вообще остается почти незамеченным, данное объяснение не годится. Поэтому ареальную неравномерность распространения образа Ориона как мужчины, а Плеяд — как женщин можно считать доводом (разумеется, нерешающим) в пользу появления этого образа в Африке и распространении по индо-тихоокеанскому миру по мере расселения человека современного типа. Как мы увидим, это не единственный космоимический мотив с подобным транс-континентальным распределением.

Для того чтобы завершить эту тему, отметим разницу в частоте и ареалах встречаемости оппозиций «Орион — Плеяды» и «Большая Медведица — Плеяды». К некоторым из соответствующих текстов мы еще вернемся в третьей главе, но сейчас нас будут

интересовать не сибирско-американские параллели, о которых эти тексты свидетельствуют, а глобальная дихотомия двух видов оппозиций с участием Плеяд.

Большая Медведица — циркумполярное созвездие. В высоких и средних широтах Северного полушария оно постоянно находится над горизонтом. Большую Медведицу видно и на экваторе и даже немного южнее его [Mahieu 1973: 3, 6, 9; Meek 1931: 200], но не круглый год. Поскольку на юге на небесную сцену выходят и другие хорошо заметные астральные объекты, Большая Медведица должна была привлекать там меньше внимания, чем на севере. Иначе говоря, в силу объективных причин, связанных с широтой, на которой находится наблюдатель, в экваториальном и тропическом поясе исключительным оказывается положение Ориона и Плеяд, а в более северных районах не менее заметной и при этом видимой постоянно становится Большая Медведица.

На ночном небе Большая Медведица и Плеяды расположены далеко друг от друга. Если объединять мифопоэтические представления об этих объектах в рамках единого повествования и тем более противопоставлять их по признаку пола, то для этого нужно другое основание, нежели то, которое позволяет соединять Плеяды и Орион. Такое основание есть. Числом различных звезд (шесть — восемь) и их взаимным расположением Плеяды и ковш Большой Медведицы относительно похожи, точнее, при желании подобное сходство можно обнаружить (рис. 2).

Однако, прежде чем сопоставлять два астральных объекта, основываясь на расположении звезд внутри них, это расположение надо знать, а следовательно, оба объекта должны быть предметом внимательного наблюдения. Для южных традиций данных об этом нет. В Африке южнее Сахары, в индо-тихоокеанских традициях окраины Азии, а также в Центральной и Южной Америке как Большая Медведица, так и Плеяды за редчайшими исключениями (одна из групп папуа в Ириан Джайя [Мааß 1933: 289]) рассматриваются в качестве одного-единственного персонажа, а если нескольких персонажей, то лишенных индивидуальных особенностей. В континентальной Евразии и в Северной Америке широко распространены другие нарративы, согласно которым одна из звезд Плеяд и как минимум одна из звезд Большой Медведицы выделяются из совокупности.

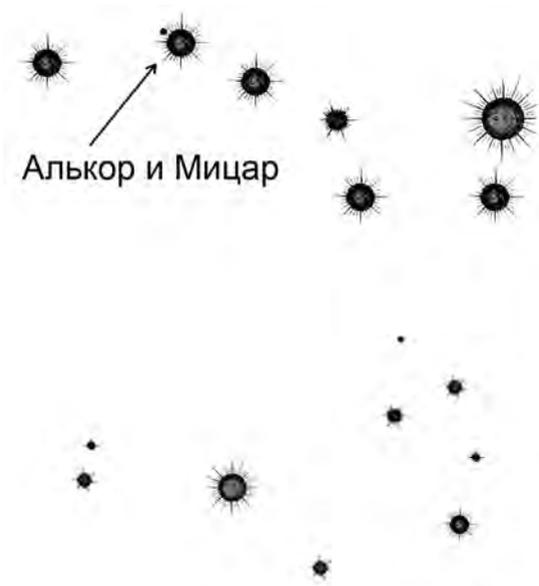


Рис. 2. Схема расположения основных звезд Большой Медведицы (вверху) и Плеяд (внизу)

Fig. 2. Schematic position of the major stars of the Big Dipper (above) and the Pleiades (below)

Согласно греческой традиции, свет Меровы померк из-за того, что она вышла замуж за смертного, тогда как остальные Плеяды стали женами богов [Ps.-Eratosth. 23]. В других традициях Старого Света отделившаяся от сестер-Плеяд девушка отождествляется с Алькором — слабой звездочкой рядом с Мицаром, т.е. второй звездой ручки ковша Большой Медведицы (рис. 2).

В большинстве случаев речь идет о сюжете, согласно которому семь разбойников (Большая Медведица) похитили девушку из числа Плеяд (рис. 3). Пол остальных звезд Плеяд бывает как мужским, так и женским либо не уточняется, но, поскольку звезды Большой Медведицы подчеркнуто характеризуются как мужчины, противопоставление Большой Медведицы и Плеяд на оппозицию мужского и женского в определенной мере накладывается. Среди тюркских народов данный сюжет известен как минимум

туркам, кумыкам, ногайцам, казахам, киргизам, алтайцам, телеутам, тувинцам и хакасам [Абишев 1949: 12–14; Брудный, Эшмамбетов 1963: 340–341; 1989: 373–374; Бутанаев 1975: 234–235; Гамзатов, Далгат 1991: 305; Гарф, Кучияк 1978: 196–204; Дьяконова 1976: 286; Младенова 2006: 81; Потанин 1883, № 35а, 35в, 35и, 35к: 193–194, 200, 784; 1899: 574; 1972b, № 6: 55; Садалова 1989: 89–90; 2002, № 22: 215–223; Халидова 2012, № 29: 51, 229], а среди нетюркских — только болгарам, македонцам и части греков (Дорида) на западе [Младенова 2004: 50; 2005: 80; Ценев 2004: 76, 81–83] и халха-монголам на востоке [Беннингсен 1912: 55–57]. В итальянском варианте семеро братьев крадут не девушку, а козу, из-за чего Иисус превратил их в звезды, поместив и козу вместе с ними [Volpatti 1933a: 461]. Среди баскских названий Большой Медведицы имеется «Семь воров», но объяснений для этого названия нет [Кпöгг 2001: 412]. Якутский вариант, вероятно, восходит все к той же мифологеме («лет 20 назад Чолбон (Венера) задел за Плеяды и украл одну звезду, так что теперь осталось всего семь» [Худяков 1969: 279]). В большинстве версий сообщается, что похищенная звезда Плеяд теперь видна рядом с одной из ярких звезд Большой Медведицы — это едва различимый Алькор.

Если бы мы располагали только версиями, ссылки на которые привели, соединение в одном повествовании Большой Медведицы с Плеядами было бы разумно счесть инновацией, распространение которой в Евразии связано с расселением тюрков. Итальянский и баскские варианты можно в таком случае интерпретировать как плохо понятые заимствования эпохи турецкой экспансии в Средиземноморье. Однако наличие древнеиндийского варианта заставляет подозревать, что тюркский рассказ о похитивших девушку разбойниках перекрыл более древние и разнообразные версии.

Индийские данные, обобщенные и проанализированные Я.В. Васильковым [Васильков 2015: 15–16], сводятся к следующему. «Шатапатха брахмана» (не позднее VI в. до н.э.) свидетельствует, что Криттики, т.е. звезды Плеяд, были прежде женами Медведей («ибо Семь риши изначально прозывались Медведями»). Но Криттикам запрещено было продолжать супружеские

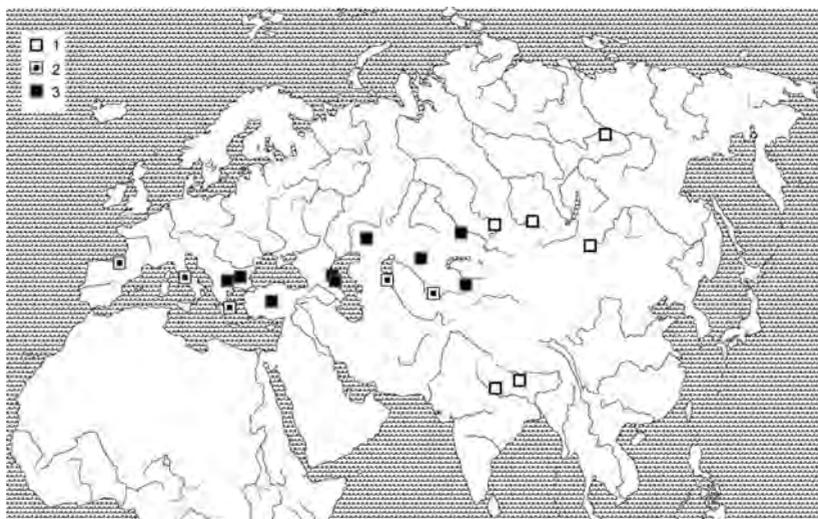


Рис. 3. Сюжет похищения одной из звезд Плеяд персонажами, которые отождествляются со звездами Большой Медведицы. 1. Похищенная звезда Плеяд. 2. Большая Медведица — братья-разбойники. 3. Оба мотива вместе

Fig. 3. One of the stars of the Pleiades was abducted by persons associated with the stars of the Big Dipper. 1. One of the stars of the Pleiades was abducted. 2. Stars of the Big Dipper are robbers. 3. Both motifs linked together

отношения с мужьями. Теперь Семь Риши (т.е. Большая Медведица) восходят на севере, а Криттики — на востоке. Агни — любовник Криттик. В Махабхарате и Пуранах добавляется или, по крайней мере, впервые проявляется мотив звезды Алькор как элемента, связанного с Плеядами. Алькор — это Арундхати, верная супруга риши Васиштхи, оставшаяся при нем (т.е. при звезде Мицар), тогда как жены остальных шести риши, совершив реальное или мысленное прелюбодеяние с богом Агни, были изгнаны своими мужьями и образовали созвездие Плеяд. Агни считался его покровителем.

Более поздние варианты сохраняют главные элементы сюжета. Так, согласно санскритскому тексту XVI в. из Непала, Агни не смог проглотить плод, выплюнул его, плод загорелся. Жена

одного из Семи мудрецов-риши велела остерегаться этого огня, но жены шести остальных подошли к нему и забеременели. Мужья их прогнали, на берегу Ганга у них случился выкидыш, они поднялись к небу и стали Плеядами (Криттика) [Шрестха 1996: 12–13].

В Северной Америке эта история не известна, так что отнести ее появление в Азии к палеолиту нет оснований. В то же время в Северной Америке, как и в континентальной Евразии, Большая Медведица и Плеяды в определенных сюжетах оказываются взаимозаменяемы.

Один из таких сюжетов — «Варианты метаморфоз». Персонажи размышляют над тем, в какой объект или существо им лучше всего превратиться, а сделав выбор, преобразуются. Этот сюжет известен только в Новом Свете от Северо-Западной Аляски до Парагвая и Южной Бразилии. Из 37 соответствующих традиций Северной и Южной Америки две концовки рассказа отклоняются от обычной, а из оставшихся 35 случаев в 25 персонажи превращаются в небесные объекты и атмосферные явления, в том числе в 13-ти — в астральные объекты. В Южной Америке это Млечный Путь и Магеллановы Облака (у мундуруку и намбиквара), Орион (калинья), Плеяды (кофан, индейцы Центральных Анд) и в другие созвездия (таулипан). В Северной Америке это Плеяды (делавары, натчез, валапай) и Большая Медведица (черноногие, кроу). Для команчей и ассинибойн созвездие в точности не идентифицировано, но это определено либо Плеяды, либо Большая Медведица. В большинстве североамериканских текстов подчеркивается, что речь идет о семи звездах, которые в одних случаях соответствуют Большой Медведице, а в других — Плеядам.

Число «семь» и есть тот общий мотив, который объединяет данные объекты. В Южной Америке число звезд в созвездиях никогда специально не отмечается. Вероятно, не требуется добавлять, что выделяемое число звезд в Плеядах не обусловлено наблюдениями (в зависимости от остроты зрения оно колеблется от 6 до 13), а представляет собой условную константу, характерную для определенных культур.

Для Евразии характерен другой сюжет: группа богатырей, каждый из которых обладает особыми способностями, исполняет

трудные поручения властного персонажа. Если в конце повествования протагонисты становятся звездами, то обычно (датчане, алтайцы, буряты, дархаты, халха-монголы, монголы Ордоса) — это звезды Большой Медведицы [Баранникова и др. 1993, № 14: 209–215; Беннигсен 1912: 55–57; Козьмин 2008: 18; Неклюдов и др. 2006–2011, зап. 2006 г., № WS 30011, 30028, 30020; Очирова 1991: 193; Потанин 1883, № 36: 200–203; 1893, № 4: 140–143; Потанин 1899: 566–567; Садалова 1989: 89–90; 2002, № 22: 215–223; Санжеев 1931, № 3: 87–93; Скородумова 2003: 5–13, 18–22, 58–64; Nassen-Bayer, Stuart 1992: 329], однако у шведов, сербов, тувинцев, иногда у халха-монголов и ойратов [Голенищев-Кутузов 1991: 212–218; Потанин 1893: 322–323; Самдан 1994, № 7: 293–301; Balzamo 2011, № 16: 26–31] они превращаются в Плеяды.

История о том, как семеро братьев с сестрой превратились в звезды, хорошо известна на Великих Равнинах Северной Америки. Некоторые тексты включают мотив «Варианты метаморфоз» (черноногие, кроу), а другие — мотив героев, обладающих разными способностями (кайова, вичита). У сарси, черноногих, вичита, кроу, шейенов протагонисты превращаются в Большую Медведицу [Dorsey 1904a, № 8–10: 63–80; Dzana-gu 1921, № 39: 48–49; Erdoes, Ortiz 1984: 205–209; Gibbon 1964: 237; Josselin de Jong 1914: 43–47; Knox 1923: 401–403; Lowie 1918: 126, 205–211; Michelson 1911, № 2: 244–246; Simms 1904: 181–182; Spence 1985: 182–184], а у гровантр, арапахо, кайова, команчей и кэддо — то ли тоже в Большую Медведицу, то ли в Плеяды [Dorsey 1905, № 26: 51–52; Dorsey, Kroeber 1903, № 80, 105: 152–153, 208–209; Kroeber 1907, № 27: 105–108; Parsons 1929, № 3: 9–11; Saint Clair 1909b, № 18: 282]. У калифорнийских чумаш восемь братьев, каждый из которых обладает особыми способностями, превращаются именно в Плеяды [Monroe, Williamson 1987: 90].

Сформулируем сделанные на основе приведенных данных главные предположения. Практически невероятно, чтобы мифопоэтические представления о Большой Медведице возникли у наших предков до их выхода из Африки. Они могли появиться лишь позже, по мере освоения континентальной Евразии. Гипотеза же о наличии к моменту выхода из Африки представлений об Орионе и Плеядах как об определенных объектах ночного неба

вполне допустима. В пользу ее свидетельствуют африканско-австралийские параллели и различия между распространением образов в континентальной Евразии и в индо-тихоокеанском мире. В таком случае в континентальной Евразии на Большую Медведицу могли быть перенесены отдельные мотивы, ранее связанные лишь с Плеядами и Орионом.

Алькор был открыт до того, как поздние группы азиатских мигрантов проникли в Новый Свет, поскольку он не только известен в Северной Америке, но и интерпретируется там так же, как и в евразийских традициях, о чем еще будет сказано. Однако самым первым мигрантам в Америку Алькор вряд ли был известен, поскольку представлений о нем нет не только в Южной и Центральной Америке, но и на юге Северной Америки. Оставался ли Алькор вообще не замеченным ранее самого конца плейстоцена или же он был известен обитателям приледниковой зоны Евразии, но не далее на юг — об этом судить невозможно.

Млечный Путь

В отличие от основной части Евразии и Северной Америки космонимия индо-тихоокеанской окраины Азии, Южной Америки и Океании никогда не была предметом специальных исследований. Набором мотивов циркумтихоокеанский мир существенно отличается от континентальной (Северной, Центральной и Западной) Евразии и Северной Африки.

Поскольку речь пойдет о регионе, большая часть которого расположена в экваториальной и тропической зонах, возможность выявления по материалам космонимии далеких трансконтинентальных контактов здесь существенно ограничена. Звездное небо Южного и Северного полушарий выглядит по-разному, а Большая Медведица, т.е. важнейший объект, характерный для космонимических представлений Северной Евразии и Северной Америки, в Индо-тихоокеанском регионе не столь хорошо заметна либо вообще не видна. Из основных объектов ночного неба (Большая Медведица, Орион, Плеяды, Млечный Путь, Луна) наше внимание будет сосредоточено на четырех последних.

О параллелях в связи с интерпретацией Ориона и Плеяд уже было сказано. Что касается интерпретации в Циркумтихоокеан-

ском регионе Млечного Пути, то главная из них — это река, водоем. В Австралии этот вариант господствует. Конкретные сведения имеются по гараджери, маунг, миллингимби, эинтильяква, йиркалла, нарриньери, аделаида, арунта, диери, вираджури и некоторым неидентифицированным группам на юго-востоке континента [Кудинов 1980: 125–126; Bonwick 1870: 188; Howitt 1904: 431–432; Pettazzoni 1924: 162; Thomas 1905: 429; Waterman 1987, № 132, 200, 201: 29, 32; Wells 1965: 31–34]. В Полинезии Млечный Путь считали «водой жизни» таитяне и маори [Beckwith 1970: 74; Makemson 1941: 69–70, 186]. Поскольку на небольших островах сколько-нибудь значительных рек нет, аналогом «водоема» мог быть и распространенный в Полинезии и Микронезии образ рыбы — акулы или мурены. Тайваньские ами тоже представляли Млечный Путь в виде цепочки рыб [Yamada 2002: 66]. Соблазнительно увидеть здесь протоавстронезийский мотив, но данные слишком отрывочны. В пределах Индонезии, Индокитая, Тибета и северо-востока Индии ассоциация Млечного Пути с рекой отмечена у агауру, атони, яванцев, на острове Борнео (группа не установлена), вьетов, белых и черных таи Вьетнама, ангами, сема и ренгма нага, тибетцев Цинхья и Юньнани, возможно, у мири [Карпов, Ткачев 1959: 321–322; Никонов 1980а: 253; Рифтин 1987: 394–395; Сафронов 1968: 153; Чеснов 1982б: 490; Barroso Duarte 1984: 255–257; Elwin 1958b, № 4: 67; Hutton 1925: 115; 1968: 251; Landes 1886, № 47: 123–126; Maaß 1933: 277; Mills 1937: 244]. В «Ведах» Млечный Путь не упоминается, но санскритологи полагают, что в это время он был известен как Сарасвати («со многими водоемами»), в дальнейшем — это «Небесная Ганга» [Кальянов 1962: 177; Allen 1899: 475; Witzel 1984: 9; Zimmer 1946: 113–114]. Образ небесной Ганги, скорее всего, известен большинству индоарийских народов северной Индии, хотя конкретных записей мало². В древних текстах встречается образ следа от Ганги, оставшегося после того, как ее воды спустились на землю, и этот же вариант отмечен на юге Индии в Карнатаке, вероятно, у каннада [Enthoven 1924: 72]. По дравидо- и мундаязычным группам Средней Индии сведений нет. Среди китайцев,

² При полевых исследованиях 2016 г. его отметили у пахари А.С. Крылова и Е.А. Ренковская.

корейцев и японцев (включая о-ва Рюкю) представление о Небесной Реке распространено повсеместно [Никонов 1980а: 253; Потанин 1881: 127; Ikeda 1971, № 400: 27–32; Reiter 2004: 220–221] и, в частности, отражено в повествованиях о разлученных Ткачехе и Пастухе [Маркова 2000, № 6: 96–97; Рифтин 1972: 294–303; Choi 1979, № 723: 315; Wilhelm 1921, № 16: 31–34; Williams 1974: 373–374]. Оно известно также мяо и тибето-бирманцам Юго-Западного Китая, таким как чуань, аси и лису [Вахтин, Итс 1956: 17–24, 168; Dessaint, Ngwâma 1994: 243; Graham 1954: 13]. Китайским заимствованием, скорее всего, является южномонгольский (дунсянский) вариант: «усу мерен» («водяная река») [Потанин 1893: 340]. Далее к северу образ небесной реки отмечен у тазов (смешанное удэгейско-китайское население юга Приморья), маньчжуров и нанайцев [Подмаскин 2004: 97; 2013: 184; Сем 1990: 212–215; Bäcker 1988: 84]. Тот же образ обычен для айну, причем характерен он не для сказочного фольклора, а для актуальных космологических представлений [Спеваковский 1988: 66; Etter 1949: 27; Munro 1963: 14]. На крайнем северо-востоке Азии «река» (также «мутная, глинистая, песчаная река») обозначает Млечный Путь у коряков, чукчей и ительменов [Богораз 1939: 29; Vogoras 1902: 593; 1917: 106; Jochelson 1908: 123].

В Новом Свете космоним «река» для обозначения Млечного Пути известен в большинстве основных историко-культурных ареалов, а частота встречаемости во многом зависит от полноты материала. Для эскимосов и на-дене есть лишь два примера — инупиат Северной Аляски и танайна [Kari 2007: 148; MacDonald 1998: 91]. Для индейцев Колумбийского плато также зафиксированы лишь два несомненных случая — кламат (вместе с модок) и сэлиши снохомиш [Haerberlin 1924, № 24: 411–412; Voegelin 1942: 146, 236]. Вместе с тем тот мифологический сюжет, в котором у снохомиш упоминается небесная река, отождествляемая с Млечным Путем (в нее забирается бобр, который позволил себя поймать, чтобы затем похитить у небесных людей огонь), популярен и у соседних групп, говорящих на сэлишских, сахаптинских и чинукских языках, в частности у скагит, снускуалли, квинолт, санпуаль, катламет, кликитат, якима и, вероятно, других [Ballard 1929: 51–54; Voas 1901, № 9: 67–71; Clark 1953: 38–39, 158–160,

189–192; Haeberlin 1924, № 11: 389–391; Hines 1992, № 6: 33–40; Jacobs 1929, № 1: 179–181; Ray 1933, № 11–13: 152–159]. Скорее всего, ассоциация Млечного Пути с рекой в ареале Колумбийского плато была обычной. У алгонкинов Среднего Запада она отмечена у миссисага (подгруппа оджибва), оттава и фокс [Chamberlain 1896: 84; Miller 1997: 60–61, 65], на Великих Равнинах — у черноногих и санти [Josselin de Jong 1914: 29–31; Wallis 1923: 44], на юго-востоке — у криков [Gibbon 1972: 241], в Калифорнии — у вийот, луизенью и различных групп майду [Beck et al. 2001: 83–86, 88; DuBois 1908: 162; Voegelin 1942: 146, 236], в Мезоамерике — у тлапанеков, ацтеков, текситлатеков, кекчи и киче [Bassie-Sweet 2008: 266; Carrasco 1960: 107; Gordon 1915: 116–117; Milbrath 1999: 275; Miller 1997: 138; Schultze-Jena 1938: 157; Szoblik 2008: 206]. Вариант костариканских брибри (дорога морских черепах, созданная матерью черепах, чтобы ее дети могли найти берег и отложить яйца [Segundo Sánchez 1997: 54]) к образу водоема отношение тоже имеет. У эмбера Северо-Западной Колумбии говорится о небесной реке, в которой омолаживается душа человека [Isacson 1993: 71], но идет ли речь о Млечном Пути, не ясно. Мотив реки или цепочки озер в ассоциации с Млечным Путем зафиксирован в разных районах Амазонии и Гвианы, в частности у варрау, вапишана, макуши, акурийо, калинья, напо, десана, барасана, тариана, мура, ашанинка, мачигенга, калапало и ваура [Baer 1984: 157, 227–228, 345; Basso 1987: 359–360; Hugh-Jones 1982: 195; Jara 1990: 69; Magaña 1989: 217; Mercier 1979: 48–51; Nimuendaju 1948: 265; Reichel-Dolmatoff 1971: 25, 42; 1975: 115; 1978: 32; 1982: 170–171; Roe 1982: 143; Roth 1915, № 205: 260; Weiss 1975: 254]³, в Чако у матако и мокови [Braunstein 1989: 59; Lehmann-Nitsche 1923: 258, 265; 1927: 159; Wilbert, Simoneau 1988, № 20: 46], на юге Южной Америки у арауканов [Lehmann-Nitsche 1935b: 551]. В Центральных Андах мотив небесной реки был распространен, по-видимому, повсеместно и зафиксирован у различных групп кечуа, аймара, а также у кальяуая [Arnold, Díos Yapita 1998: 194, 214; Bauer, Dearborn 1995: 138–139; Eyzaguirre 1956: 87; Oblitas Poblete 1978: 107–108; Salomon, Uriosto 1991, гл. 29: 132–133; Stradelli 1890:

³ Данные по ваура собрал и сообщил А.А. Матусовский.

659–660; Urton 1978: 158, 164; 1981: 69, 201–204; Weber, Meier 2008: 17–18; Weber et al. 1998: 233, 345, 770]⁴. Любопытно, что у испаноязычных жителей острова Чилоэ Млечный Путь — это Иордан, в котором крестился Иисус [Cavada 1914: 121]. Поскольку на Пиренейском полуострове обозначение Млечного Пути как реки не зафиксировано, в данном представлении можно видеть влияние арауканского субстрата.

Степень корреляции образа Млечного Пути как реки с распространением индо-тихоокеанских традиций выше, чем может показаться при взгляде на карту (рис. 4). Для Восточной Азии подобное наименование есть основное и повсеместно распространенное. Лакуны в пределах Индонезии, неарийской Индии, Меланезии и Нового Света во многом объясняются отсутствием информации.

В континентальной Евразии ситуация иная. Для большинства традиций различные космонимы, связанные с Млечным Путем, прекрасно известны, но к реке отношения не имеют. Назовем многие исключения. Прежде всего это греки, у которых Млечный Путь есть «река», «река Иордан» [Младенова 2006: 181, карта 39; Volpati 1933b: 16]. Далее это «речные» обозначения Млечного Пути в древних мифологиях Восточного Средиземноморья [Allen 1899: 474–475; Gingerich 1982: 334] и известный по этнографическим данным турецкий космоним “Gökdere” — «небесный (букв. «синий») ручей» [Guarmani 1993: 226]. «Река» относительно часто встречается у народов Кавказа — осетин (упоминается в связи с интерпретацией Большой Медведицы как семи братьев [Миллер 1882: 300]), ногайцев (русло небесной реки, высохшей после того, как ее воды пролились на землю потопом) [Алейников 1893: 5] и армян (место, откуда пролились на землю воды потопа) [Арутюнян 2004: 198; Ганалаян 1979, № 338: 127]. В Центрально-Восточной Европе космоним «река» (точнее, «зимняя река», которая есть «знак» некой подземной реки) удалось обнаружить лишь как редчайшее исключение в Ченстохове на юге Польши [Gładyszowa 1960: 88]. В Западной Европе образ небесной реки отмечен у бретонцев (звезды — оставленные морем алмазы, со-

⁴ Данные по кальяуайя сообщил С. Кангауала Кастро — уанка по матери, хорошо знающий космонимию различных групп индейцев Центральных Анд.

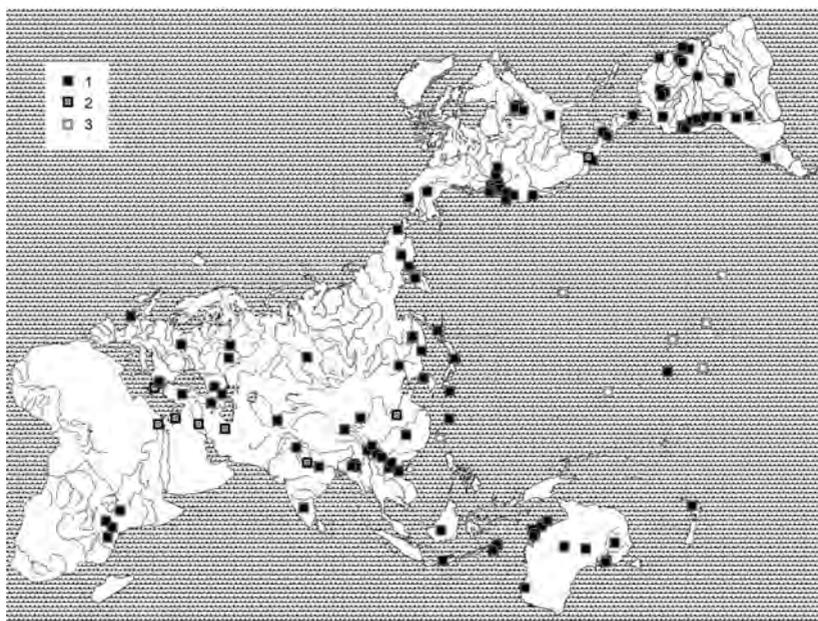


Рис. 4. Млечный Путь — «река» (цепочка озер, водоем и т.п.).

1. Данные этнографии.
2. Данные древних и средневековых письменных источников.
3. Млечный Путь с потоком воды прямо не ассоциируется, но считается акулой или муреной либо цепочкой рыб

Fig. 4. Milky Way is «a river» (a chain of lakes, a water body, etc.).

1. Ethnographic data.
2. Data from ancient and medieval written sources.
3. Milky Way is not directly associated with a stream of water but is interpreted as a shark or a moray eel, or as a chain of fish

хранившие довольно воды, чтобы образовать реку [Sébillot 1904: 10]). Образ Млечного Пути как «Божьей реки», «Огненной реки», «Отражения огненной реки того света» и тому подобного указан для русских Владимирской области [Добровольская 2010: 153]. Такое обилие образов среди недавно собранных данных может вызвать вопрос об их аутентичности, но она подтверждается утверждением В.Д. Бондалетова относительно наличия в русских говорах таких обозначений Млечного Пути, как Река, Небесная река, Ручей [Бондалетов 1983: 208]. Автор не уточняет мест за-

писи, однако наиболее вероятно, что это Пензенская область или соседние районы Среднего Поволжья, где он вел полевые исследования.

В Средней Азии «река» («даръjó») встречается у таджиков, но у них это не основное, а редкое обозначение [Андреев 1927: 25]. С представлением о Млечном Пути как о реке был знаком Низами [Низами 2008: 423], но трудно сказать, насколько оно было распространено в Иране в XII в. В континентальной Сибири образ Млечного Пути как «каменной реки», текущей по небу, а затем переходящей на землю, превращаясь в Обь, отмечен только у южных селькупов [Тучкова 2004: 70, 239].

Хотя широкое распространение космонима «река» в индотихоокеанском мире, включая Австралию, заставляет предполагать его огромную древность, предположение о его африканском происхождении все же маловероятно. «Река» есть только в Восточной Африке среди локализованных неподалеку друг от друга разноязычных групп: ираку (кушиты), нанди (нильцы), ньямвези и гого (банту) [Hollis 1909: 100; Lagercrantz 1952: 68]. Кроме того, у конголезских луба зафиксировано не совсем обычное представление о невидимой небесной реке, пересекающей под прямым углом Млечный Путь. От этого перекрестка расходятся пути душ, идущих в разные локусы загробного мира [Studstill 1984: 102]. Учитывая обильные свидетельства воздействия южноазиатского фольклора и культуры вообще на Африку начиная со II тыс. до н.э. [Березкин 2013а: 152–162], появление в Кении и Танзании образа Млечного Пути как реки также может быть следствием поздних контактов в акватории Индийского океана.

Вторым распространенным по миру представлением о Млечном Пути является его интерпретация как «дороги душ», пути умерших в иной мир (с вариантами типа «дорога в рай», «дорога к Богу» и т.п.). Порой оно кажется универсальным, но картографирование образа показывает иное (рис. 5).

Представление о «дороге душ» довольно обычно в Европе (португальцы, итальянцы, немцы, французы, венгры, румыны, болгары, поляки, финны, древнескандинавская традиция, украинцы, русские в Тульской, Тамбовской, Владимирской и, вероятно, в других губерниях) [Айхенвальд и др. 1982: 164; Белова 2004а: 130; 2004в: 264; Добровольская 2010: 147; Дубровина 2012: 84–

85; Колчин 1899, № 4: 10; Никонов 1980: 256; Чубинский 1872: 15; Allen 1899: 476–477; Gładyszowa 1960: 79; Kupiszewski 1974: 104; Niebrzegowska 1999: 149; Rotzler 1915: 796–797, 805–806; Volpati 1933b: 36, 39]⁵, а также латиняне и древние греки (напр., [Hell 1994: 264]), но ни в одной европейской традиции оно не является основным, а в некоторых вовсе не отмечено. На Кавказе есть данные по адыгам, в Средней Азии — по таджикам, в Индии — по бхилам [Никонов 1980: 256; Семенов 1903: 71; Koppers, Jungblut 1976: 219]. Однако по-настоящему характерен этот образ только для индейцев Америки, прежде всего для обитателей Калифорнии (шаста, карок, юрок, хупа, чилула, катто, помо, ачомави, ацугеви, ваппо, номлаки, винту, майду, нисенан, чумаш, луизеньо [Clark, Williams 1954: 76–79; Dixon 1910, № 9: 21; Driver 1936: 195; 1939: 344; DuBois 1908: 162; 1935: 79; Dusenberry 1962: 100; Goldschmidt 1951: 352; Merriam 1992: xxiii; Miller 1997: 139–141; Monroe, Williamson 1987: 93; Voegelin 1942: 147; 1947: 53]), Большого Бассейна (северные пайют, западные, северные и, возможно, другие группы шошони, юте, а также хоппи в соседнем ареале Юго-Запада [Clark 1966: 186; Curtis 1976(15): 129–134; Kelly 1932: 198; Malotki, Gary 2001, № 21: 208–211; Miller 1997: 132; Mooney 1896: 1053; Powell 1971: 242; Stewart 1941: 415, 417, 267; Wherry 1969: 52–53]) и особенно для алгонкинских и ирокезских традиций востока континента, включая монтанье, наскапи, микмак, пассамакводди, гуронов, ирокезов (пять племен), чирокки, меномини и различные группы оджибва [Bierhorst 1995, № 151: 65; Chamberlain 1896: 82–83; Gibbon 1971: 237; Nagar 1906: 362–363; Judson 1997: 143–145; Leland 1968: 379; Mathews 1982: 49; Schwartz 1997: 93; Speck 1935a: 65; 1935b: 19]. К алгонкинам примыкают близкие им по культуре, хотя и отличные по языку виннебаго [Gibbon 1971: 237]. В Западной Субарктике космоним «дорога душ» отмечен у талтан [Teit 1919, № 6: 229], на Колумбийском плато — у элишей шусвап и томпсон, а также у кламат и модок [Teit 1900: 342; 1909a: 597; Voegelin 1942: 147], на Великих Равнинах — у сарси, гровантр, тетон, омаха и понка, шейенов, пауни и куапо [Chamberlain 1982: 21; Dorsey 1894: 419; 1895:

⁵ Ц. Авилин сообщил о наличии этого представления также у белорусов и, возможно, литовцев.

130; 1904b, № 14: 57; 1906, № 35: 134, 490; Dusenberry 1962: 100; Dzana-gu 1921, № 42: 49; Erdoes, Ortiz 1984: 462–463; Fletcher 1903: 13; Kroeber 1908: 278; LaPoint 1976: 29–31], на юго-востоке США — у катамба, криков и семинолов и, как уже было сказано, у чироки [Greenlee 1945: 138–139; Speck 1934: 24–45; Swanton 1928: 479; Townsend, Sharp 2004: 188]. В Мезоамерике соответствующие данные есть по майя Юкатана, лакандонам и киче [Milbrath 1999: 41], в Южной Америке к северу от Амазонки — по гуахино, бари, панаре, пемон (т.е. арекуна и таулипан), вапишана, секоя, ягуа и чаяюита [Шляхтинский 2008; Chaumeil 1982: 49–53; Cipolletti 1988: 255; Dumont 1979: 248; Farabee 1918: 102; Koch-Grünberg 1924, № 13, 14: 51–54; Lowie 1948: 47–48; Perrin 1989: 143; Villamañan 1975: 9], а к югу от Амазонки — по трумай, каража, тапирапе, ленгуа и вилела [Grubb 1911: 139; Lehmann-Nitsche 1935: 550; Lipkind 1940: 248; Murphy, Quain 1955: 75; Wagley 1977: 185].

Нет ни малейших сомнений в том, что этот список, особенно в отношении Южной Америки, неполон, поскольку в большинстве источников космономическая информация встречается лишь изредка и попутно, в связи с другими сюжетами. Тем не менее концентрация образа «дороги мертвых» в одних регионах и полное отсутствие подобных сведений для других вряд ли может быть следствием случайного отбора данных. В частности, отсутствие образа Млечного Пути как дороги мертвых на американском северо-западе нельзя объяснить тем, что в высокой Арктике этот объект ночного неба плохо виден, поскольку его наиболее яркие области находятся ниже линии горизонта [MacDonald 1998: 10, 91–92]. Такое объяснение годится для Северной Гренландии, но не для Берингоморья, где Млечный Путь был известен и получил наименования, однако иные, нежели «дорога мертвых». Одно из них — «продольная полоса вдоль брюха животного». Оно может восходить к периоду существования протоэскимосско-алеутского языка, поскольку зафиксировано, с одной стороны, у алеутов [Вениаминов 1940: 255], а с другой — у восточных инуитов [MacDonald 1998: 91] при отсутствии у западных инуитов-инуиат и юпик. У северных атапасков, по-видимому, господствует интерпретация Млечного Пути в качестве следа, оставленного

гигантским человекоподобным существом, о чем ниже [Cannon, Holton 2014], а индейцы Колумбийского плато, как только что было сказано, преимущественно представляли Млечный Путь в образе реки.

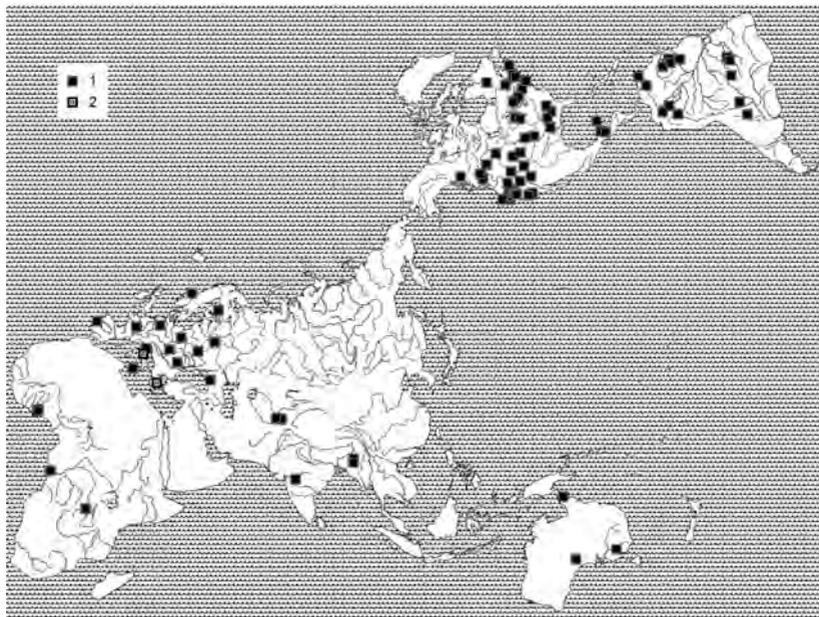


Рис. 5. Млечный Путь — «дорога умерших». 1. Данные этнографии и этноистории. 2. Данные древних письменных источников
Fig. 5. Milky Way is «the path of the dead». 1. Ethnographic data. 2. Data from early written sources

Связь Млечного Пути с представлением о пути умерших в иной мир изредка встречается в тропической Африке, в частности у фьоти [Pechuël-Loesche 1907: 135], аквапим и га [Lagercrantz 1952: 65–66] и упомянутых уже луба. Этот мотив есть в индо-бирманском пограничье у сема и ренгма нага [Hutton 1968: 251; Mills 1937: 244] и аборигенов Австралии [Bonwick 1870: 188; Howitt 1904: 431; Peck 2010: 27–30], но отсутствует на большей части Азиатского континента и в Океании.

Стоит отметить, что более редкий образ радуги как дороги душ представлен примерно там же, где и соответствующий об-

раз Млечного Пути, с той разницей, что первый зафиксирован в островной Юго-Восточной Азии и на Тайване, а второй — нет. Радуга как дорога душ отмечена у немцев, тибетцев, качин, андаманцев, тораджа, на острове Флорес, у различных групп аборигенов Тайваня, у русских в Тульской, Тамбовской и Владимирской областях и у чувашей [Ашмарин 1984: 28; Белова 2009: 387; Добровольская 2011: 207; Колчин 1899: 11; Огнева 1982: 511; Adriani, Kruyt 1950, № 36: 407; Bader 1971: 951–952; Elwin 1958a, № 17: 79; Grimm 1883: 733; Radcliffe-Brown 1933: 145–146, 169; Yamada 2002: 67], а в Америке у эскимосов Баффиновой Земли, тлинкитов, ючи, юки, варрау и тупари [Boas 1888: 590; Caspar 1975: 195, 199; Emmons, de Laguna 1991: 428; Foster 1944: 207–208; Swanton 1908b: 452; Speck 1909: 97; Wilbert 1975: 166, 175; 1976: 338].

Третий трансконтинентально распространенный образ Млечного Пути — это представление о гигантском змее или (в Океании, где змей нет) длинной рыбе (рис. 6). Нередко этот образ сблизается с образом небесной реки либо с образом радуги. В Африке зафиксирован лишь один случай (малави [Baumann 1936: 300; Sicard 1966: 81–82]), по древним источникам предположительно восстанавливаются переднеазиатские представления, в которых ассоциация с потоком, рекой выражена более явно, чем ассоциация со змеей [Циркин 2000: 147, 400; Allen 1899: 475]. Ведическим обозначением Млечного Пути, как уже говорилось, скорее всего, было *Sarasvatī*, «со многими водоемами», а в постведической литературе — «Небесная Ганга». Вместе с тем среди многих синонимов для обозначения галактики есть и *Nāgavāthī* («змеиный путь») [Witzel 1984: 9]. Достаточно ли этого для реконструкции образа космического змея, сказать трудно.

Данный образ характерен прежде всего для южной части тихоокеанского мира, хотя и здесь обнаружен не повсеместно. В Австралии отмечено два случая на юго-востоке континента у юалараи и вираджели [Radcliffe-Brown 1926: 21], на Новой Гвинее — также два — у меджпрат и ватут [Elmberg 1968: 207; Fischer 1963: 99]. В Индонезии, Бирме, на Филиппинах и на Тайване мотив есть у ниасцев, минангкабау, бирманцев, мапун и ами [Никонов 1980a: 254–255; Peralta 2013: 213; Suzuki 1959:

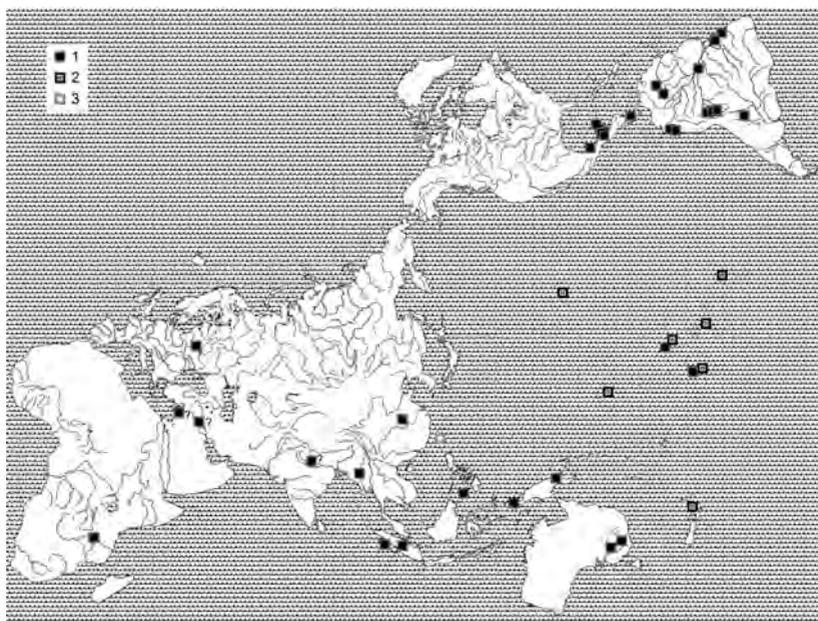


Рис. 6. Млечный Путь — змееобразное существо.

1. Рептилия (змея, крокодил, ящерица) или червь.
2. Рыба (акула или мурена). 3. Цепочка из рыб

Fig. 6. Milky Way is a snake-like creature. 1. A reptile (snake, crocodile, lizard) or a worm. 2. A fish (shark or moray eel). 3. Chain of fish

21; Yamada 2002: 65]. Интерпретация Млечного Пути как дракона была знакома китайцам [Ôbayashi 1999: 44], а арка в виде двуглавого рогатого змея, возможно, представляющего собой Млечный Путь или по крайней мере служащего символом неба, изображена в контексте какой-то мифологической сцены на стене погребальной камеры ханьского времени в Шаньдуне (рис. 7.4).

В Северной Америке Млечный Путь со змеем не отождествляется. Относительно близкая параллель есть у шошони (конкретная группа не определена): гигантский змей трется о небесный ледяной купол, из-за чего на землю падают снег и дождь [Powell 1881: 26–27]. Однако змей этот ассоциируется не с Млечным Путем, а с радугой, причем в более поздних источниках по культуре шошони данный мотив более не встречается.

Чаще всего Млечный Путь ассоциируется с гигантской рептилией в Центральной и Южной Америке. Здесь этот образ распространен столь же широко, как и образ небесной реки. Для древних майя [Garza Camino 1999: 189; Milbrath 1999: 275–283; Schele, Miller 1986: 45, fig. 22] и для культур побережья Перу начиная с V в. н.э. [Carión Cachot de Girard 1959, fig. 21, 27, 29, 30 и др.; Donnan 1989; Donnan, McClelland 1999, fig. 4.90, 4.102, 5.23; Kroeber 1944, pl. 63] имеют значение материалы иконографии (рис. 7). Изображены ли в подобных сценах Млечный Путь или радуга, сказать наверняка невозможно, но, учитывая данные по Амазонии, где оба объекта иногда отождествляются как разные проявления одного [Reichel-Dolmatoff 1982: 171; Tastevin 1925: 178–183], включить соответствующие традиции в список знакомых с образом Млечного Пути как рептилии допустимо.

В поздних фольклорно-этнографических материалах отождествление Млечного Пути со змеей в Мексике и Центральной Америке документировано для тотонаков, майя Юкатана, кекчи, чорти, киче, науатль Веракруса (возможно) и для костариканских кабекар [Bassie-Sweet 2008: 266–267; Braakhuis, Hull 2014: 456; Chinchilla Mazariegos 2011: 84; Milbrath 1999: 40, 282–283; Münch 1993: 37–40; Stone 1962: 55], а в Южной Америке — для сикуани, десана, урубубу, тенетехара (вероятно), такана, мосетен, чимане, мокови и для не идентифицированных групп на Средней Амазонке [Baquero 1989, № 1: 80–81; Barbosa Rodrigues 1890: 234–235; Giménez Benítez et al. 2002: 48; Hissink, Hahn 1961, № 31: 77; 1989, № 6: 64; Nordenskiöld 1924: 143–144; Reichel-Dolmatoff 1968, № 4: 200; 1982: 170–171; Ribeiro 2002: 611–612; 2008: 557–558; Tastevin 1925: 178–183; Wagley, Galvão 1949, № 24: 149; Wilbert, Simoneau 1992, № 11: 64–65, 668].

Оценивая данные о распространении представлений о Млечном Пути в индо-тихоокеанском мире, будем учитывать два обстоятельства. Первое — это их редкость в Африке южнее Сахары. Все они там известны, но представлены единично, что оставляет неясным вопрос об их появлении до или после выхода сапиенсов из Африки. Второе обстоятельство — наличие соответствующих образов в Новом Свете. Конфигурация ареалов мотивов небесного змея и небесной реки позволяет предполагать их проникнове-

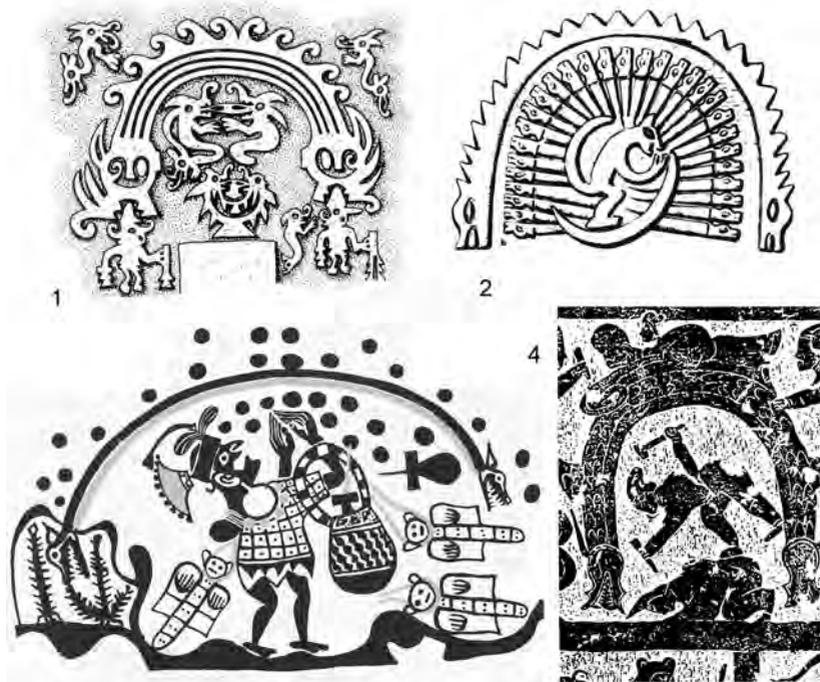


Рис. 7. Млечный Путь либо радуга на древних изображениях. 1–3. Север побережья Перу: 1. Рельеф на стене Уака-эль-Драгон, культура сикан, XII в. н.э. (по: [Donnan 1989, fig. 16.2]). 2. Рельеф на сосуде культуры касма, X–XII вв. н.э. (по: [Carrión Cachot de Girard 1959, fig. 13]). 3. Роспись на сосуде культуры мочика, IV–V в. н.э. (по: [Donnan, McClelland 1999, fig. 4–90]). 4. Рельеф на стене гробницы ханьского времени в Шаньдуне [Coral-Rémusat 1937, pl. 60a]. Изображение лунного серпа с мифическим животным на рис. 7.2 — довод в пользу того, что по крайней мере в данном случае двуглавая змея обозначает именно Млечный Путь, а не радугу

Fig. 7. Milky Way or a rainbow in pre-historic art. 1-3. Northern Peruvian Coast. 1. Relief on the wall of Huaca el Dragon, Sican culture, A.D. 1100-1200 [Donnan 1989, fig. 16. 2]. 2. Relief on a ceramic vessel of the Casma culture, A.D. 900-1200 [Carrión Cachot de Girard 1959, fig. 13]. 3. Moche culture vase painting, A.D. 350-5004 [Donnan, McClelland 1999, fig. 4-90]. 4. Relief on the wall of a Han burial chamber in Shandong [Coral-Rémusat 1937, pl. 60a]. The image of the lunar crescent with a mythical animal represented on fig. 7.2 is an argument in favor of the two-headed serpent being the Milky Way and not the rainbow, at least in this case

ние туда на ранних этапах заселения. Эти образы распространены прежде всего в Центральной и Южной Америке, а вне Америки хорошо известны аборигенам Австралии.

Наименее понятна ситуация с «дорогой душ». Отсутствие мотива как в Сибири и в Центральной Азии, так и в Восточной и Юго-Восточной Азии (кроме нага) есть довод в пользу независимого возникновения соответствующих представлений в Старом и Новом Свете. Другое допустимое (хотя вряд ли доказуемое) предположение — его большая хронологическая глубина в сравнении с возрастом мотива небесной реки. В таком случае мотив дороги душ мог быть вытеснен мотивом небесной реки из Восточной Азии, сохранившись, однако, в Америке, Европе, Австралии и на индийской периферии Юго-Восточной Азии у нага, а также у бхиллов. В таком случае представление о Млечном Пути как о «дороге птиц», характерное для финно-угров, балтов, отчасти славян и тюрков, может быть трансформацией мотива «дороги умерших» [Gładyszowa 1960: 79]. Все это, однако, лишь допущения. Возникновение «дороги птиц» на основе представления о Млечном Пути как о дороге умерших стало бы вероятнее, будь «дорога душ» особенно популярна в Африке южнее Сахары — примерно как у мотивов, объясняющих происхождение смерти [Березкин 2007; 2013а: 31–71; Березкин, Боринская 2014; Васильев и др. 2015: 354–355; Berezkin 2009]. Но это, как мы видели, вовсе не так.

В любом случае представления о Млечном Пути как о дороге умерших, реке и рептилии, а также (хотя и с меньшей вероятностью) о метеорах как об экскрементах звезд должны были появиться в пределах индо-океанской окраины Азии не позже 15–20 тыс. л.н., продолжая там сохраняться до современности. Те же древние образы Млечного Пути (мы не знаем, какие именно), которые в эпоху ледникового максимума были характерны для остальной Евразии, оказались перекрыты более поздними, такими как «соломенный путь», «путь перелетных птиц», «лыжный след» и другими, о которых речь пойдет в четвертой главе.

О том, что западно- и североевразийские варианты интерпретации Млечного Пути распространялись относительно поздно, свидетельствует их отсутствие в Южной и Центральной Амери-

ке при лишь незначительном проникновении в Северную (гл. 3). В некоторых случаях на это указывает и содержание образов — «соломенный путь», «дорога торговцев солью», «дорога в Рим» (Иерусалим, Киев и пр.) и тем более «дорога Св. Якова» к эпохе палеолита отношения, естественно, не имеют.

Метеоры, звезды как класс объектов

Еще один мотив, преимущественно распространенный в индо-тихоокеанском мире, связан с представлением о падающих звездах как об эксcrementах звезд (рис. 8). Он хорошо известен эскимосам и соседним с ними (но не остальным) аляскинским атапаскам (эскимосы Чукотки и острова Св. Лаврентия, центральные юпик, инуиат северной Аляски, медные, иглулик, инуит Западной Гренландии, коюкон, кучин [Богораз 1939: 29; Andree 1878: 111; Birket-Smith 1924: 437; Jacobson 1984: 18; Le Mouël 1978: 33; MacDonald 1998: 143; Nelson 1983: 39; Rasmussen 1932: 24]), но популярен и среди америндейских групп. В основном это североамериканские индейцы, жившие к западу от континентального водораздела, в частности сэлиши томпсон, северные шошони, го-сиюте, юте, южные пайют, кауилья, купенью, луизенью, диегенью, сери [Drucker 1937: 26], а также индейцы Мексики и Центральной Америки, в частности отоми, тлапанеки, какчикели и другие народы майя, хикаке [Chapman 1992, № 26: 152; Galinier 1990: 526; Remington 1977: 82; Schultze-Jena 1938: 157]⁶. Кроме того, мотив отмечен у криков на юго-востоке США и в Южной Америке у бари, чиригуано и намбиквара [Nordenskiöld 1912: 295; Oberg 1953: 99–100; Villamañan 1975: 16].

В Азии большинство информации относится к Средней Индии и к индо-бирманскому пограничью, конкретно к байга, мариа, санталам, куки, сема нага, лакхер [Elwin 1939: 336; 1949: 75; Enthoven 1924: 70; Hutton 1968: 252; Parry 1932: 498]. Близкий мотив в Южной Азии есть у маратхи: метеоры — эксcrementы Гаруды или другой мифической птицы [Enthoven 1924: 70]. Кроме того, на Лусоне мотив отмечен у канканай [Vanoverbergh 1929: 91], на Суматре — у ачех [Мааß 1921: 56], на верхнем Инде — у калашей [Ali Shah 1974: 73].

⁶ Данным по майя я обязан А.И. Давлетшину.

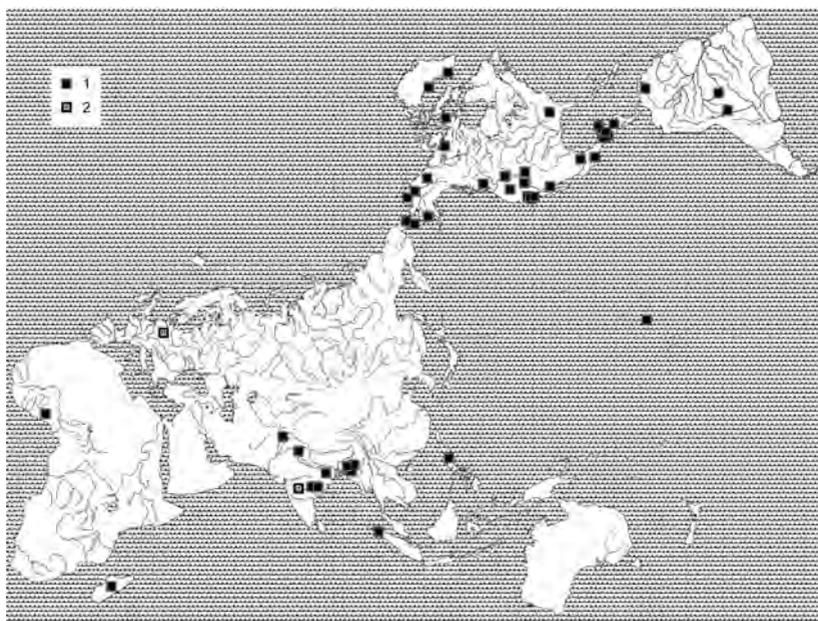


Рис. 8. 1. Метеоры — экскременты звезд. 2. Сходные варианты (немцы: слюна звезд; маратхи: экскременты Гаруды)

Fig. 8. 1. Falling stars are excrements of the stars. 2. Related variants (the Germans: saliva of the stars; the Marathi: Garuda's excrements)

Стационарные звезды как класс объектов тоже имеют несколько трансконтинентально распространенных интерпретаций. Самое популярное — представление о звездах как об антропоморфных существах. Это единственный космонимический мотив, который известен практически повсеместно. В нашем каталоге такого рода данные зафиксированы для 330 традиций. Материалов по Новому Свету немного больше, чем по Старому, но различия невелики. Мотив представлен и в Африке южнее Сахары, и в индо-тихоокеанском мире, включая Австралию и обе Америки, и в континентальной Евразии.

Представление о звездах как об отверстиях в небе — один из немногих мотивов, которые характерны для Африки, хотя и не только для нее (рис. 9). Южнее Сахары этот мотив зафиксирован у фьоти, комо, тсвана, коса, каранга, джо и сомалийцев [Slegg

1989: 34; Hanghe 1988, № 1: 110–111; Mahieu 1979: 236; Pechuël-Loesche 1907: 135; Schwab 1947: 413; Sicard 1966: 42; Warner 1996: 309]. Из этого списка видно, что мотив хотя и не общераспространен, но известен в разных частях континента. Другим регионом, для которого мотив характерен, является Малайзия и Западная Индонезия (малайцы, ментавай, клемантан, каян) [Hose, MacDougall 1912: 142, 214; Schefold 1988: 71; Skeat, Blagden 1900: 5]. У андамандцев (онге) и тетум Тимора звезды возникают после того, как люди пускают стрелы в небесный свод либо тыкают его спицей [Roy 2001, № 27: 67–68; Vroklage 1952: 142–143], но речь вряд ли идет об отверстиях, скорее о щербинках, повреждениях гладкой поверхности. Звезды-отверстия есть у мяо, хотя прямо об этом говорит лишь один источник, согласно которому все дневные и ночные светила появились после того, как в «небесной циновке» прокололи отверстия разного размера [Schotter 1908: 420]. По другому варианту, «бабушка Ю» проколола иголкой отверстия в небе и в каждое поместила звезду [Bender et al. 2006: 66], т.е. сами звезды отверстиями не являются.

Основная зона распространения мотива звезд-отверстий — Северная Евразия, где он есть у немцев, шведов, эстонцев, литовцев (жемайтов), марийцев, коми, различных групп ненцев, нганасан, ханты, кетов, различных групп якутов, байкальских, сымских и, вероятно, прочих эвенков, эвенов, негидальцев, нивхов, юкагиров, ительменов и чукчей [Алексеенко 1976: 79; 2001, № 133: 240–244; Аристэ 2005, № 136: 163; Бурькин 2001, № 24: 114; Василевич 1936, № 102: 135; 1959: 161–162; 1969: 210; Воскобойников 1960а, № 68: 296; Гурвич 1977: 199; Дульзон 1966, № 2: 15–17; 1972, № 75: 83–86; Лехтисало 1998: 12; Лукина 1990, № 8: 67–69; Медведев 1992: 113–121; Ненянг 1996: 90, 95; Попов 1949: 261; 1984: 45; Серошевский 1896: 667; Симченко 1996: 191; Хелимский 1982: 399; Эргис 1967а, № 129: 134; 1974: 134; Balzamo 2011, № 8: 18; Balzamo, Kaiser 2004, № 1: 14; Deckenstedt 1883, № 52.2: 238; Jochelson 1961, № 9: 71–74; Kuperjanov 2003: 125; Lehtisalo 1947, № 50: 132–147]⁷. На юго-западной окраине

⁷ Данные по негидальцам собрал и сообщил А.М. Певнов. Данные по юкагирам сообщил М.А. Живлов со следующим комментарием. «Колымское слово *jurgud'ieje* 'звезда' производно от *jurguu* 'дыра, щель' и омонимично

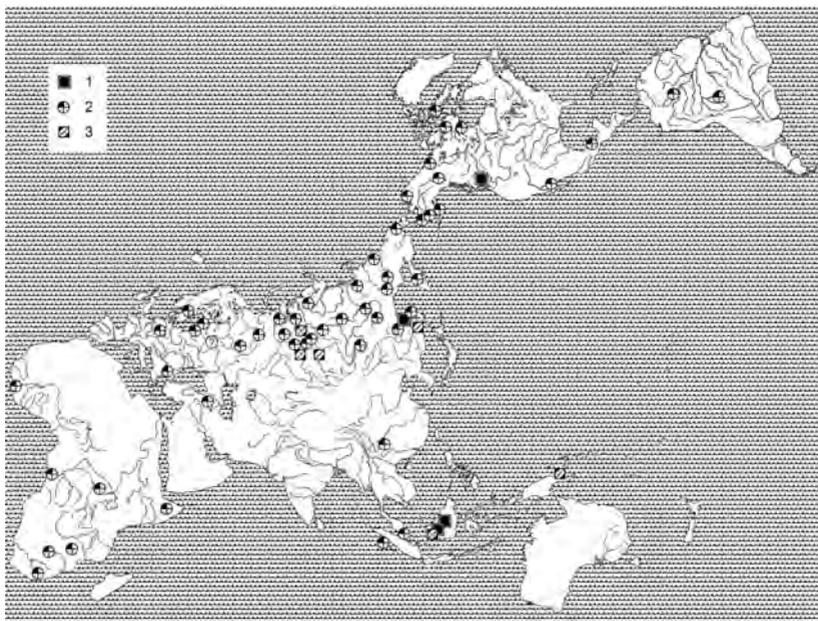


Рис. 9. 1. Звезды — отверстия в небосводе и одновременно корни небесных растений. 2. Звезды — отверстия (но не корни).
3. Звезды — корни (но не отверстия)

Fig. 9. 1. The stars are openings in the sky, as well as roots of celestial plants. 2. The stars are openings (but not roots). 3. The stars are roots (but not openings)

евразийской зоны распространения мотива с ним знакомы немцы, болгары и армяне [Стойнев 2006: 132; Abeghyan 2012: 769; Balzamo, Kaiser 2004, № 1: 14]. А.А. Плотникова [Плотникова 2004: 291] называет представление о звездах-окнах общеславянским, но конкретных примеров, кроме болгарского, не приводит. Хотя этот мотив и встречается [Кастрыца 2003; Петрушевич 1866:

jurgud'ieje 'шило'. В тундренном юкагирском два слова для звезды: *раҕад'iid-iecii* и *раҕад'iid-ekuu*. Оба — сложные слова с первым компонентом *раҕад'ii(η)* 'шило, сверло'. *-iecii* явно связано с глаголом *ieci-* 'протыкать, делать дырочки (чем-л. острым); прокалывать'. В *раҕад'iid-ekuu* второй компонент *ekuu* 'дыра, отверстие', т.е. буквально 'отверстие (от) шила'».

9], однако типичным его назвать трудно. Возможно, речь идет о книжном образе, мало характерном для народной культуры.

В Америке мотив звезд-отверстий обычен только у эскимосов и отмечен, в частности, у кадьякцев, центральных юпик, включая обитателей острова Нунивак, инупиат (Северной Аляски?), эскимосов устья Маккензи, карибу, нетсилик и иглулик [Golder 1903, № 5: 28–31; Lantis 1946: 197; MacDonald 1998: 33; Nelson 1899: 495; Ostermann 1942: 56; 1952: 128; Rasmussen 1930: 79]. Насколько типичен данный образ для северных атапасков, сказать трудно. Он есть у тутчони, но, возможно, также и у соседних тагиш и каска или даже не только у них⁸. На остальной территории Нового Света мотив звезд-отверстий удалось найти в пяти достаточно далеких друг от друга традициях, а именно у сэлишей томпсон, сери, тотонаков, тикунa и тупари [Voas 1895, № П.4: 17–18; 2002: 87–88; Caspar 1975: 188; Ichon 1969: 36; Teit 1898, № 2: 21–29; Nimuendaju 1952: 123–124⁹].

Несмотря на то что древние африканские истоки мотива под вопросом, историческая связь индонезийских и сибирских версий (а также североамериканских, см. гл. 3) достаточно вероятна как потому, что мотивов, объединяющих юг и север Восточной Евразии, достаточно много, так и из-за наличия на севере и на юге дополнительной общей подробности: звезды есть не только отверстия, но еще и корни растущих на небе растений. У клемантан и каян на Борнео, а также у негидальцев и в Америке у сэлишей томпсон отверстия-звезды и есть одновременно с этим корни, они проделаны корнями. Кроме того, мотив «звезды-корни»

⁸ Сообщил Укьеze ван Кэмпен.

⁹ Данные по сери сообщил М.А. Живлов со следующим комментарием. «Слово azoj ‘звезда’ родственно глаголу (toii) sсаzoj ‘have a hole, perforated (with one hole)’. В словниках сери XIX в. отмечается фонема /w/, в современном сери исчезнувшая. В частности, слово “звезда” записано с начальным /w/: vasoh и т.п. Глагола have a hole в словниках нет, но можно увидеть, что его корень тоже начинался с /w/. В начале слова /w/ выпадало, не оставив следа, но после согласных /w/ ассимилировалось с предшествующим согласным, так что получились удвоенные согласные. Глагол sсаzoj относится к классу глаголов, перед которыми согласные префиксов удваиваются (сс-azoj в отглагольном имени, tt-azoj в реалисе и т.д.). То есть можно точно сказать, что корень этого глагола начинался с /w/, как и слово “звезда”. Кроме того, у имени и глагола одинаковая основа мн. числа: “звезды” — azlc, мн. число от have a hole — tt-azlc».

на юге есть у меланезийцев букавак [Lehner 1931: 107] и отчасти у бидайю («даяков суши» западного Саравака), в тексте которых корни дерева, растущего на небе вершиной к земле, оказываются Плеядами [St. John 1863: 213–214]. В Сибири мотив звезд-корней (но не отверстий) отмечен у северных селькупов [Головнев 1995: 514; Прокофьев 1935: 102; Прокофьева 1976: 108; Хелимский 1982: 399], в нескольких хантыйских и кетских текстах [Алексеевко 1976: 76–77; Кулемзин, Лукина 1977: 122; Шатилов 1931: 129], а также у орочей [Аврорин, Лебедева 1978, № 82: 133–135]. Бушменская параллель явно случайна: брошенные в небо корни превращаются в звезды, однако это не корни растущих на небе растений [Жуков, Котляр 1976, № 13: 57–58]. Согласно представлениям байга Средней Индии, звезды — это деревья, растущие на облаках [Elwin 1939: 335]. Но поскольку звезды еще и бриллиантовые, речь может идти скорее о цветах, нежели о корнях деревьев (мотив звезд-цветов есть у тайцев Китая [Лин Лин, Устин 1959: 20–21]).

Помимо представления о звездах как об отверстиях, в Африке зафиксирован еще один потенциально ранний мотив — представление о звездах как о светлячках. Он известен еще в Меланезии и в Амазонии, однако записи единичны и делать на их основе далеко идущие выводы вряд ли стоит. Конкретно речь идет о лома Либерии [Schwab 1947: 412], эгап Камеруна [Malcolm 1922: 373], папуа е-нан Новой Гвинеи [Nevermann 1942: 192], сиуаи острова Бугенвиль [Oliver 1955: 68] и бразильских кулина [Adams 1962: 109–110]. Сюда можно добавить отмеченные в индийской Керале представления, согласно которым звезды — это оказавшиеся на небе чешуйки двух рыб по имени Шива и Вишну, а те чешуйки, которые упали на землю, сделались светлячками [Rayuanad 2006: 205].

Истолкование лунных пятен

Предположение о сохранении в индо-тихоокеанском мире древних космономических образов, которые в континентальной Евразии либо исчезли, либо не были представлены вовсе, подтверждается и результатами картографирования вариантов истолкования пятен на луне.

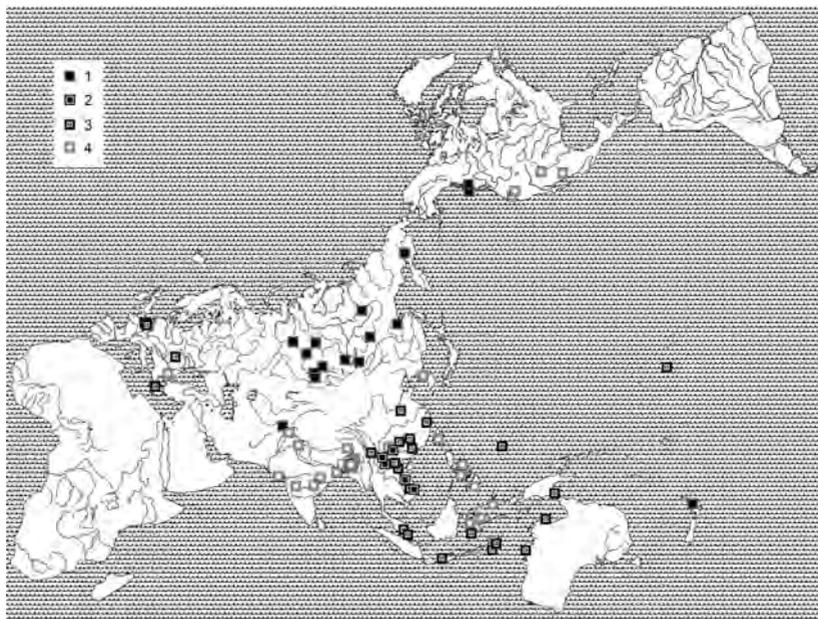


Рис. 10. Дерево на луне. 1. Дерево (куст) и человек, пытавшийся за него схватиться, чтобы не оказаться на небе. 2. Дерево улетело или было унесено на луну вместе с человеком, который на нем находился или пытался его удержать. 3. На луне видны дерево и человек (прочие варианты). 4. Просто дерево (куст, ветка) или дерево вместе с каким-то животным

Fig. 10. The tree on the Moon. 1. A tree (bush) and a person who tried to hold on to it in order to avoid being carried up to the sky. 2. A tree was carried to the sky together with a person who climbed the tree or tried to prevent its being carried to the sky. 3. A tree and a person on the Moon (other variants). 4. A tree (bush, branch) alone or a tree and an animal on the Moon

Самым распространенным является образ дерева и реже группы деревьев, куста, отдельной ветки и т.п. (рис. 10). Более всего такие представления характерны для Китая (Древний Китай, китайцы провинций Гуанси, Гуандун, Чжецзян, Гуанси-чжуанского автономного района, яо, лаху, лису, пуми, различные группы мяо [Вахтин, Итс 1956: 131–136; Западова 1977: 149–153; Рифтин 1993: 317–320; Юань Кэ 1987: 154–159, 317; Eberhard 1937, № 25: 37; Graham 1954: 180–181, 224; Schotter 1911: 327; Shujang Li,

Luckert 1994: 185–186; Miller 1994: 185–189]¹⁰ и Вьетнама (вьеты, мео, тямы, зярай, бру [Кнорозова 2000: 30–31; Никулин 1976: 212–220; 1990: 52–62; Cabaton 1901: 19–20; Cadière 1908: 251; Dournes 1977: 123–124; Landes 1886, № 45: 118–120; 1887, № 15: 105–107; Schultz 1994, № 4: 34–38]), а также для юга Малаккского полуострова и Индонезии (малайцы, мантра, яванцы, минахаса, тораджа, вана, бангга, буги либо макассары, атони, тетум, Солор, Алор и соседние острова, тернате [Adriani, Kruyt 1950, № 12: 383; Hayami-Allen 2001: 230–238; Krappe 1938: 120; Kratz 1973, № 28: 162–166; Kruyt 1938, № 40, 43: 390–391, 397; Мааß 1933: 276, 296, 299, 375; Mabuchi 1969: 39; Skeat, Blagden 1900: 13; 1906: 319; Vroklage 1952: 137]). К этому региону примыкают с северо-востока Корея [Cho 2001, № 79: 122–126], а с юга — Северная Австралия и острова Торрессова пролива [Rivers 1912: 225; Waterman 1987, № 62, 4480(1): 25, 120]. В пределах Филиппин и Тайваня мотив отмечен на острове Себу, у негрито Лусона, багобо Минданао и пайван Южного Тайваня [Benedict 1916: 48; Eugenio 1994, № 155: 267–268; Garvan 1963: 206; Yamada 2002: 49], в Индии — у пахари, гуджарати, маратхи, бенгальцев-мусульман, оранов и бхумия [Bhattacharya 1930: 118; Elwin 1939: 333; 1949: 53; Enthoven 1924: 50–51]¹¹, в Микронезии — на Палау [Frazer 1924: 263], в Полинезии — на Таити, Раиатеа и у маори [Исида 1998: 26; Beckwith 1970: 221; Best 1982: 392–393; Dixon 1916: 87–88; Henry 1928: 98–99; Reed 1999, № 16: 190–192; Williamson 1933: 100]. В Южной Азии, на Филиппинах и на Тайване речь чаще всего идет о лунном дереве как таковом, тогда как в Китае, Вьетнаме и менее выражено в Индонезии, Океании и Австралии дерево мыслится частью более сложной сцены.

Все сибирские варианты (алтайцы, телеуты, шорцы, хакасы, тофалары, различные группы бурят, ханты, южные селькупы, кеты, якуты, забайкальские и, вероятно, дальневосточные эвенки, коряки) повествуют о персонаже, который пошел за водой и был поднят на луну, где виден с ведрами и кустом, за который пытался схватиться. У алтайцев, телеутов, шорцев, хакасов это людоед Челбеген (Джельбеген) [Алексеев 1980: 88; Арбачакова 2010,

¹⁰ Данные о пуми Юньнани сообщил покойный Б. Л. Рифтин.

¹¹ Данные о пахари собрали в 2016 А. С. Крылова и Е. А. Ренковская.

№ 20: 307–309; Катанов 1963: 106–107; Потанин 1883, № 34л: 192; Хохолков 1997: 5–6], у тофаларов — некий богатырь [Рассадин 1996, № 4: 11–12], в остальных случаях, в том числе в еще одном хакасском (качинском) тексте, — девочка-сирота (редко — мальчик) [Алексеевко 1976: 84; Беретти 1929: 36; Галданова 1987: 17; Головнев 1995: 331; Исида 1998: 23; Кулемзин, Лукина 1978, № 5: 16; Овчинников 1897, № 5–6: 179–181; Пелих 1972: 322–323; Поппе 1935: 54; Потанин 1883, № 34б, 34м: 190–193; 1893: 385; Толоконский 1914, № 111: 89; Тучкова 2004: 71, 152; Унгвицкая, Майношашева 1972: 28; Хангалов 1958: 319; 1960: 14; Худяков 1969: 372–373; Шаракшинова 1980: 49–50]. Наличие того же варианта с девочкой-сиротой у ваханцев¹² объяснимо связями между югом Сибири и горными районами Средней Азии в эпоху бронзы [Sokolova 2012].

Однако в Сибири мотив должен был появиться задолго до II тыс. до н.э., на что указывают близкие параллели на северо-западном побережье Северной Америки у хайда и цимшиан [Boas 1916: 864; Swanton 1908a, № 28: 450–452]. Разница лишь в том, что у индейцев «лунная водоноша» — это не девочка, а взрослая женщина, которая неуважительно относилась к луне. В более южных районах Северной Америки к западу от континентального водораздела образ дерева на луне встречается у нисенан, вашо, чирикауа и яки [Beals 1943: 38–39; Hoijer 1938, № 9: 17; Lowie 1939: 331; Voegelin 1942: 145, 235], однако вне связи с определенными повествованиями.

Рассказы о женщине либо мужчине, поднятыми на луну с сосудом (корзиной) и веткой (кустом), за которые те пытались ухватиться, записаны у маори [Исида 1998: 26; Dixon 1916: 87–88; Reed 1999, № 16: 190–192].

Историческая связь ваханского, сибирских, америндейских (хайда и цимшиан) и маорийских вариантов никаких сомнений не вызывает, независимое возникновение столь сложного образа практически исключено. В Южном Китае и Вьетнаме записаны тексты, которые также могут быть связаны с этой группой повествований, хотя и не столь близко. У вьетов и тямов персонаж хватается за улетающее на луну дерево, пытаясь его задержать

¹² Сообщил Богшо Лашкарбеков.

[Кнорозова 2000: 30–31; Cabaton 1901: 19–20; Landes 1886, № 45: 118–120; 1887, № 15: 105–107; Schultz 1994, № 4: 34–38]. В вариантах мяо, зярай и лаху персонаж был поднят вместе с деревом на луну, прилипнув к нему или застряв головой в дупле [Вахтин, Итс 1956: 131–136; Никулин 1976: 212–220; Miller 1994: 185–189; Schotter 1911: 327].

В Европе образ лунного дерева редок, но все же встречается. На Балканах это болгары и греки [Гура 2006: 460–461; Чёха 2009: 184–185], причем греческий вариант (лунное дерево регулярно рубят, но вырубка каждый раз зарастает) очень близок тем, которые известны по ранним китайским источникам и записаны у китайцев, мяо и мео. На севере Франции и юго-востоке Бельгии в лунных пятнах иногда видят фигуру Иуды, повешенного на бузине или прячущегося за кустом [Sébillot 1904: 19–20]. Трудно предложить убедительное объяснение для этих европейско-азиатских параллелей, но они есть и для другого важнейшего индо-тихоокеанского варианта — представлений о лунных пятнах как о фигуре персонажа, который что-то ткет, плетет, вяжет и т.п. (рис. 11).

Данный мотив более всего распространен в австронезийском мире, в частности в Индонезии у малайцев, мантра, джакун, кубу, батаков, яванцев, балийцев, минахаса, тораджа, бугов, атони, тобело, лода, на островах Сангihe и Лети [Covarrubias 1956: 299; Dixon 1916: 238–239; Krappe 1938: 120–121; Maaß 1933: 276; Nutz 1959: 129; Schebesta 1925: 1129; 1928: 244; Skeat, Blagden 1900: 13; 1906: 319–320], в Микронезии на островах Гилберга, Банаба и Тувалу [Koch 1966: 32; Luomala 1973: 265–266], в Полинезии на Самоа, Тонга, Гавайях, Мангайе, Таити и острове Пасхи [Федорова 1978, № 6.1: 76–78; Beckwith 1970: 462–464, 594–595; Gill 1876: 46–56; Williamson 1933: 98–102], в Меланезии на юге Соломоновых островов [Coombe 1911: 20], на Филиппинах у негрито Лусона [Garvan 1963: 208]. Эти данные заведомо неполны: скорее всего, в Индонезии, Микронезии и Полинезии мотив был в прошлом представлен почти повсеместно.

Как и в случае с мотивом лунного дерева, никаких данных нет по Борнео. При этом высока вероятность того, что в пределах Нусантары мотив был известен до распространения австро-

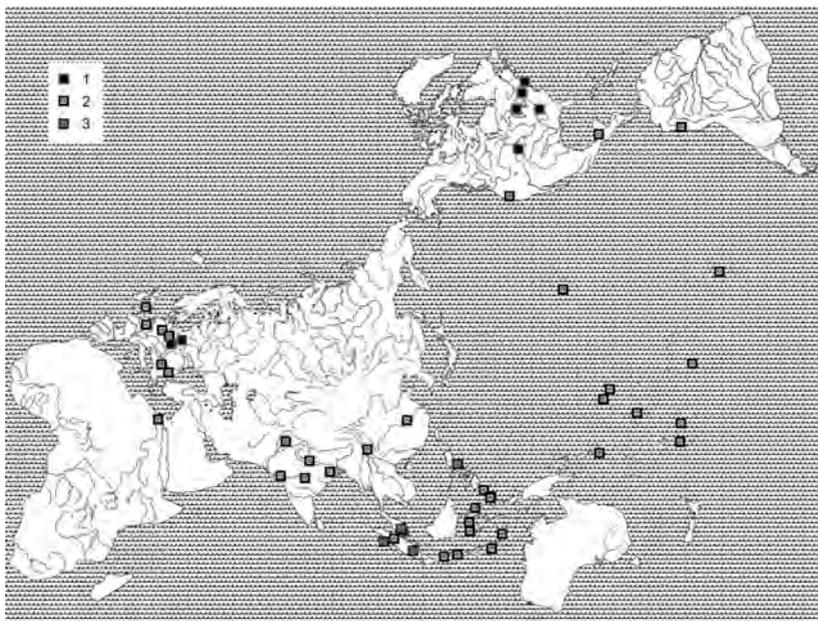


Рис. 11. Лунная пряжа. 1. На луне виден персонаж, который что-то тклет, прядет, вяжет и т.п. Когда он закончит работу, наступит конец мира. 2. То же, но без эсхатологической концовки. 3. На луне виден персонаж, плетущий веревку или силок, чтобы ловить людей (Малайзия и Западная Индонезия), или дух, который вызывает затмения (негрито Лусона)

Fig. 11. The spinner on the Moon. 1. A person who spins, weaves, knits etc. is seen on the Moon. As soon as the work is finished, the world will come to an end. 2. The same but without an eschatological ending. 4. A person who makes a rope or a snare to catch people (Malaysia and Western Indonesia) or a ghost that produces eclipses (Luzon Negrito) are seen on the Moon

незийских языков. В пользу такого предположения — частные параллели, которые связывают малайцев, темуан (мантра и джакун) и суматранских кубу с филиппинскими негрито (персонаж на луне плетет веревку или силок для того, чтобы кого-то ловить, причем в суматранско-малаккских традициях речь идет о ловле душ людей на земле). Хотя все эти группы давно говорят на австронезийских языках, их культура и гены заставляют видеть в них потомков более раннего населения.

Образ лунной старухи с веретеном в руках обычен и для индоарийских народов Южной Азии и есть, в частности, у гуджарати, бахали, панджабцев, бенгальцев-индуистов и, вероятно, у хиндиязычного населения Северной Индии [Bhattacharya 1930: 118; Crooke 1894: 8; Enthoven 1924: 50; Fuchs 1950: 286; Ullah 1959: 166]. У дравидов и мунда его обнаружить не удалось. Среди тибето-бирманцев есть данные для лису, живущих на границе Юньнани и Бирмы [Штурм 1990: 470–474; Dessaint, Ngwâma 1994]. Насколько широко образ старика, плетущего на луне бамбуковые корзины [Быстров и др. 1962: 236–240], распространен среди китайцев, сказать невозможно: огромный корпус китайского фольклора, записанного за последние 50–70 лет, не только не переведен на европейские языки, но и, по словам покойного Б.Л. Рифтина, практически недоступен зарубежным исследователям.

В Новом Свете образ лунной старухи, которая плетет или тклет, характерен для ирокезов (в том числе сенека) и алгонкинов (потауатоми, делавары, шони) североамериканского северо-востока [Bierhorst 1995, № 201: 74; Smith 1883: 81; Curtin 2001: 508; Curtin, Hewitt 1918, № 119: 607–632; Voegelin 1936: 21]. Во всех случаях следует эсхатологическая концовка: если старуха закончит работу, миру придет конец. На Великих Равнинах те же представления зафиксированы у тетон [Erdoes, Ortiz 1984: 485–486]. На западе США (винту), в Мезоамерике (майя-чонталь) и в Андах (уанка) этиологическая концовка отсутствует, а сам персонаж описывается иначе. У винту это женщина-лягушка, у чонталь и уанка — молодая женщина [Vásquez Dávila, Hipólito Hernández 1994: 152; Villanes Cairo 1978: 137–142; Voegelin 1942: 236].

Несмотря на территориальную разобщенность, американские и азиатские образы лунной пряжи или ткачихи похожи. В частности, в Азии тоже встречается этиологическая концовка либо связь с представлениями о судьбе людей и состоянии мира. У гуджарати рядом со старухой, прядущей шерсть, стоит коза, и если ее помет упадет на землю, мертвые оживут. У атони Тимора рядом с ткачихой привязана свинья, которая пытается вырваться, сотрясая землю. О лунных ловцах душ уже было сказано. Учитывая наши знания о ходе заселения Нового Света, эти параллели вполне могут быть обусловлены культурными контактами между

далекими предками современного населения индо-тихоокеанской окраины Азии и предками некоторых групп индейцев. Как и в случае с мотивом лунного дерева, труднее интерпретировать космонимические параллели между Южной и Юго-Восточной Азией и Европой, которых набирается довольно много. При этом каждую параллель в отдельности можно, конечно, объяснить независимым возникновением сходных образов.

В Европе лунная пряха есть у различных славянских народов (сербы, болгары, чехи, поляки, лужичане [Гура 2006: 464; Јанковић 1951: 109; Gura 2010: 38; Krauss 1890: 13]), а также у бретонцев, англичан, немцев [Grimm 1883: 718; Krappe 1938: 120; Sébillot 1904: 17–18]. При этом, как и в случае с интерпретацией Млечного Пути, представления о лунных пятнах в Европе испытали сильное влияние христианства, так что древние образы нередко оказались переосмыслены или вовсе заменены образами Каина и Авеля, Твардовского и т.п.

В отличие от параллелей с Европой параллели в отношении образа лунного дерева (как и параллели относительно звезд-отверстий и звезд-корней) между Юго-Восточной/Восточной Азией и Сибирью хорошо укладываются в предполагаемый исторический сценарий — продвижение населения с юга на север после прохождения ледникового максимума [Балановский 2014, рис. 10.2, 10.3]. Продолжением этого процесса стало проникновение людей в Новый Свет. Космонимические образы — лишь часть корпуса мотивов, общего для мифологии и фольклора северных и южных областей восточной половины Старого Света.

Только что было сказано, что калифорнийские винту видели на луне пряху-лягушку. Образ лунной жабы или лягушки сам по себе тоже характерен для индо-тихоокеанского мира от Меланезии до Южной Америки (рис. 12). По древним источникам известна история Чанъэ, жены стрелка И, которая украла добытый им эликсир бессмертия, улетела на луну и превратилась там в жабу [Юань Кэ 1987: 154–159, 317]. На полотнище из ханьской гробницы княгини Дай в Мавандуй (провинция Хунань, 168 г. до н.э.) в левом верхнем углу изображена луна с жабой и зайцем [Крюков и др. 1983: 257–259; Scott 1993: 25]. Лепешки с изображением Чанъэ и лунного зайца китайцы пекут до сих пор во вре-

мя праздника середины осени [Кравцова 2003: 192]. Те же заяц и жаба изображены на стене когурёской гробницы VI в. н.э. [Концевич 1980: 565]. У чуань мяо муж-лягушка превращается после смерти в дерево на луне, но ассоциация лягушки с луной тоже сохраняется [Graham 1954: 180–181].

Нанайский вариант (лягушка оказалась на луне после того, как пошла за водой; в руках у нее ведра [Медведев 1992 []: 145–149; Санги 1989: 248–249]) находит параллели в Северной Америке у томпсон и арапахо [Dorsey, Kroeber 1903, № 134: 321–329; Teit 1898, № 36: 91–92]. Версии, характерные для этих индейцев, в свою очередь вписываются в обширную серию текстов, записанных в пределах Северной Калифорнии, северных районов Большого Бассейна и Колумбийского плато с прилегающей полосой тихоокеанского побережья (лиллует, санпуаль, оканагон, кёрдален, флетхед, комокс, твана, сэлиши района Пьюджит-Саунд, пуяллул, нижние чехалис, коулиц, квинолт, тилламук, нэ персэ, кламат, модок, юрок, карок, хупа, шаста, яна, ачомави, ацугеви, вину, майду, северные пайют, госиюте) [Adamson 1934: 269–271, 276–284, 356–360, 374–378; Ballard 1929: 71, 79; Barnett 1939, № 1256: 251; Clark 1953: 144–146; 1966: 66–68, 71–73; Curtin 1912: 81–82; Driver 1939: 344; Elmendorf 1961, № 5: 37; Garth 1953: 195; Gatschet 1890: xxxix; Goddard 1904, № 11: 196; Guie 1990: 179–184; Jacobs, Jacobs 1959, № 38, 42: 142–147, 150–151; Kelly 1932: 200; Kroeber, Gifford 1980, № F9, V7: 60–61, 277; Lang 1994: 49–54; Lowie 1924, № 12: 234; Powell 1971: 220–221; Ray 1933, № 4: 135–137; Reichard 1947, № 1: 57–63; Sapir 1910, № 13: 235; Spinder 1917, № 16: 195; Steward 1943: 353; Teit 1912, № 3: 299; 1917e, № 8–9: 123–124; Thompson, Egesdal 2008: 31–36, 42–48, 202–209; Voegelin 1942: 145, 236; Walker, Matthews 1998, № 23: 77] и севера Великих Равнин (кроу, хидатса, мандан, кровантп) [Beckwith 1938: 117–130; Bowers 1950: 200–201; Dorsey 1903: 177; Dorsey, Kroeber 1903, № 134: 321–329; Kroeber 1907, № 21: 90–94; Lowie 1918: 52–57; 1942: 2]. Большинство вариантов из ареала Побережья — Плато, а также с Великих Равнин подробные, а более южные, как правило, сопровождаются лишь минимальными объяснениями или сводятся к фиксации образа как такового. Последнее касается и южноамериканских традиций, согласно которым

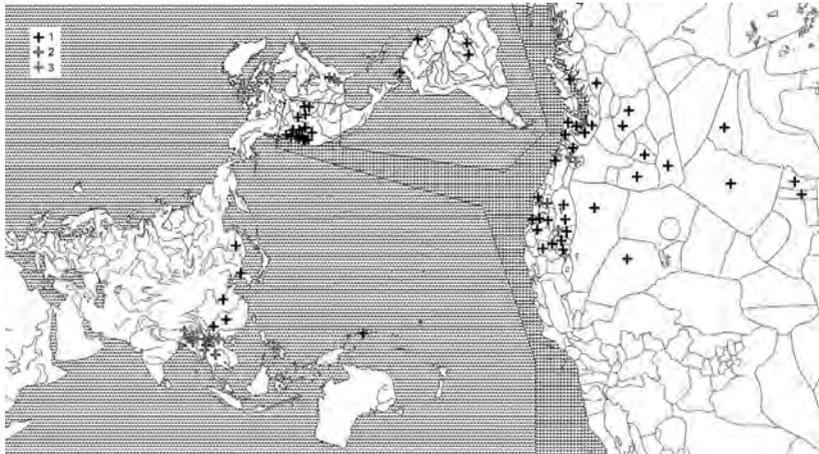


Рис. 12. Лунная лягушка. 1. Считается, что на луне находится лягушка или жаба (различима в силуэте лунных пятен). 2. Лягушка или жаба вызывает лунные затмения. 3. Лягушка или жаба вызывает солнечные затмения или глотает солнце после захода

Fig. 12. Frog on the Moon. 1. A frog or a toad is seen on the Moon (interpretation of the lunar spots). 2. A frog or a toad causes lunar eclipses. 3. A frog or a toad produces solar eclipses or swallows the Sun after the sunset

на луне находится жаба или лягушка — так у куна, варрау, камаюра, каража [Brett 1880: 76; Ehrenreich 1891: 45; Münzel 1973: 185–187; Réverte 1962: 63, 77; Villas Boas, Villas Boas 1973: 190].

Лягушка ассоциируется с луной не только как персонаж, чей силуэт виден на лунном диске, но и как существо, которое глотает луну (и солнце), вызывая затмения. Ареалы обоих мотивов сходны. В Индокитае и в сопредельных областях Китая и Северо-Восточной Индии мотив «лягушка глотает луну» есть у моклум, коньяк, апатани, ванчо, тайских групп Вьетнама и Лаоса, тайцев Таиланда, шанов, каренов, кхму и лаху [Чеснов 1982в: 488; Coyaud 2009, № 1: 9–12; Elwin 1958a, № 2, 18: 37–38, 51; 1958b, № 28: 63; Hutton 1925: 119; Lindell et al. 1978, № 14: 112–117; Mills 1926: 300; Milne 1910: 200–201; Obayashi 1964: 205; Plenge 1976: 116, 118, 121–122]¹³. У кхаси и качин лягушка вызывает затмение солнца [Gilhodes 1908, № 24: 691–693; Rafy 1920, № 1: 1–7],

¹³ Данные по тай луэ Лаоса собрал и сообщил Х. Ямада.

а у семангов глотает солнце, когда оно опускается за горизонт [Evans 1937: 166].

В Новом Свете лягушка считается ответственной за лунные затмения главным образом в штатах Вашингтон, Орегон и на севере Калифорнии у васко, клакамас, тилламук, гэлис, такелма, ацугеви и майду [Barnett 1937, № 1815: 193; Jacobs 1958, № 2: 19–21; Jacobs, Jacobs 1959, № 38: 134–139; Garth 1953: 195; Sapir 1907: 37; 1909, № 5: 197; Spier, Sapir 1930: 277–278; Voegelin 1942: 146, 236]. Однако этот образ встречается и на юго-востоке США у ючи, чироки, а также и криков и семинолов [Greenlee 1945: 139; Mooney 1900: 257; Speck 1909: 110; Swanton 1928: 479]. В Центральной Америке мотив отмечен только у панамских куна [Wassen 1934: 640], в Южной его нет.

С мотивом лягушки или жабы в качестве небесного монстра, пожирающего светила, интересно сравнить мотив выступающего в той же роли хищного зверя — медведя, ягуара, пумы, волка, собаки, иногда более мелких хищников — лисицы, койота, енота (рис. 13). Для континентальной Сибири, Центральной и Передней Азии примеров такого мотива мало — мехри Южной Аравии, тибетцы, южные селькупы, северные якуты [Пелих 1998: 42–44; Серошевский 1896: 668; Mills 1922: 173; Stroomer 1999, № 16: 33–35]. У австралийских аборигенов есть, кажется, лишь один вариант (алуриджа Центральной Австралии), причем это скорее рассказ о конкретном приключении Месяца, на которого напала собака, нежели объяснение причин затмений [Basedow 1925: 267]. В Африке мотив вовсе не зарегистрирован. В немногочисленных африканских текстах, имеющих отношение к этиологии затмений, речь идет о воднохтонических чудовищах (пигмеи Габона, тсвана, суахили, коморцы), птицах (чагга), антропоморфных демонах (арабы Судана и Марокко), но не о хищных животных. Лев, леопард или гиена в этих объяснениях никогда не фигурируют. У одной из групп северной Ганы, относящихся к семье гур (возможно, касена), луну во время затмения пожирает кот, но в аутентичности столь необычного варианта нет уверенности, а информация крайне скудна [Cardinall 1920: 23].

Основными зонами распространения образа хищного зверя, нападающего на луну (или луну и солнце), являются индо-тихо-

океанская окраина Азии (калаши, сора, бондо, различные группы нага, бори, мишми, пурум куки, лушеи, лакхер, кабуи, манипури, карены, качин, вьеты, инта, бирманцы, ва, малайцы, кубу, тораджа, тетум, магинданао, китайцы в древности и в более позднее время, корейцы, лису, мяо, лаху, нанайцы, удэгейцы, маньчжуры, нивхи, айну [Аунг 1957: 96–98; Быстров и др. 1962: 226–231; Западова 1977: 157–159; Касевич, Осипов 1976, № 4: 148–151; Кнорозова 2000: 22–23; Рыбкин 1975, № 45: 138–139; Яншина 1984: 111–111; Adriani, Kruyt 1950, № 8: 378; Ali Shah 1974: 72; Bender et al. 2006: 49–70; Coyaud 2002, № 8: 29–33; 2009, № 1: 9–12; Das 1945: 218–219, 265; Dessaint, Ngwâma 1994: 230–232; Elwin 1950: 139; 1954: 50–51, 55; 1958a: 38–39, 46–47; Gilhodes 1908, № 24: 691–693; Hutton 1968: 250; Mills 1922: 172–173; 1926: 300; 1937: 245; Obayashi 1964: 205; Parry 1932: 488–489; Schebesta 1928: 253; Shakespear 1909: 394–395; Skeat, Blagden 1950: 11; Smith 1925: 99; Vroklage 1952: 136; Williams 1974: 279]), Мексика и Центральная Америка (науатль Западной Мексики, текистлатеки, майя Юкатана, чоль, лакандоны, суму, куна [Carrasco 1960: 109; Cline 1944: 111; Preuss 1968, № 18: 151–154; Redfield, Villa 1934: 206; Wilbrath 1999: 26: 26]), Южная Америка (кашуяна, колорадо, сиона и секоя, тикунa, омагуа, манао, тупинамба, инки, мохо, чикито, гуараю, чиригуано, гуарасу, машакали, камакан, тоба, матако, ленгуа, вилела, мокови, абипон, офайе, аче, гуарани [Alvarsson MS, № 67: 25–28; Cadogán 1962: 77–78; Cadogán 1968: 78; Cipolletti 1978: 50–53; Clastres 1972: 167; Dobrizhoffer 1822: 84–85; Fernández 1895 [1726]: 59; González 1967: 377–378; Loewen 1969: 127; Metraux 1932: 57, 157–158, 165; 1946: 366; 1948: 424; Metraux, Baldus 1946: 444; Metraux, Nimuendaju 1946: 552; Montesinos 1882, lib. 2, cap. 8: 48–49; Nimuendaju 1914: 378; Nordenskiöld 1912: 294; Popovich 1971: 29–59; Riester 1970: 472; 1984: 36; Rivera de Bianchi 1973: 697; Wilbert, Simoneau 1982b, № 18: 68]) и, наконец, Европа с Кавказом и Малой Азией (древнескандинавская традиция, шведы, эстонцы, галисийцы, французы, немцы, румыны, сербы, украинцы, русские, осетины, турки, калаши [Георгиева 1983: 27; Младшая Эдда 1970: 20; Миллер 1882: 229; Плотникова 2007: 6; Свешникова 1979: 214–215; Святский 1961: 90–91; Серошевский 1896: 668; Ястребов 1894: 6; Янковий

1951: 110; Kuperjanov 2003: 95; Kuusi 1957: 285; Lasch 1900: 140]). Что касается Северной Америки, то данный мотив известен либо в Калифорнии и в соседних с ней ареалах (гэлис, кламат, модок, толова, потауатоми, алабама, крики, хупа, юрок, вийот, синкион, чилула, маттол, като, шаста, ачомави, винту, помо, костаньо, западные шошони [Driver 1939: 343; DuBois 1935: 75; Goddard 1904, № 11: 196; Harrington 1942: 42; Loeb 1926: 228; Steward 1941: 267; Voegelin 1942: 146]), либо на юго-востоке США (алабама, крики [Schwartz 1925: 126; Swanton 1928: 479]) и в области Великих Озер (потауатоми [Lasch 1900: 104]). Ни на севере и северо-западе континента, ни на Великих Равнинах образ нападающего на светила хищного зверя не зафиксирован.

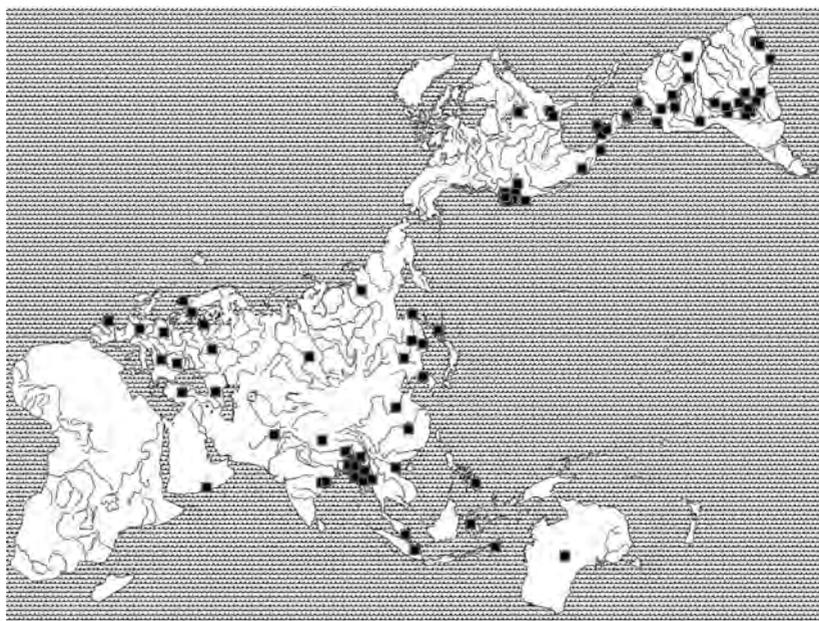


Рис. 13. Затмения луны (и солнца) вызывает нападающий на светила хищник: волк (в Европе также мифический волколак), собака, медведь, тигр, ягуар, пума, в единичных случаях лисица, койот, енот

Fig. 13. Predator animal produces the lunar (and solar) eclipses: a wolf (also a mythic volkolak in Europe), a dog, a bear, a tiger, a jaguar, a puma, in rare cases also a fox, a coyote, a raccoon

Подобное распределение совпадает с ареалами многих мотивов, предположительно возникших в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии и проникших оттуда в Новый Свет на раннем этапе его заселения. Параллели с Европой (но не с континентальной Евразией) тоже заслуживают внимания. Это не первый случай, когда мотив, в основном характерный для индо-тихоокеанского мира и для Америки, есть также в Европе, но отсутствует или очень редок в Центральной и Северной Азии.

Представление о хищном животном (преимущественно собаке или койоте) как о существе, различимом среди лунных пятен, характерно для тех районов Нового Света, которые расположены в относительной близости к Тихому океану, особенно в полосе от Британской Колумбии до Оахаки (рис. 14). У кус, вийот, чилула и синкион это собака [Driver 1939: 344; Jacobs 1940: 175–181, 241; Frachtenberg 1913: 33; Saint Clair 1909a: 40], у томпсон, северных пайютов, луизеньо, хуаненьо, кауилья, чемеуэви, диегеньо, юма, мохаве, кокопа, пайпай, марикопа, пима, сери, кора, уичоль и текистлатеков — койот [Berrin 1978: 67; Carrasco 1960: 109; Drucker 1937: 27; 1941: 164; Gifford 1933: 308; Harrington 1908: 339; Kelly 1932: 200; Kroeber 1931, № 2: 12; 1972, № 16b: 85–86; Spier 1933: 146; Preuß 1912, № 1: 143; Ray 1942, № 4355: 189]. В Южной Америке образ хищника на луне (лисы, ягуара либо существа, напоминающего одновременно ягуара и собаку либо лису), представлен на побережье Перу в доиспанской иконографии [Donnan, McClelland 1999, fig. 5.71; Kutscher 1983, Abb. 309–313] и в представлениях, сохранявшихся до XX в. [Того Montalvo 1989: 640–641; 1990: 246–248], а также известен в тех районах Боливии, которые примыкают к Андам с востока, конкретно у юракаре и чирикуано [Metraux 1932: 158; Orbigny 1844: 210–212]. Вполне вероятно, что данный образ отмечает продвижение на юг определенных групп азиатских мигрантов в Америку — вряд ли самых ранних. Достоинно внимания, что на юге Мексики лунный койот зафиксирован только у текистлатеков, чей язык резко отличен от окружающих, но обнаруживает определенные соответствия в языках семьи хока, т.е. в юма, сери и ряде других языков Калифорнии, Аризоны и крайнего северо-запада Мексики [Campbell 1997: 160].

Западноевразийские варианты (лунная собака у сербов, лев у греков, преследующий восьминогую косулю волк у башкир [Ланковић 1951: 108; Надршина 1985: 9–10; Чёха 2009: 186]) далеки от американских географически и лишены общих с ними подробностей. Однако азиатские варианты, согласно которым на луне видны человек и собака, с соответствующими эскимосскими и индейскими могут быть исторически связаны, во всяком случае в Мексике и южнее подобный образ не встречается. В Сибири лунный человек с собакой есть у ненцев и нганасан [Головнев 1995: 399; 2004: 100; Грачева 1983], на Дальнем Востоке — у нанайцев, удэгейцев, нивхов и айну [Исида 1998: 24; Крейнович 1930: 53; Нагишкин 1975: 129–138; Певнов 2010, № 9: 134–136; Самар 2008: 273], а в Южной и Юго-Восточной Азии — у бенгальцев-мусульман, тямов и тетум [Bhattacharya 1930: 118; Landes 1887, № 15: 105–107; Vroklage 1962: 137]. У лису на луне видна только собака, но в целом их миф близок тямскому: у тямов человек достиг луны вместе со своей собакой, а у лису он в последний момент сорвался и упал на землю и собака осталась одна [Быстров и др. 1962: 226–231]. В американской Арктике образ человека с собакой зафиксирован у медных эскимосов и в Западной Гренландии [Birket-Smith 1924: 437–438; Rasmussen 1932: 23], а среди североамериканских индейцев — у чипевайян, квилеут, сенека и вичита [Andrade 1931, № 56: 165–171; Birket-Smith 1930: 88–89; Curtin 2001: 508; Curtis 1976(19): 101; Lowie 1912: 184].

Если образы лунной лягушки и отчасти лунного хищника вписываются в пределы той области, где обычно встречаются индотихоокеанские мотивы, то «лунный заяц» (или кролик) соответствует иной тенденции: эксклюзивным параллелям, связывающим Восточную и отчасти Южную и Юго-Восточную Азию с Мезоамерикой и менее выражено с североамериканским юго-востоком, юго-западом и югом Великих Равнин (рис. 15). Ни генетики, ни археологи не предложили для этой тенденции объяснения, но закономерность в распределении фольклорно-мифологических мотивов здесь хорошо заметна как на примере распространения отдельных образов и эпизодов, так и статистически. Мексика с сопредельными территориями Центральной Америки и в меньшей мере южные районы США отличаются не только наличием

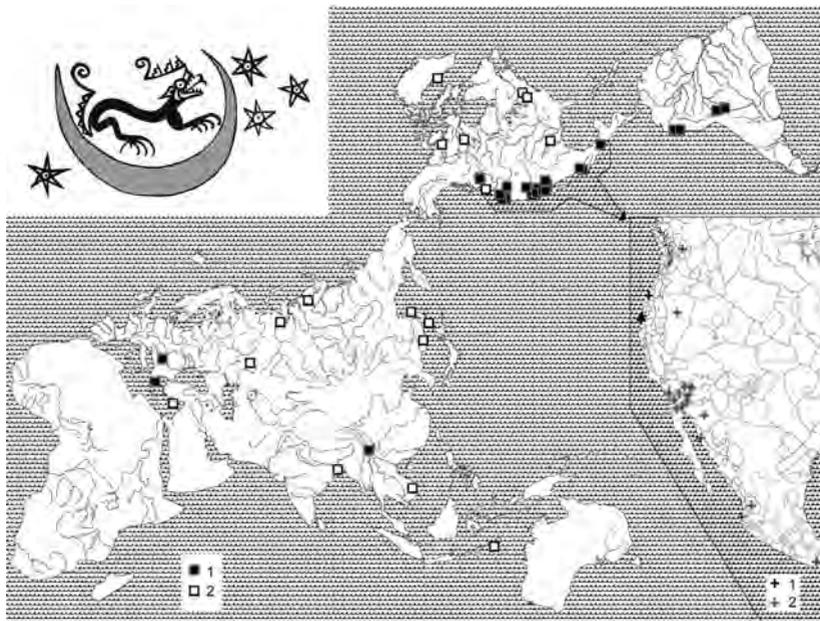


Рис. 14. Интерпретация лунных пятен как фигуры хищного млекопитающего, преимущественно собаки или койота. 1. Отдельный образ. 2. Вместе с фигурой человека и/или другого животного. На врезке справа — интерпретация лунных пятен в районах близ западного побережья Северной Америки и Мексики: 1. Собака. 2. Койот. Слева сверху — мифический ягуар на луне, роспись на сосуде культуры мочика, север побережья Перу, V–VI вв. н.э. (по: [Kutscher 1983, Abb. 311])

Fig. 14. A predator mammal, mostly a dog or coyote, is seen on the Moon. 1. Alone. 2. Together with another animal and/or a person. To the right: an interpretation of lunar spots across the Pacific coast of North America and Mexico. 1. A dog. 2. A coyote. Above left: a mythical jaguar on the Moon, Moche vase painting, Northern Coast of Peru, A.D. 400-600 [Kutscher 1983, Abb. 311]

здесь некоторых мотивов, которые в других областях Нового Света встречаются редко, но и отсутствием множества мотивов, которые обычны как в Северной, так и в Южной Америке.

Только что было сказано, что на ткани из ханьского захоронения и на стене когурёсской гробницы, где изображены луна и ее

обитатели, представлены жаба и заяц. В Китае эта мифологема общераспространена, в том числе известна и неханьским народам на юго-западе страны, таким как лаху и яо [Рифтин 1993: 317–320; Miller 1994: 185–189]. «Лунный заяц» распространен по всей южной и северной периферии Китая. Среди народов Бирмы и Индокитая он известен тайцам, шанам, бирманцам, палаунг, кхмерам и вьетам [Аунг 1957: 95–97; Лескинен 1996: 156; Bucher 1964: 737; Milne 1910: 200; Nevermann 1956: 30–31; Plenge 1976: 122], а среди монгольских народов — халха-монголам, монголам Ордоса, дархатам, дюрбютам, калмыкам [Басаев 2004: 11, 48; Дувакин 2011; Неклюдов и др. 2006–2011, № WS 30025, 30028; Потанин 1893, № 54д, 84: 270–271–217]. Возможно, к данной теме имеет отношение представление семангов о том, что кошка, кролик и две птицы — священные животные луны [Schmidt 1925: 729]. В Японии мотив определенно заимствован из Китая. Согласно одному варианту (без точной локализации), два белых кролика на луне готовят для звезд мочи — рисовые лепешки [Теп Kate 1906: 126]. Согласно другому, зафиксированному, с одной стороны, в Тохоку, а с другой — на Окинаве, заяц прыгнул в костер, желая зажарить себя и накормить Будду, но тот спасает его и бросает на луну¹⁴. Этот вариант имеет очевидное индийское происхождение. Он широко распространен в Южной Азии, где протагонистом бывает как Будда, так и некий брахман, отождествляемый с месяцем [Зограф 1976: 316–317; Сумцов 1891: 74; Benfey 1859: 348–349; Grimm 1883: 716; Smith 1925: 124]. Вполне вероятно, что сюжет был принесен из материковой Азии еще первыми буддийскими монахами до того, как японцы колонизировали Тохоку. На севере Японии он сохранился подобно тому, как мотивы, исчезнувшие в Европе, порой сохранялись в фольклоре переселенцев в Америку. В Южной Азии «лунный заяц» глубоко укоренен и встречается не только в буддийских повествованиях, но и в других контекстах, в частности у кондов, байга, бхумиа, тода, ката, халакки [Gurumurthy 1981: 346–347; Elwin 1939: 333; 1949: 69; 1954: 46–47; Rivers 1906: 592]. С буддизмом данный образ был принесен не только в Японию, но и к монгольским на-

¹⁴ Перевела Ёко Наоно из «Свода японских сказок — Цукан».

родам, а также, возможно, в Среднюю Азию в недолгий период распространения там этой религии [Завьялов 2006].

В Африке записаны два или три текста про «лунного зайца» — один у теда на севере Чада, другой у ила Замбии. В первом рассказывается, как на спящего зайца напала собака, он бросился бежать и прыгнул на луну, где и остался [Kronenberg 1958: 107]. У ила просто говорится, что заяц залез на луну и с тех пор виден там [Smith, Dale 1920: 219]. У сафва Танзании есть песня о «животном на луне», но заяц ли это, не ясно [Baumann 1936: 278]. Стоит отметить, что африканские мифы о происхождении смерти, в которых оппонентами выступают луна и заяц, не содержат мотива зайца, попавшего на луну [Березкин 2013а: 63–64]. Такие тексты характерны для койсанских народов Южной Африки, но один записан у хауса, живущих в Нигере и Нигерии [Abrahamsson 1951: 7–8]. Также к нашей теме не имеет прямого отношения славянский детский фольклор (русские, украинцы, белорусы, хорваты, болгары), в котором заяц и месяц метафорически сливаются в единый образ [Гура 1997: 195–196]. Интерпретировать эти данные на предмет изучения мирового распределения мотивов невозможно.

Американский ареал распространения «лунного кролика» ограничен Мезоамерикой. Уникальная роспись культуры мимбрес XI в. н.э. (рис. 15) по содержанию не имеет соответствий в фольклоре пуэбло и, вероятно, связана с мезоамериканским влиянием. Однако на той территории Мексики и Гватемалы, которая соответствует доиспанской Мезоамерике, образ «лунного кролика» известен почти повсеместно и отсутствует главным образом там, где индейские традиции давно исчезли. Для XX в. есть данные по кора, хонас, отоми, тотонакам, тепеуа, различным группам науа, тлапанекам, чинантекам, масатекам, пополука, чатино, трикам, миштекам, сапотекам, уаве, михе, киче, какчикелям, чоль, цельталь, лакандонам, майя Юкатана, акатекам и чух [Alcorn 1984: 61; Arenas 2000: 37–39; Bartolomé 1979: 23–24; 1984: 10, 15, 18; Driver, Driver 1963: 192; Galinier 1990: 539; Gebhardt Domínguez 2001: 49–57; González Torres 1975: 90; Hermitte 1970: 23–25; Hollenbach 1977: 143; Ichon 1969, № 2: 55–57; Incháustegui 1977: 33, 38; Johnson, Johnson 1939: 218–220; Laughlin 1969: 308;

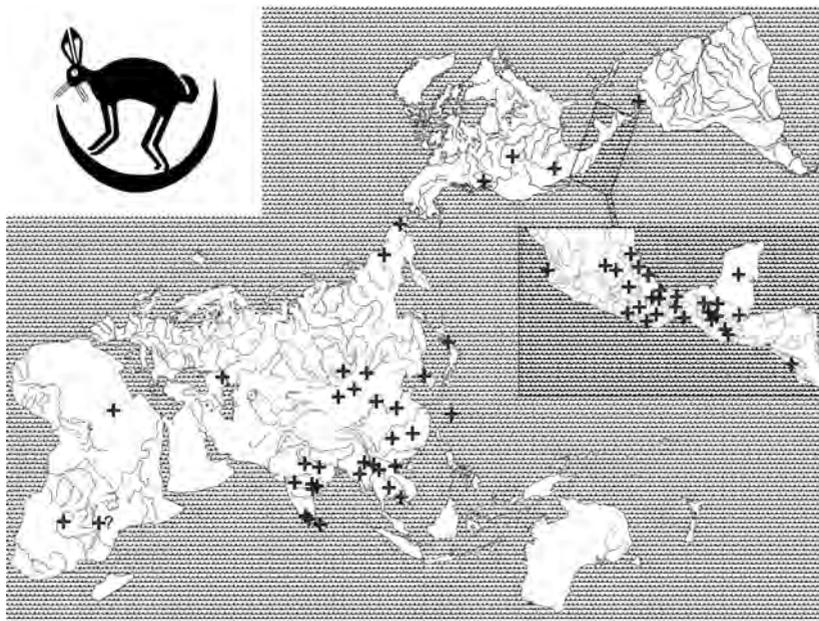


Рис. 15. Лунный заяц. Считается, что на луне находится заяц или кролик (различимый в силуэте лунных пятен) или что лунные пятна есть отпечаток зайца на лице луны. На вставке — данные по Мезоамерике. Вверху слева — рисунок на сосуде культуры мимбрес (XI в. н.э., юго-запад Нью-Мексико) с изображением кролика на луне (по: [Brody 1977, fig. 163])

Fig. 15. Hare on the Moon. A hare or a rabbit lives (and is seen) on the Moon or the lunar spots are interpreted as an imprint of a hare or a rabbit. To the right: Mesoamerican data. Above left: rabbit on the Moon, painting on the Mimbres bowl, A.D. 1000-1100, southern New Mexico [Brody 1977, fig.163]

López Austin 1996, fig. 2; Lupu 1991: 230–231; Milbrath 1999: 32; Münch 1983a: 157; 1983b: 371; Munn 1984, fig.7; Nader 1969: 412; Oropeza Escóbar 2007: 180–181; Parsons 1936: 326; Portal 1986: 54; Preuss 1912: 142; Relatos Huastecos 1994: 93–99; Remington 1977: 81; Schultze-Jena 1938, № 5: 133, 156; Slocum 1965: 17; Stiles 1985: 102, 113; Thompson 1977: 443; Valentini 1899: 39; Weitlaner 1952: 173; 1977: 55; Whittaker, Warkentin 1965, № 1–6: 13–45]¹⁵.

¹⁵ Данные по тепеуа собрал и сообщил А.И. Давлетшин.

Мотив отражен в доиспанской и раннеколониальной иконографии, связанной с культурами ацтеков и классических майя [Anton 1968, pl. 211; Burkhart 1986: 116; Codex Borgia 1831: 44, 60; Romain 1988, fig. 3d, 51–54; Schele, Miller 1986: 55, fig. 48; Sahagún 1953: 3–4, 42; Taube 1992, figs. 30, 31]. В таких языках майя, как акатекский и чух, одно и то же слово (txitx, chi'ich) служило для обозначения как луны, так и кролика¹⁶. Вместе с мезоамериканскими переселенцами «лунный кролик» достиг запада Никарагуа [Thompson 1977: 443]. Самая южная группа индейцев, которой знаком этот образ, — куна Панамы. Обычное объяснение пятен на луне у куна — такое же, как в Амазонии (след краски, которой девушка вымазала лицо неизвестного любовника, дабы его опознать), но «детям в шутку говорят, что там кролик» [Holmer 1951: 151].

В пользу исторической связи между азиатским и американским ареалами «лунного зайца/кролика» свидетельствует наличие мотива на промежуточных территориях Сибири и Северной Америки. Соответствующие образы и объясняющие их нарративы зафиксированы у юкагиров, чукчей, сэлишей томпсон и каких-то сиу, скорее всего, тетон-дакота [Козлов 1956: 76–78; Курилов 2005, № 37: 309–313; Meeker 1901: 163; Teit 1898, № 36: 91–92]. Связь луны с кроликом есть также у помо [Clark, Williams 1954: 49–52], хотя из этого прямо не следует, что помо различали фигуру кролика в силуэте лунных пятен. Текст слишком длинный для пересказа, но в нем есть эпизод, в котором койот забрасывает на луну персонажа, стремящегося быть солнцем, однако в конце концов превратившегося в летучую мышь. На луне две сестры подобрали упавшего и сказали, что это их брат кролик.

Небесная лодка, челюсть животного

Завершая обзор циркумтихоокеанских космоимических мотивов, отметим еще два: представление о Большой Медведице как о лодке и представление о Гидах, Плеядах или Орионе как об отрезанной голове или челюсти животного (рис. 16).

Данных об интерпретации Большой Медведицы в качестве лодки немного, причем европейские варианты, вряд ли связан-

¹⁶ А.И. Давлетшин и Е.В. Коровина, личные сообщения.

ные с азиатско-океаническими, американскими и друг с другом (португальцы, греки, румыны, турки Трабзона, саамы Норвегии), составляют почти половину [Младенова 2006: 85–86; Porsanger 2005: 26–27]. Остальные записи сделаны на Маршалловых островах [Erdland 1910: 21], Бали [Мааб 1921: 49], у кеданг на о. Ломблен (рядом с Тимором) [Samely, Barnes 2013: 389], срэ на юге Вьетнама [Чеснов 1982а: 428], на Окинаве [Kitao 2002: 25], а в Новом Свете у алеутов, алабама, семинолов (ушедшая во Флориду группа криков), каринья Гвианы и островных карибов [Bergsland 1994: 218; Greenlee 1945: 138–140; Magaña, Jara 1982: 115; Monroe, Williamson 1987: 11; Robiou-Lamarche 1986: 484]. В отличие от североевразийско-североамериканских интерпретаций Большой Медведицы как животного, как группы людей или как охотников, преследующих животное, Алькор в вариантах, осмысляющих Большую Медведицу в качестве лодки, роли не играет, а сама конфигурация созвездия отличается от привычной для нас.

Представление о Гиадах или Плеядах как о челюсти либо (редко) как о целой голове крупного животного в Новом Свете характерно только для Южной Америки. Во всех случаях оно известно по этиологической концовке, завершающей повествование о приключениях героев. Данный образ зафиксирован в Западной и Северо-Западной Амазонии у напо, сиона, секоя, чаяуита, шипибо, канамари и, вероятно, у конибо и карихона. В этих случаях челюсть либо вся голова каймана превращается в Плеяды, но чаще — в Гиады [Шляхтинский 2008; Carvalho 2002: 286; Castañeda 1923: 405; Eakin et al. 1986: 37; Chaves 1958: 146–147; Foletti Castegnaro 1985: 57–58; Gebhaert-Sayer 1987: 63, 350–351; Magaña 1983, № 1, 2: 32; 1989: 212; Mercier 1979: 28–39, 51; Reesink 1989: 123–124; Roe 1982, № 7: 62–63, 63–66; Schindler 1979, № 1: 44–54; Vickers 1989: 161–167; Waisbard 1959: 67; Wavrin 1937: 611–614; 1979: 63–67]. У карибов и араваков Гвианы (каринья, калинья, макуши, локоно, трио, возможно, акаваи), а также у амуэша перуанской Монтаньи в Гиады превращается челюсть либо голова тапира или дикой свиньи [Barbosa Rodrigues 1890, № 6: 223–225; Jara, Magaña 1983: 123; Koelewijn, Rivière 1987:

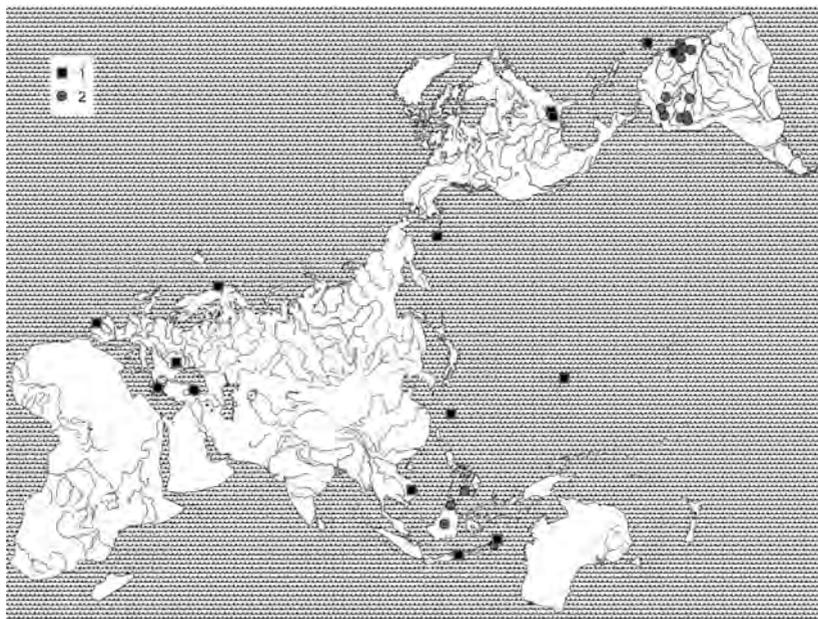


Рис. 16. 1. Большая Медведица — лодка. 2. Гиады или Плеяды — челюсть или голова крупного животного (которое убили охотники)

Fig. 16. 1. The Big Dipper as a boat. 2. The Hyades or The Pleiades are a jawbone or a head of a big animal (killed by hunters)

30; Magaña 1983: 32; Magaña, Jara 1982: 116; Roth 1915, № 211: 265–266; Santos-Granero 1989: 102; 1991: 70; 1992: 117].

С азиатской стороны данных мало (клемантан, дусун, тетум, мапун), причем идентификация с астральными объектами в трех случаях из четырех предположительна. Можно лишь сказать, что речь идет о той части неба, где расположены Плеяды, Гиады с Альдебараном и Орион — в один из этих объектов и превращается челюсть кабана [Evans 1913: 434–435; Hose, MacDougall 1912: 139; Peralta 2013: 213; Vroklage 1952: 139]. Наименее надежна интерпретация данных по филиппинским мапун, согласно которым Плеяды — дикая свинья, но в то же время свиная челюсть «связана с Орионом».

ГЛАВА 2. КОСМИЧЕСКАЯ ОХОТА (АФРИКАНСКИЕ, ЕВРОПЕЙСКИЕ, ЮЖНОАЗИАТСКИЕ И ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЕ ВЕРСИИ)

Тема космической охоты отражена в космоимии нескольких континентов. В основном это Евразия и Северная Америка, т.е. речь пойдет о схождениях, возраст которых, как мы оценили выше, составляет не более 15 тыс. лет. Вместе с тем африканские и южноамериканские данные здесь тоже присутствуют, что делает вопрос о времени распространения соответствующих мифологем особенно сложным. Тема сопряжена с решением целого ряда вопросов и заслуживает отдельной главы.

«Космическая охота» есть ярлык для обозначения разнообразных повествовательных эпизодов и космологических представлений. Является ли эта совокупность единым сюжетом, т.е. имеет ли она конкретные исторические корни, или же речь идет о самостоятельно возникавших и исторически не связанных друг с другом образах, определить не так просто. Мы попытаемся это сделать, но в ряде случаев заключения останутся крайне гипотетичными.

Сюжет космической (небесной) охоты можно определить следующим образом. На небе в виде звезд, созвездий и других объектов (Магеллановы Облака и Угольные Мешки в Южном полушарии) видны охотники, их собаки, убегающие или убитые звери. В редких случаях (это касается, в частности, калевальской традиции) рассказывается, как охотник преследует зверя по небу, но конкретные астральные объекты не упоминаются.

На рисунке 17 видно, что регионом, в котором сюжет повсеместно известен, является Северная Азия с прилегающими областями Монголии и Восточного Казахстана. «Космическая охота» не только зафиксирована там у почти всех этнических групп, кроме юкагиров и долган (да и эти лакуны легко объяснить неполнотой информации), но и представлена многими вариантами. Кроме того, в Сибири максимально сконцентрированы те варианты, в которых сюжет не сведен к простому отождествлению

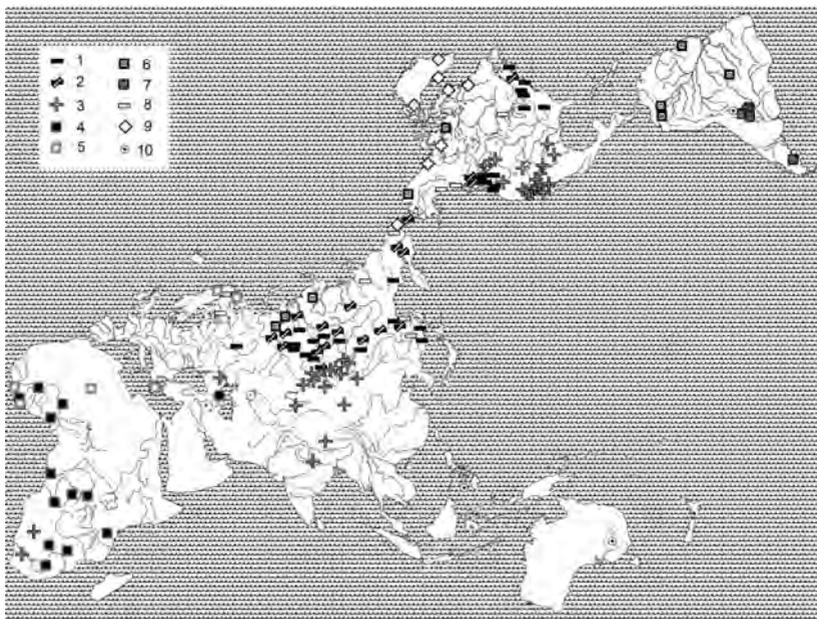


Рис. 17. Мировое распределение вариантов сюжета космической охоты. 1. Охотники — звезды ручки ковша Большой Медведицы, животное или несколько животных — звезды ковша. 2. Звезды ковша Большой Медведицы — животное, Орион или другие звезды — охотник (в ряде случаев охотник с определенными звездами не идентифицирован). 3. Три звезды Пояса Ориона — трое копытных животных (редко — одно животное), удаленная от них звезда в Орионе или вне его — охотник. 4. Три звезды Пояса Ориона — дичь, собака, охотник. 5. Орион — охотник, дичь — Плеяды или иное созвездие, но не Большая Медведица. 6. Плеяды — охотники, Альдебаран и Гиады — животное, либо животное с определенными звездами не отождествляется. 7. Млечный Путь — нанду или тропы, по которой бегут нанду и охотники. 8. Неясные варианты, вероятно, связанные (в основном) с северными циркумполярными созвездиями. 9. Плеяды, Гиады, реже Орион — определенно или вероятно отождествляемые с животным, охотники — иные звезды либо нет данных (у эскимосов-инуитов Плеяды — это обычно медведь, окруженный собаками). 10. Прочие нетипичные и неясные варианты

Fig. 17. World distribution of “the cosmic hunt” theme. 1. The stars of the handle of the Big Dipper are hunters, the stars of the ladle are animals or an animal. 2. Big Dipper is an animal, Orion or other stars are the hunter (or the hunter is not associated with particular stars). 3. Three (rare: one) ungulate animals are the three stars of Orion’s Belt, a distant star is the hunter.

4. A game animal, a dog and a hunter are the three stars of Orion's Belt. 5. The hunter is Orion, the game animal is the Pleiades or another constellation, but not the Big Dipper. 6. Hunters are the Pleiades, Aldebaran with the Hyades are the animal, or the animal is not associated with particular stars. 7. The Milky Way is a rhea or a path along which the rhea and the hunter run. 8. Unclear variants probably related (mainly) to the northern circumpolar constellations. 9. The Pleiades, the Hyades and more rarely Orion are definitely or probably associated with a game animal, the hunters are other stars or the identification is unclear (among the Inuit Eskimo the Pleiades are usually a bear surrounded by dogs). 10. Other untypical and unclear versions

астральных объектов с реалиями или даже к объяснению причин соответствующей номинации, но вплетен в ткань длинных повествований (рис. 18). Последнее достаточно характерно также для Нового Света, хотя и не для всех его ареалов.

Зато «космическая охота» почти совершенно отсутствует в Восточной, Юго-Восточной Азии, Океании и Австралии. Интерпретация астральных объектов как животных или птиц, на которых ведется охота, встречается там настолько редко, что случайное независимое появление подобных образов выглядит наиболее вероятным. Один из текстов подобного рода мы только что упоминали в связи с представлением о Гиадах как о кабаньей челясти. У филиппинских мапун Плеяды — это свинья, в которую нацелено копьё — Пояс Ориона [Peralta 2013: 213]. Стоял ли за этим образом нарратив, неизвестно. У одной из групп аборигенов Австралии (более точной информации нет, мы условно относим ее к юго-востоку континента) Капелла — это кенгуру, которого преследуют охотники — Кастор и Поллукс [Bonwick 1870: 189]. Эта интерпретация звездных объектов к рассматриваемому сюжету отношение имеет, но для Австралии она уникальна, а повествовательный контекст опять-таки практически отсутствует. Вполне возможно, что какие-то случаи остались мне неизвестны или вообще не зафиксированы, однако редкость сюжета в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии не вызывает сомнения. Добавим еще, что у маори есть рассказ об отношениях охотника на птиц с небесной девой, который заканчивается превращением человека в созвездие Ориона, причем среди звезд видны силки

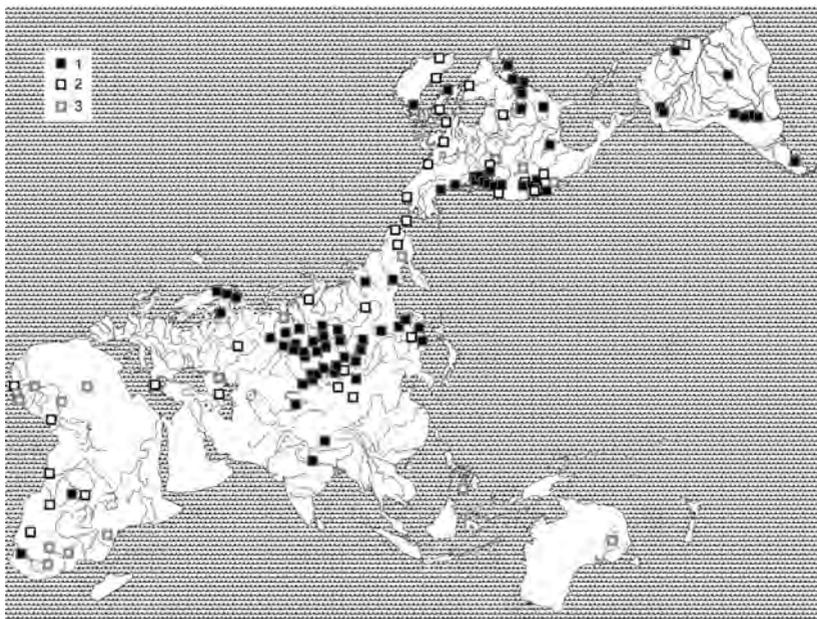


Рис. 18. 1. Сюжет космической охоты отражен в подробном повествовании (хойхой, луба-касаи, тибетцы, Древняя Индия, восточные и западные саамы, Калевала, казахи, киргизы, телеуты, алтайцы, тувинцы, шорцы, хакасы, чулымские тюрки, тофалары, хоринские и аларские буряты, халха-монголы, лесные ненцы, манси, все ханты, северные и южные селькупы, кеты, колымские якуты, все эвенки, эвены, негидальцы, орочи, удэгейцы, нанайцы, эскимосы Баффиновой Земли, полярные, эяк, тлинкиты, карьер, чилкотин, шусвап, томпсон, халкомелем, снохомиш, кёрдален, васко, фокс, сенека, мохавки, микмак, пенобскот, делавары, вичита, чироки, северные и южные пайют, явапай, килива, каринья, сиона и секоя, напо, матако, тоба, пилага, мокови, теуэльче). 2. Номинация звездных объектов опирается на краткое описание соответствующего сюжета (бушмены, чокве, конго, сонге, темне, йоруба, Древняя Греция, рутульцы, марийцы, дархаты, дюрбюты, кукнорские олёты, нганасаны, якуты, якуты на Олекме, Марково, нанайцы, чукчи, азиатские эскимосы, инупиат Северной Аляски, эскимосы устья Маккензи, медные, нетсиллик, мохаве, марикопа, иглулик, Западная и Восточная Гренландия, кус, оджибва, сарси, чемеуэви, диегеньо, западные апачи, калинья, возможно, акавай). 3. Объяснение номинации астральных объектов сводится к идентификации отдельных звезд или их совокупности с теми или иными реалиями (гого, тсвана, каранга, бамбара, сапа, кпелле, хауса, туареги, испанцы, итальянцы, французы, Австралия, мапун, Калева-

ла, коряки, тундровые ненцы, лиллуэт, пуяллуп-нискуалми, гровантр, кауилья, купеньо, луизеньо, юте, кокопа, сери, локоно)

Fig. 18. 1. Narratives that describe “the cosmic hunt” in detail (Khoihoi, Luba-Kasai, Tibetans, Ancient India, Eastern and Western Sami, “Kalevala”, Kazakhs, Kirghiz, Teleut, Altai, Tuvinians, Śor, Khakas, Chulym Turks, Tofa, Khorī and Alar Buryats, Khalkha Mongols, Forest Nenets, Mansi, all groups of Khanty, Southern and Northern Selkups, Kets, Kolyma Yakut, all groups of Tungus, Lamuts, Negidals, Orochs, Udighe, Baffin Land and Polar Inuit, Eyak, Tlingits, Carrier, Chilcotin, Shuswap, Thomson, Halcomelem, Snohomish, Coeur d’Alene, Wasco, Fox, Seneca, Mohawks, Micmac, Penobscot, Lenape, Wichita, Cherokee, Northern and Southern Paiute, Yavapai, Kiliwa, Kariña, Siona and Secoya, Napo, Matabo, Toba, Pilaga, Mocovi, Tehuelche). 2. The names of star objects are related to a short description of a corresponding story (Bushmen, Chokwe, Kongo, Songe, Temne, Yoruba, Ancient Greece, Rutuls, Mari, Darkhats, Dörbets, Kukunor Olots, Nganasans, different groups of Yakut, Mestizos of Markovo, Nanai, Chukchi, Asiatic Eskimo, North Alaskan Inupiat, Mackenzie Delta and Copper Inuit, Netsilik, Iglulik, Western and Eastern Greenland, Coos, Ojibwa, Sarsi, Chemehuevi, Diegeño, Mohave, Maricopa, Western Apache, Kaliña, possibly Akawai). 3. Particular stars are identified with animals and hunters but no explanation is provided (Gogo, Tswanaa, Karanga, Bambara, Sapa, Kpelle, Hausa, Tuaregs, Spaniards, Italians, French, Australia aborigines, Mapun, Tundra Nenets, Koryaks, Lillooet, Puyallup and Nisqualmi, Gros Ventre, Cahuilla, Cupeño, Luiseño, Ute, Cocopa, Seri, Locono)

и множество голубей. Однако с «космической охотой» этот текст можно сопоставить лишь формально, он посвящен другой теме.

В Южной Азии сюжет космической охоты есть только в древней индоарийской традиции. Праджапати, принявший вид самца антилопы, был достигнут Рудрой, который стрелой или трезубцем снес ему голову за греховные намерения в отношении дочери. Миф этот читается в созвездиях, одно из которых (часть Ориона) носит название «Антилопа» (*mṛga*) или «Голова антилопы» (*mṛgaśiras*) [Васильков, Невелева 1987: 701]. В другом пересказе та же история выглядит следующим образом. Дакша устроил первое жертвоприношение, но не позвал Рудру. Оскорбленная этим жена Рудры Сати бросилась в костер. Взбешенный Рудра пронзил жертву стрелой. Жертва стала антилопой, устремилась на небо,

и теперь это созвездие Мригаширша (три звезды Пояса Ориона). Звезда Ардра (α Ориона, Бетельгейзе) — дикий охотник, который за нею гонится [Темкин, Эрман 1982, № 3: 18, 238]. В традициях дравидо- и мундаязычных народов Индии данный миф соответствий не имеет, но у хиндиязычного населения Северной Индии он сохранялся как минимум до конца XIX в. [Crooke 1895, № 517: 182]. Сюжет близок характерному для тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии и зафиксированному также у тибетцев. Во всех этих вариантах речь идет о трех маралах (точнее, маралухах), которые, сохраняя числительное «три» в номинации («Уч-муйгак» и т.п.) и соотношение с тремя звездами Пояса Ориона, порой фактически описываются как одно копытное животное. Сам древнеиндийский вариант посвящен не охоте, а другой теме, хотя звезда-охотник в нем все же есть. Определить конкретные истоки и проследить развитие индоарийского сюжета невозможно, но его опосредованная связь с тюрко-монгольскими версиями сомнений не вызывает.

Не вполне понятна ситуация с Европой. Древнейшая космогония значительной части этого региона стерта более поздней. Греческий источник описывает сюжет, согласно которому охотник-Орион с собакой-Сириусом преследуют зайца («Явления» Арата Солийского, писавшего в первой половине III в. до н.э. [Arat. Phaen. 326–343]). Этот сюжет, возможно, имеет переднеазиатские параллели. С той же темой допустимо связать сообщения ранних армянских источников. Согласно им, прародитель армян Хайк после смерти превратился в созвездие Ориона. Его собака или собаки тоже, возможно, имели звездные соответствия (Сириус, Гончие Псы?), хотя данные ненадежны. На рельефе из гробницы армянских Аршакидов в Ахце (IV в. н.э.) изображен воин с двумя собаками, поражающий копьем дикого кабана, что иногда считают иллюстрацией к мифу о Хайке-охотнике [Степанян 1971: 13].

Что касается греческого мифа о Каллисто, которая превратилась в медведицу и была перенесена на небо, то его связь с интересующим нас сюжетом более спорна, чем у мифа об Орионе. Существует много вариантов истории Каллисто, по одному из которых ее сын Аркас (Аркад), видя бросившуюся к нему медведицу, не узнал мать и пустил в нее стрелу. Зевс остановил стрелу,

поместив Каллисто на небо [Ovid., Met. 2, 420–538]. По другому варианту, Аркас выстрелил в медведицу, когда та зашла в храм [Псевдо-Эратосфен, Катастеризмы 1]. Сам Аркас отождествляется либо с Волопасом (или только с Арктуром), либо с Малой Медведицей [Allen 1899: 420]. Весьма возможно, что сюжет космической охоты повлиял на формирование этих повествований, однако охота как таковая в них не описывается. Авторы популярного обзора отмечают связь Большой Медведицы с сюжетом космической охоты в представлениях романских народов — испанцев, итальянцев, французов [Mongoe, Williamson 1987: 15], но ссылки на источники не приводят. Даже если это мнение на чем-то основано, подобные представления, скорее всего, восходят — через латинское посредство — все к тем же древнегреческим авторам.

В мифологии и фольклоре балтов, славян и германцев «космической охоты» нет. Европейские финно-угры могли быть с данным мотивом знакомы, хотя источники тоже весьма ограничены. С одной стороны, это известный благодаря все тому же Г.Н. Потанину марийский вариант, записанный им в дер. Бимы Елабугского уезда: Большая Медведица (Шордо-шюдыр, «лось-звезда») — это лось с четырьмя детенышами и охотник с собакой; «последние осуждены вечно кружиться по небу за то, что умертвили первых, т.е. молодых лосей с маткою (чего не следовало бы им делать)» [Потанин 1883: 713]. К теме может иметь косвенное отношение чувашский вариант, хотя ни лосей, ни медведей в нем нет: двое охотников с тремя собаками на паре лошадей замерзли в дороге, стали Большой Медведицей [Ашмарин 1984: 26]. Иная ситуация с калевальской традицией карелов и финнов. Тринадцатая руна «Калевалы» о преследовании Лемминкяйненем лося Хийси хорошо известна. Действие в ней разворачивается во вселенских масштабах, однако ни охотник, ни лось с астральными объектами не идентифицируются. В то же время речь идет о преследовании охотником лося, в том числе и на небе. Для обозначения неба использована лексема *kirjovuori*, т.е. гора или холм, испещренная выщербленными точками, крапинками, в данном случае звездами [Toivonen 1955: 198]¹. Синонимом служит лексема *kirjokansi* «орнаментированное (пестрое) покрывало», которое Фрог [Frog

¹ Я признателен за консультации Матею Горшичу.

1912: 230], основываясь на [Setälä 1932: 524–528], также переводит как «небосвод». Калевальская традиция с ее специфической метрикой консервативна, отражая представления многовековой давности, что легко объясняет отсутствие соответствий в народной космологии карелов и финнов, зафиксированной в источниках XVIII–XX вв. В любом случае как марийский образ, так и калевальская традиция в отношении сюжета космической охоты скорее продолжают сибирскую зону распространения данной мифологемы и к индоевропейской Европе отношения не имеют. Косвенно о сибирских связях свидетельствуют и сцены охоты на лося на карельских и сибирских петроглифах [Дэвлет, Дэвлет 2005: 124–134; Равдоникас 1936, табл. 22, 64, 65; 1938, табл. 5, 13, 47; Ernits 2010]. Их истолкование как изображений космической охоты гипотетично, хотя и не исключено.

Саамская традиция своеобразна, объединяя в одной сцене все основные созвездия, видимые на широте 70°. Сюжет зафиксирован у разных саамских групп [Харузин 1890: 148–149; Чарнолуский 1962: 80–81; Billson 1918: 180; Eelsalu 1993: 611–612; Lundmark 1982: 93–100]. Охотник (или один из охотников) отождествляется с Орионом, Большая Медведица (что необычно) мыслится луком, из которого охотник стреляет в убегающего лося или северного оленя — Кассиопею либо Тельца. Другие созвездия и звезды также упоминаются в разных версиях (Плеяды — кладовая, Персей — хвост оленя, Юпитер — лось, Венера — важенка и пр.). Нигде больше в Евразии нет соединения такого множества удаленных друг от друга астральных объектов в рамках единой сцены. Согласно тексту, записанному В.И. Немировичем-Данченко среди кольских саамов, по мере того как убегающий олень будет поражен двумя стрелами и затем убит, земля окажется уничтоженной, а светила упадут и погаснут. Детальная эсхатологическая картина подобного рода известна еще лишь в «Эдде» и в «Откровении Св. Иоанна», но вторичен ли по отношению к ним саамский вариант или же независим от них, судить невозможно.

Другой уникальный текст зафиксирован на границе Азии и Европы среди родственных лезгинам рутульцев. Крайняя правая звезда Пояса Ориона и соседняя с ней звезда меча — «козы»;

средняя звезда Пояса — «волк», левая — «собака»; волк гонится за козами, собака — за волком, не могут поймать [Булатова 2003: 222]. Образов, основанных на идентификации трех звезд Пояса Ориона с бегущими друг за другом дикими животными и собакой в Евразии больше нет, как нет их и в Новом Свете. Все параллели находятся в Африке, к которой пора перейти.

Этнографы и миссионеры не раз свидетельствовали об отсутствии у обитателей Африки южнее Сахары интереса к звездному небу [Dennett 1898: 7; Gottschling 1905: 382; Hollis 1909: 100; Jensen 1959: 329, 374; Junod 1927: 308; Laman 1962: 65; Lindblom 1920: 335; MacDonald 1891: 128; Spieth 1906: 557–558; Talbot 1932: 344; Tessmann 1923: 152; Werner 1912: 195]. Африканская космономия действительно небогата и включает только два широко распространенных образа: Плеяды как курица с цыплятами и Пояс Ориона как сцена охоты. Первый из них — недавнего азиатского происхождения, о чем еще пойдет речь. Относительно времени распространения второго делать категорические заключения трудно, но его евразийские истоки также вполне вероятны.

Часть даже опубликованных данных наверняка осталась мне неизвестной, но и существующие достаточны для того, чтобы примерно очертить ареал распространения образа и оценить степень сходства вариантов. Среди народов банту три звезды Пояса Ориона ассоциируются со сценой охоты у чокве (дичь, собака, охотник) [Vieira 2009: 559–560], конго (охотник, собака, пальмовая крыса) [Weeks 1914: 293], луба-касаи (дичь, собака, охотник) [Studstill 1984: 127–129], сонге (дичь, охотник, собака) [Studstill 1984: 130–131], гого (охотник, собака, кабан) [Nilsson 1920: 119–120], тсвана (звезды Пояса и Меча Ориона: три собаки, которые гонятся за тремя бородавочниками) [Clegg 1986: 35; Коекемоев 2007: 75], а в Западной Африке у сапа (носильщик, охотник, слон) [Schwab 1947: 413], бамбара (охотник, собака, антилопа) [Pâques 1964: 170], йоруба (дичь, собака, охотник) [Thomas 1919: 180] и хауса (собака, заяц, охотник) [Bargery 1934: 567, 747, 1141, 1197].

В Западной Африке есть также традиции, которые связывают Орион с сюжетом космической охоты, но не ограничиваются сопоставлением основных участников с Поясом Ориона. У темне

(Сьерра-Леоне) Орион стреляет в Плеяды — ту самую курицу с цыплятами [Hirschberg 1929: 326–327]. Оба созвездия прямо не названы, но определимы по описанию. У бамбара (юг Мали) Орион со своей собакой-Сириусом охотится на двух антилоп (Плеяды и Гиады) [Râques 1964: 166]. У кпелле (Либерия) четыре звезды образуют фигуру слона, а за ними стоит охотник [Westermann 1921: 515–516], но идентификация с созвездиями, к сожалению, невозможна. Наконец, в Сахаре у туарегов плато Ахагар Орион с собакой-Сириусом охотится на газелей (созвездие Зайца) [Basset 1910: 16].

Наконец, в Южной Африке у различных койсанских групп есть варианты, согласно которым звезды Пояса Ориона — это три зебры, а охотник — другой астральный объект (Альдебаран, Большое Магелланово Облако, Меч Ориона) [Marshall 1975: 453–454; Nilsson 1920: 120].

Несмотря на то что однозначно доказать производность африканских вариантов от евразийских невозможно, в пользу этой гипотезы существуют определенные доводы. Логика такова.

Близкое сходство вариантов «космической охоты» у народов Сибири и Северной Америки исключает их независимое появление и, соответственно, указывает на распространение сюжета в Евразии по меньшей мере в финальном палеолите. Между тем, хотя соответствующий *terminus ante quem* для африканских вариантов определить невозможно, во многих из них упоминается собака, которая южнее Сахары в палеолите появиться никак не могла. Как я уже писал [Березкин 2013а: 65], в сюжете «ложной вести», который объясняет происхождение смерти, собака фигурирует в пределах той же территории тропической Африки, что и коза с овцой. Последние были domestцированы в Передней Азии в VIII тыс. до н.э. [Byrd 2005: 240; Ducos 1993] и проникли южнее Сахары лишь в IV–II тыс. до н.э. [Lane et al. 2007: 78; Robbins 2006: 82; Smith 1992: 131]. Весьма вероятно, что и собака, относительно динамики распространения которой по континенту археологических данных мало, появилась в тропической Африке примерно синхронно с мелким рогатым скотом.

В этой связи нельзя не обратить внимание на идентификацию с собакой Сириуса у туарегов и бамбара (рис. 19). Если возмож-

ность повторного независимого появления «космической охоты» допустима, то вероятность повторного сопоставления одной из множества ярких звезд с одним из множества видов животных ничтожно мала. Между тем идентификация Сириуса с собакой характерна для многих традиций Западной Евразии, а также для некоторых североамериканских. В Евразии древние и средневековые источники подтверждают это относительно греков, латинян, скандинавов, армян, вавилонян, персов, индоариев и китайцев [Розенфельд 1962: 184–185, 190; Сыма Цянь 2004: 120, 127; Abeghyan 2012: 776–777; Allen 1899: 117–119, 123; Arat. Phaen. 326–343; Hom. II. XXII. 25–31; Hummel 1961: 356–361; Hyg. Fab. 130; Krappe 1930: 264–265; Theogn. I. 1039–1040; Ps.-Erat. Cataster. XXXIII, XLII], а источники Нового Времени и современные — относительно каталонцев (включая Мальорку), немцев, французов, словенцев, поляков, финнов, шведов, литовцев, коми, персов, тибетцев [Авілін 2015: 96–97; Никонов 1973: 380; Уляшев 2011: 57, 236; Amades 1930: 123, 125; Matičetov 1972: 60]. В Америке данные об отождествлении Сириуса с собакой есть для центральных юпик, чироки и сери [Nagar 1906: 362–363; Kroeber 1931: 12; Nelson 1899: 449]. Кроме того, македонцы, кашубы и пауни отождествляли Сириус с волком [Cenev 2014: 180–181; Gulgowski 1910: 25; Dorsey 1904b: 17–18]. Случайная ли это вариация или волк здесь предшествовал собаке, определить невозможно.

Античная традиция наверняка повлияла на отождествление Сириуса с собакой в европейском фольклоре, однако для Северной Европы такое влияние все же менее вероятно, чем для южной, а для тропической Африки, Китая и тем более Америки исключено. Скорее проникновение данного образа к югу от Сахары, равно как и появление там варианта «космической охоты», в котором упоминается собака охотника, произошло хоть и тысячелетия назад, но все же не в палеолите. Если источник влияния находился в Передней Азии, то рутульский вариант также с ним связан.

Койсанские варианты «космической охоты» имеют другое происхождение. Они локализованы настолько далеко от похожих на них центральноазиатских (о которых речь впереди), что спекуляции по поводу наличия или отсутствия исторических связей между теми и другими теряют смысл.

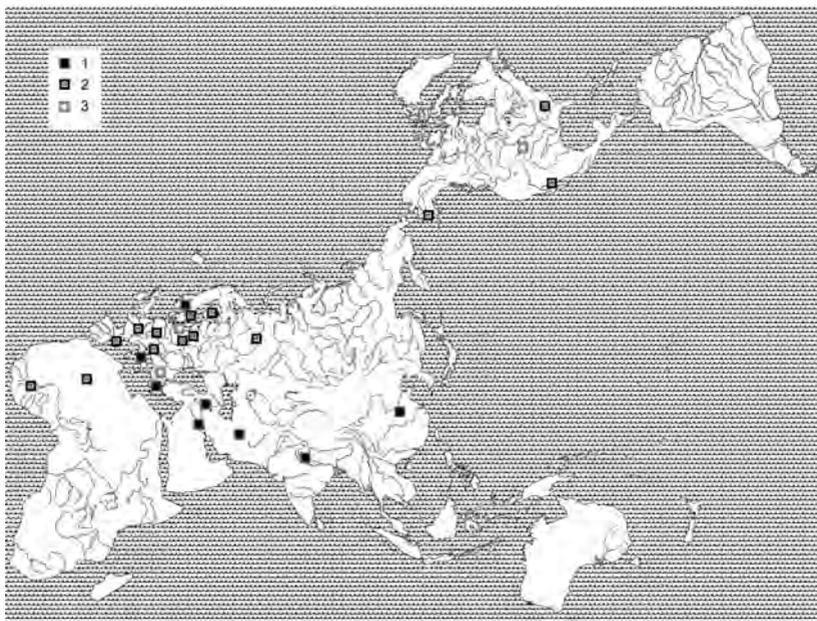


Рис. 19. 1. Сириус отождествляется с собакой в древних и средневековых источниках. 2. То же в источниках XVIII–XX вв. 3. Сириус отождествляется с волком

Fig. 19. 1. Sirius is associated with a dog in ancient and medieval sources. 2. The same, data after A.D. 1700. 3. Sirius is associated with a wolf

Обратимся к данным по Новому Свету.

Самое раннее проникновение людей в Америку, вероятно, связано с миграцией по ныне затопленному океанскому шельфу. Его результатом стал обширный комплекс фольклорно-мифологических мотивов, общих для Южной и частично Центральной и Северной Америки и Восточной и Юго-Восточной Азии, Океании и Австралии. По мере улучшения климатических условий в конце плейстоцена в миграционный поток оказались втянуты также группы людей, живших во внутриконтинентальных районах Евразии [Васильев и др. 354–388]. К числу мифологических сюжетов, с которыми эти люди должны были быть знакомы, относится миф о ныряльщике за землей, поскольку в Старом Свете

он известен только внутриконтинентальным, но не тихоокеанским группам. С этой же эпохой может быть связано и появление в Новом Свете некоторых вариантов сюжета космической охоты. Как всегда, категорически исключать возможность повторного независимого формирования фольклорных сюжетов и образов трудно, однако в пользу исторических связей южноамериканских вариантов с евразийскими говорит отсутствие сюжета в Восточной, Юго-Восточной Азии, Океании и Австралии. Это значит, что подобные повествования не возникали повсюду, где люди занимались охотой. В североамериканских традициях есть детальные совпадения с сибирскими, но к ним мы обратимся в следующей главе. Что касается южноамериканских вариантов, то детальных совпадений с евразийскими у них нет, однако отсутствие сюжета в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии заставляет и для южноамериканских повествований о «космической охоте» искать конечный источник где-то в Сибири.

В Мексике (кроме крайнего северо-запада, конкретно сери) и в Центральной Америке «космическая охота» неизвестна, а южноамериканские варианты от североамериканских далеки как территориально, так и по содержанию. В них не только не упоминается Большая Медведица (что естественно), но и Орион тоже не фигурирует. Идентификация охотников с определенными звездами в них вообще плохо прослеживается, а объектом охоты являются либо Плеяды, либо — что весьма необычно — Млечный Путь. В зависимости от этой идентификации южноамериканские мифы можно поделить на две группы. Первая характерна для Гвианы и Амазонии, а вторая — для Чако. В Андах и Восточной Бразилии сюжет космической охоты отсутствует.

Гвиано-амазонские варианты нередко предполагают ассоциацию Млечного Пути с тропой тапира. Подобный космоним — в связи с этим сюжетом или в другом контексте — зафиксирован для варрау, локоно, акаваи (возможно), каринья Гвианы, оямпи, сиона и секоя, напо, тупинамба, канамари, чакобо, бакайри, камаяюра, куйкуро, ботокудо и для различных групп гуарани [Стрельников 1930: 301; Brett 1880: 191–200; Cadogán 1968: 80; Carneiro 1989: 4–14; Carvalho 2002: 285–286; Chaves 1958: 143–145; Grenand 1982, № 17, 18: 148; Kelm 1972: 206; Magaña, Jara 1982:

117; Mercier 1979: 49–51; Münzel 1973: 187–190; Oberg 1953: 78–79; Reesink 1989: 123, 127; Roe 1982: 143; Roth 1915, № 205: 260; Roth 1915, № 211: 265–266; Steinen 1897: 324; Vickers 1989: 161–167; Villas Boas, Villas Boas 1973: 171–173; Wavrin 1979: 65–66]². Истории о том, как несколько братьев, которые ассоциируются с Плеядами, преследуют и убивают тапира, записаны у калинья [Jara, Magaña 1983: 125; Magaña 1983, № 1: 32], сиона и секоя [Vickers 1989: 161–167], напо (превращение в Плеяды предположительно) [Wavrin 1979: 65–66] и камаюра [Münzel 1973: 187–190; Villas Boas, Villas Boas 1973: 171–173]. Они могли быть известны также локоно [Roth 1915, № 205: 260] и бакайри [Steinen 1897: 324], но данные фрагментарны. Учитывая близкое сходство версий, записанных в Гвиане, Западной Амазонии и Южной Амазонии, аналогичные нарративы должны были быть известны и на промежуточной территории, однако сведений о фольклоре Центральной Амазонии мало, а для многих этнических групп, живших здесь ко времени появления европейцев, их нет вовсе.

Начнем с варианта, характерного для Чако (рис. 20.1). Индейцы, у которых записаны имеющие отношение к «космической охоте» повествования, говорят на языках матако (сами матако и чороте [Wilbert, Simoneau 1982a, № 1: 37; 1985, № 135: 254]), гуайкуру (тоба, пилага, мокови [Rivera de Bianchi 1973: 704; Wilbert, Simoneau 1982b, № 1–8: 25–49; 1988, № 5–11: 17–35; 1989, № 13–17, 19–23: 17–35, 37–41]) и луле-вилела (вилела [Wilbert, Simoneau 1988, № 5, 10: 17–19, 26]). Как от матако, так и от чороте сохранилось по одному тексту, причем у чороте речь идет лишь о том, как собаки охотников загнали пуму на небо, сами поднялись туда, после чего все они вернулись на землю, где пума и была убита. С астральными объектами никто из персонажей не ассоциируется. Что касается групп носителей языков гуайкуру, то у них «космическая охота» — один из самых популярных сюжетов. Вариант вилела, данных по которым мало, того же типа, что и у тоба.

Во всех вариантах рассказывается, как братья либо брат и сестра со своими собаками погнали нанду и оказались на небе. Нанду ассоциируется с Плеядами (у матако), но чаще с Млеч-

² Данные по ботокудо получены автором от индейца ботокудо Аилтона Кренака во время посещения им Санкт-Петербурга в октябре 2003 г.

ным Путем (у тоба, пилага, мокови и вилела). Упоминаются также Южный Крест и Угольные Мешки, однако во всех случаях это, по-видимому, лишь части гигантской фигуры нанду, пересекающей небо. Охотников и собак в имеющихся источниках с определенными астральными объектами сопоставить не всегда удается, но у тоба — по крайней мере в ряде случаев — это наиболее яркие звезды южного циркумполярного созвездия Кентавра [Wilbert, Simoneau 1982b, № 3, 8: 32–33, 47]. У вилела Млечный Путь есть скелет убитого нанду, а звезда у его головы (видимо, рядом с одним из Угольных Мешков) — две собаки, вцепившиеся ему в шею. Что касается Плеяд, то в традициях индейцев области Чако герои мифов могут превращаться в этот астральный объект, но с мотивом небесной охоты такие тексты не связаны.

На варианты индейцев Чако похожи записанные в Патагонии, очевидно, среди теуэльче. Согласно этим последним, Млечный Путь отмечает дорогу одного или нескольких охотников, которые преследуют нанду. Южный Крест — ноги нанду, Пояс Ориона — брошенные бола, Магеллановы Облака — кучки собранных перьев нанду [Müller 1867: 256]. Данных по фольклору индейцев, обитавших между северной Аргентиной и Патагонией, практически нет, но вполне вероятно, что сходные повествования о «космической охоте» были знакомы и другим обитателям степных и полупустынных территорий в пределах Южного Конуса.

Гигантское созвездие нанду, охватывающее не только Млечный Путь, но и некоторые яркие звезды, напоминает суперсозвездие в традициях северных атапасков. К этой теме мы вернемся позже. Что касается отождествления участников «космической охоты» с Плеядами в мифах индейцев Амазонии и Гвианы, то такой вариант обнаруживает немногочисленные параллели в американской Арктике и на севере Евразии. У нганасанов Плеяды-охотники ловят сетями души умерших людей и убитых оленей [Попов 1984: 48]. У тундровых ненцев (точная локализация записей в источнике не указана) название для Плеяд в некоторых случаях означает «ляжку дикого оленя делят» [Адаев 2015: 211–212]. У северных ханты Плеяды — это охотник, гнавший по небу шестиногого лося [Лукина 2010: 222]. У инувиатов северной Аляски и у нетсилик Плеяды-охотники преследуют медведя

[Gibbon 1964: 245; Rasmussen 1931: 211, 263, 385; Spencer 1959: 258]. При этом у эскимосов более распространено отождествление Плеяд не с охотниками, а с медведем, которого окружили собаки. Частичная параллель есть еще у западных саамов: согласно одной из интерпретаций Плеяд, речь идет о старухе, преследующей со своими собаками лося [Porsanger 2005: 26–27].

Если сюжет космической охоты не возник в Южной Америке самостоятельно и притом дважды (что не слишком вероятно), он должен был попасть туда с двумя разными группами людей, чье наследие в области космоимии если и сохранилось за пределами континента, то в американской и евразийской Арктике.

Связь представления о Млечном Пути как о страусе нанду с сюжетом космической охоты может быть вторичной. Помимо индейцев Чако, Млечный Путь в виде фигуры гигантского нанду представляли гуарани на территории Парагвая и сопредельных районов южной Бразилии [Lehmann-Nitsche 1935: 549; Müller 1934: 453–454], равно как и индейцы семьи *же* (апинайе, апаниекра, рамкокамекра) на Бразильском нагорье [Lowie 1946: 515; Nimuendaju 1946: 233–234] (рис. 20.2). При этом как у мбыа-гуарани, так и у рамкокамекра с небесным страусом связаны эсхатологические ожидания — в конце времен он погубит людей. У боливийских чиригуано, родственных гуарани, также существовало представление о небесном нанду. По данным Э. Норденшельда, близкая к Южному Кресту часть Млечного Пути есть «дорога нанду», сам Южный Крест — «голова нанду», α и β Кентавра — «шея» [Nilsson 1920: 118].

Можно полагать, что представление о Млечном Пути и соседних с ним звездах как о гигантском нанду, характерное для Чако и Восточной Бразилии (фольклорных мотивов с подобным ареальным распределением много), в Чако в определенный момент слился с сюжетом охоты, что и привело к сочетанию образов и эпизодов, которое за пределами Парагвая и Северной Аргентины больше нигде не встречается.

В Южной Америке есть другой специфический для этого континента образ Млечного Пути — «тропа тапира» (рис. 20.3). Он встречается в контексте сюжета небесной охоты либо преследования животными друг друга (локоно, каринья, сиона и секоя, кана-

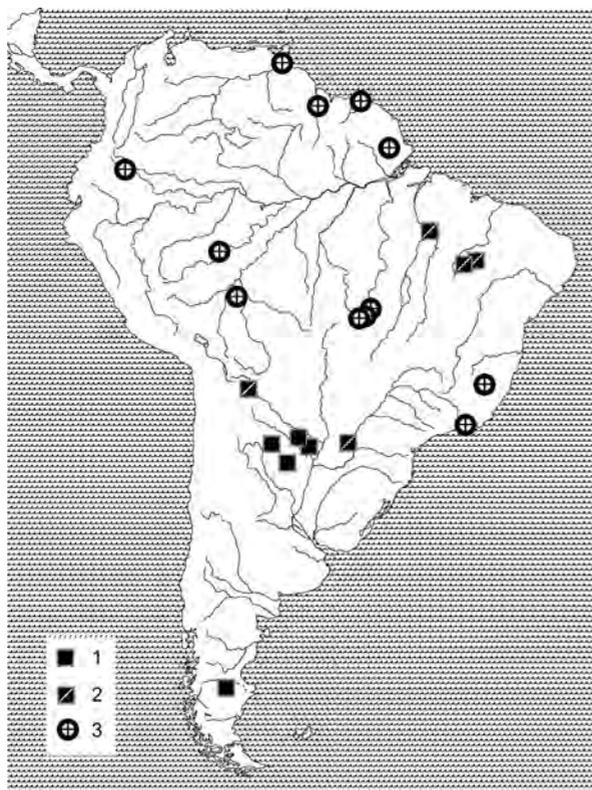


Рис. 20. 1. Представление о Млечном Пути как о гигантском страусе-нанду или о тропе, по которой бежит нанду, в связи с сюжетом космической охоты. 2. Представление о Млечном Пути как о гигантском страусе-нанду вне сюжета охоты. 3. Представление о Млечном Пути как о тропе тапира

Fig. 20. The Milky Way is a giant rhea or a path along which the rhea runs, the story is related to “the cosmic hunt”. 2. The Milky Way is associated with a rhea in another context. 3. The Milky Way is the path of a tapir

мари, камаюра, куйкуро, тупинамба, ботокудо [Cadogán 1968: 80; Carneiro 1989: 4–14; Carvalho 2002: 282–286; Chaves 1958: 143–145; Magaña, Jara 1982: 117; Mercier 1979: 49–51; Münzel 1973: 187–190; Reesink 1989: 123, 127; Roth 1915, № 205: 260; Vickers 1989: 161–167; Villas Boas, Villas Boas 1973: 171–173; Wavrin 1979:

65–66]³, а также как отдельный космоним (варрау, оямпи, чакобо, бакайри [Grenand 1982, № 17, 18: 148; Kelm 1972: 206; Oberg 1953: 78–79; Roe 1982: 143; Steinen 1897: 324]). В последних случаях вполне вероятно, что соответствующий сюжет просто остался незаписанным. У гуарани «тропа тапира» [Стрельников 1930: 301; Cadogán 1968: 80] известна наряду с «гигантским нанду». У чиригуано также есть созвездие «Тапир» [Nilsson 1920: 118], хотя Млечный Путь, как только что было сказано, назывался «Тропою нанду». Чиригуано начала XX в. представляли собой смешанную группу, возникшую в результате переселения в Восточную Боливию проникших до этого в Чако гуарани, которые ассимилировали местных араваков чане. Если учесть, что Южный Крест чиригуано мыслили в качестве головы нанду, первоначальный вариант мог быть «Тропа нанду», а «Тапир» был воспринят именно от араваков. «Тропа тапира» и «Нанду» принадлежат к разным культурным общностям. Первый образ тяготеет к Амазонии и Гвиане, а второй — к Чако и Бразильскому нагорью (рис. 20). Данные этнографии, лингвистики и археологии указывают на глубокие различия между этими регионами, скорее всего, унаследованными от эпохи первоначального заселения Нового Света.

Наши предположения относительно происхождения темы космической охоты можно суммировать следующим образом. Соответствующие мотивы впервые появились в континентальной Евразии и связаны они были, скорее всего, с Орионом и Плеядами. Оттуда «космическая охота» проникла, с одной стороны, в Африку южнее Сахары, а с другой — в Новый Свет. Варианты, оказавшиеся в Новом Свете раньше других и сохранившиеся в Южной Америке, если и имеют параллели, то в Арктике, тогда как аналогия африканским вариантам отмечена на Кавказе. Важнейший (хотя и не решающий) довод против независимого появления «космической охоты» на разных континентах — ее отсутствие в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии.

³ Данные по ботокудо получены автором от уже упомянутого Айлтона Кре-нака.

ГЛАВА 3. КОСМОНИМИЯ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ И СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Обращаясь к сравнению североевразийских и североамериканских космонимий, мы вступаем на более твердую почву, нежели в случае с интерпретацией объектов ночного неба в южных областях обоих полушарий. Для большинства традиций не только Сибири и тем более Европы, но и Северной Америки есть хоть какие-то, а в ряде случаев весьма обильные данные, в то время как для двух третей индонезийских и трети южноамериканских традиций данных нет вовсе, а для Меланезии мы вообще располагаем лишь обрывками информации.

Почти десять лет назад я попытался проследить распространение нескольких космонимов, которые могли, как казалось, быть характерной особенностью картины мира финно-угорских, но при этом не самодийских народов [Березкин 2009; Berezkin 2010]. Речь шла о представлении о Плеядах как о сите (точнее, сите для зерна, ибо чукотско-корякский образ Плеяд как сита для промывания рыбьей икры прямого отношения к западноевразийским фактам может и не иметь), представлении о Млечном Пути как о дороге перелетных птиц и об интерпретации лунных пятен как девочки или молодой женщины с ведрами для воды в руках. С тех пор ареалы распространения данных космонимов удалось уточнить, но к существенной переоценке сделанных выводов это не привело. Ниже мы рассмотрим более широкий набор космонимов, характерных для традиций Северного полушария в Старом и в Новом Свете. Материал структурирован не по объектам ночного неба, а по направлению трансконтинентальных связей и тем самым по эпохам, на которые анализ номинации данных объектов может пролить дополнительный свет.

Пояс Ориона — трое копытных

В предыдущей главе было упомянуто сходство в интерпретации созвездия Ориона в индуистской традиции и у народов Цент-

ральной Азии и Южной Сибири, а также койсанские параллели для данного варианта. В Азии представление о трех звездах Пояса Ориона как о трех копытных животных, в которых стреляет находящийся поодаль от них охотник, характерны почти исключительно для монголов и тюрков. Однако корреляция эта неполная. Подобные представления не зафиксированы у тюрков циркумпагонтийского региона, Поволжья, Урала, Кавказа, Средней Азии (кроме киргизов), Восточного Туркестана, Западной и Восточной Сибири, а также у большинства казахов, кроме самых восточных. Данный образ отсутствует и на периферии распространения монгольских народов, т.е. его нет у дагуров и монголов Внутренней Монголии и Ганьсу. Среди тюркских групп он зафиксирован у тарбагатайских казахов, киргизов, алтайцев, телеутов, теленгитов, шорцев, хакасов, тувинцев и тофаларов [Алексеев и др. 2010, № 1: 43; Брудный, Эшмамбетов 1981: 350; Бутанаев 1975: 236–238; Гарф, Кучияк 1978: 179–181; Дыренкова 1940, № 53: 283; Дьяконова 1976: 285; Катанов 1891: 51; Никифоров 1915: 251; Потанин 1883, № 38а, 38б, 38г, 39д, 38н: 204–206; 1972: 54; Рассадин 1996, № 2: 9–10; Суразаков 1982: 127–128, 134], а среди монголоязычных — у халха-монголов, ойратов (дюрбютов и хухунорских олётгов) и всех бурят [Жамбалова 2000: 283; Потанин 1883, № 1, 38е, 38ж, 38л: 137, 205–206; 1893: 326–328; Хангалов 1960, № 10: 16; Шаракшинова 1980: 57–58]. Космоним «Три маралухи» для обозначения Пояса Ориона есть у калмыков [Басаев 2004: 10]. Не вполне ясно, записан ли у них соответствующий нарратив, но у предков калмыков, как и у всех ойратов, таковой, несомненно, был. Тюрко-монгольские варианты описаны и проанализированы С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 1980]. В Тибете сюжет в сходной трактовке приурочен к событиям из жизни средневекового поэта-мистика Миларепы [Окладников 1950: 300].

Таким образом, в Азии рассматриваемый вариант космической охоты распространен в пределах компактного ареала, к северу от которого «космическая охота» представлена совершенно другими текстами, основанными на интерпретации не Ориона, а Большой Медведицы, тогда как к югу, востоку и западу данная тема не представлена вовсе. Сходная ситуация характерна и для Северной Америки к западу от континентального водораздела.

Вариант, аналогичный азиатскому тюрко-монгольскому, занимает здесь крайнее южное положение, а к северу в пределах северо-западного побережья и Колумбийского плато распространены варианты, основанные на интерпретации Большой Медведицы. Эти две области, южная и северная, отделены друг от друга территорией в пределах севера Калифорнии и юга Плато, где сюжет космической охоты неизвестен.

Вариант, основанный на интерпретации звезд Пояса Ориона, в Америке записан у сарси, гравантр и вичита на Великих Равнинах [Dorsey 1904a, № 1: 26; Dzana-gu 1921, № 40: 49; Kroeber 1908: 280], кауилья, купенью и луизенью на юге Калифорнии [Drucker 1937: 26; Hooper 1920: 362], северных и южных пайют и чемеуэви Большого Бассейна [Curtis 1976(15): 147–148; Fowler 1995: 147–150; Gifford 1940, № 2266: 60; Lowie 1924, № 12: 232–234], у явапай, мохаве, марикопа, кокопа, килива, диегенью, сери, западных апачей, мескалери и липан на Большом Юго-Западе [Drucker 1937: 26; Gifford 1931: 67–68; 1933a: 381–382, 413–414; 1940, № 2266: 60, 155; Kroeber 1931: 12; Meigs 1939: 69–78; Mixco 1985: 342–343; Spier 1933: 146–147]. Для юте и кокопа [Gifford 1933b: 286; 1940: 60] данные минимальны («Пояс Ориона — горный баран»), и если наличие сюжета у кокопа вероятно, поскольку он известен всем соседним юмязычным группам, то в отношении юте вопрос менее ясен. Среди нумязычных групп сюжет несомненно зафиксирован у пайют и чемеуэви. Что же касается северных и западных шошони, то в их фольклоре есть тексты, которые сюжетно близки соответствующим повествованиям северных пайют, но звезды в них не упоминаются [Fowler 1995: 151]. Поскольку мифологические представления нумязычных индейцев Большого Бассейна довольно сходны, наличие оставшихся незаписанными версий с превращением в звезды для северных и западных шошони все же возможно.

В отличие от азиатских традиций, в Америке в половине случаев Пояс Ориона интерпретируется как одно животное, а не три. Это касается южных атапасков (западные апачи, мескалери, липан), юто-ацтеков ветви така (кауилья, купенью, луизенью), значительной части хока (диегенью, юте, мохаве, кокопа, сери), а также юте.

Сильным доводом в пользу исторической связи между азиатскими и североамериканскими традициями служит интерпретация одной из звезд в качестве стрелы (пули), выпущенной стрелком и прошедшей сквозь тело животного. В Азии эта подробность есть у казахов, алтайцев, телеутов, теленгитов, шорцев, тувинцев (возможно), тофаларов, балаганских и аларских бурят, а также в древнеиндийской традиции, а в Америке — у юто-ацтеков Южной Калифорнии, чемеуэви, южных пайют (по-видимому), явапай, мохаве, марикопы, диегеньо и западных апачей. У кауилья, купеньо и луизеньо об этом прямо не говорится, но информация об их текстах вообще предельно скупа, так что по аналогии с соседними традициями наличие данной детали вероятно. Сходный мотив есть и в Африке, однако в койсанских текстах подчеркивается, что стрела (у бушменов это Меч Ориона) до животных не долетела, а в азиатских и американских — что она настигла цель.

Большинство вариантов «космической охоты», основанных на истолковании звезд Пояса Ориона, записано от Южной Калифорнии до юга Великих Равнин, а два (гровантр и сарси) — на севере Равнин. Варианты «космической охоты», основанные на интерпретации Ориона или Большой Медведицы, в одних и тех же традициях никогда не встречаются (рис. 21.1–3).

Заслуживает внимания еще одна закономерность. Мотив космической охоты, основанный на интерпретации Ориона, не сочетается также и с мотивом «олениха и медведица» — одним из наиболее типичных для запада США и юга Британской Колумбии (рис. 21.4–5). Исключение составляют лишь северные пайют. В повествованиях на данный сюжет говорится о двух женщинах (оленихе и медведице, черной медведице и гризли), одна из которых убивает другую, а дети убитой ей мстят и спасаются бегством. Существует корреляция между основной областью бытования мотива «олениха и медведица» на западе Северной Америки и распространением западной традиции черешковых наконечников, появляющейся на рубеже плейстоцена и голоцена [Beck, Jones 2010; Fiedel 2014]. В Северной Азии сюжет, близкий «оленихе и медведице», характерен для Западной Сибири [Васильев и др. 2015: 416], т.е. для ареала, где обычны повествования, отождествляющие преследуемого охотниками зверя с Большой

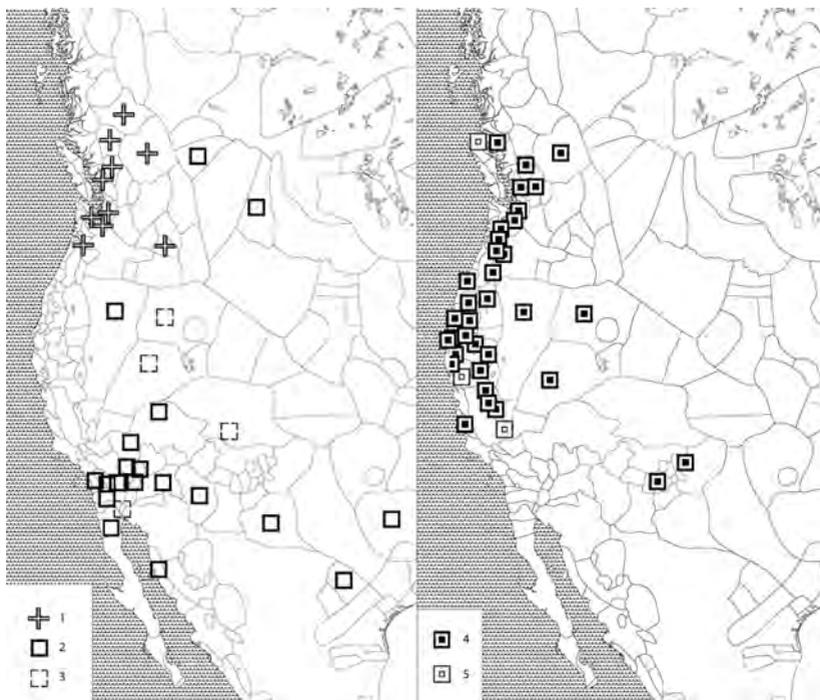


Рис. 21. 1. Мотив космической охоты, основанный на отождествлении животного или животных с Большой Медведицей. 2. Мотив космической охоты, основанный на отождествлении животного или животных с Поясом Ориона. 3. То же — фрагментарные данные. 4. Распространение повествований, основанных на мотиве «олениха и медведица» на западе Северной Америки. 5. То же — частично сходные варианты

Fig. 21. 1. The cosmic hunt, animal or animals are the Big Dipper. 2. The cosmic hunt, animal or animals are the Belt of Orion. 3. As in (2), fragmentary data. 4. “Deer and bear” stories in Western North America. 5. As in (4), partly related versions

Медведицей. Повествований на сюжет космической охоты, основанных на отождествлении животных со звездами Ориона, в Западной Сибири как раз нет, они характерны для юга Сибири и для Монголии. Все это позволяет предполагать, что разные варианты «космической охоты» были принесены в Новый Свет разными азиатскими группами.

Большая Медведица: охотники и добыча

Обратимся к повествованиям, в которых зверь, преследуемый охотниками, отождествляется с Большой Медведицей. Они распространены в основном в пределах лесной зоны Северной Америки и Сибири, причем каждый из нескольких вариантов представлен на своей территории. Некоторые локализованы очень узко, либо источники не позволяют определить детали повествования, однако относительно двух вариантов данных достаточно много.

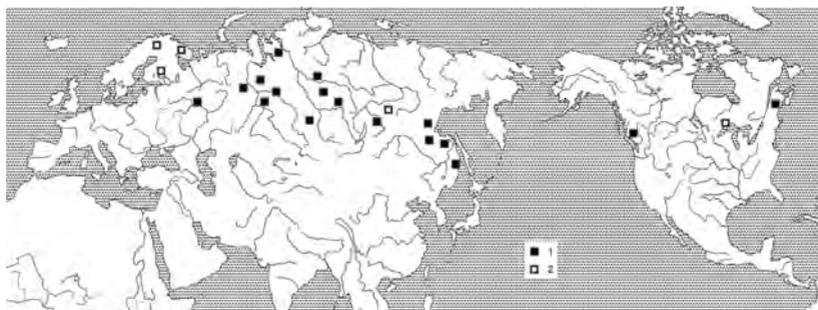


Рис. 22. Повествования о «космической охоте», в которых зверя преследует один охотник, а объект преследования отождествляется с Большой Медведицей. 2. То же, но объект преследования — иное циркумполярное созвездие либо не определен

Fig. 22. “The cosmic hunt”, one hunter pursues his game, the game is associated with the Big Dipper. 2. The same but the game is associated with another circumpolar constellation or there is no identification with particular stars

Согласно первому, зверя преследует только один охотник, а сам зверь отождествляется с Большой Медведицей (рис. 22). Трудно сказать, имеют ли отношение к данному варианту саамские тексты, к которым мы уже обращались и в которых зверя обозначают несколько циркумполярных и зодиакальных созвездий. В калевальской традиции участники погони с конкретными небесными объектами вообще не отождествляются. Еще один сомнительный вариант связан с оджибва (брат Южной звезды виден далеко на севере охотящимся на медведя) [Nagar 1900: 97].

В Сибири нет ясности с якутскими данными: объект охоты не определен, а район записи (Олёкма) известен лишь для одного из двух текстов [Эргис 1974: 135]. В тунгусских вариантах (различные группы эвенков, негидальцы и орочи) лося преследует великан Мани (Манги, Маин), иногда ассоциируемый с медведем, также Чангит и Чакиптылан [Аврорин, Лебедева 1966, № 44: 192; Анисимов 1959: 12–15; Арсеньев 1995(3): 179; Василевич 1959: 163; Мазин 1984: 9–10; Ошаров 1936а: 13; 1936б: 282; Хасанова, Певнов 2003, № 8: 57, 153–154]. В Западной Сибири у манси, ханты (на Тромъегане и Иртыше), лесных и тундровых ненцев имена персонажей различны [Лукина 1990, № 8, 110: 67–69; 297; Окладников 1950: 299; Потанин 1893: 385; Ромбандеева 2005, № 43: 305–307; Семенов 1994: 115; Третьяков 1871: 415; Munkácsi 1908: 251–253; 1995: 112–116]. В Америке этот вариант редок, ареально не обособлен и содержит также мотивы, более характерные для иных версий. Помимо упомянутого текста оджибва, две другие записи сделаны у чилкотин [Farrand 1900, № 14: 30] и пенобскот [Speck 1935b: 19]. Первый текст связан с атапасским представлением о «суперсозвездии» (о чем ниже), а второй объясняет, почему осенью листья на деревьях краснеют, а зимой на землю падает снег (это кровь и жир убитого медведя).

Отсутствие явно выраженных американских параллелей позволяет отнести распространение данного варианта «космической охоты» к голоцену. О том же свидетельствуют два мотива, с которыми мотив охоты в соответствующих текстах бывает сцеплен.

Первый — это представление о Млечном Пути как о лыжном следе, который оставил охотник (рис. 23). Подобная интерпретация, в том числе и вне связи с темой охоты, зафиксирована у коми [Грибова 2013: 13; Потанин 1883: 942], а дальше в Сибири и на северо-западе Северной Америки, у чулымских тюрков, лесных ненцев, манси, северных и тромъеганских ханты, энцев, северных селькупов, кетов, якутов (вероятно, всех групп), видимо, всех эвенков, негидальцев, орочей, удэгейцев, нанайцев, ульчей, уильта, эскимосов острова Св. Лаврентия, центральных юпик, ингалик, тлинкитов, внутренних тлинкитов и талтан [Анисимов 1959: 15; Анучин 1914: 7; Арсеньев 1995: 179; Березницкий 1999,

№ 17: 150; 2003, № 3: 80–81; Варламова 2002: 33; Василевич 1934: 207; 1959: 162–163; Гоголев 1983: 27; Дзевенис 1961: 84–85; Долгих 1961: 15–27; 1986: 55; Дульзон 1972, № 85: 103–104; Лопатин 1922: 331; Лукина 1990, № 8, 110: 66–69, 297; 2004, № 3.32, 5.2: 86, 98; Мазин 1984: 10; Маргаритов 1888: 28–29; Ошаров 1936а: 13; Пежемский 1936, № 2: 273–275; Подмаскин 1991, № 15: 124; 2013: 39; Прокофьева 1976: 198; Ромбандеева 2005, № 43: 305–307; Санги 1989: 246–248; Семенов 1994: 115; Симонова 2008: 179; Смоляк 1991: 21; Толоконский 1914, № 110: 87–88; Тучкова 2004: 170; Хасанова, Певнов 2003, № 8: 57, 153–154; Штернберг 1933: 426, 501; Эргис 1974: 135; Amos, Amos 2003: 310; De Laguna 1972: 875–879; Jacobson 1984: 359; Krenov 1951: 194; MacDonald 1998: 91; McClelland 2007, № 171a, 171b: 753–764; Napolskikh 1992: 8; Nelson 1899: 449; Osgood 1959: 104; Siikala 2008: 5; Swanton 1909, № 31, 96, 97: 102, 296–298; Teit 1919, № 6: 229; Tennant, Bitar 1981: 179–181; Vanstone 1978: 61]¹.

Второй мотив — представление о многоногом копытном животном (рис. 24). В вариантах, записанных у лесных ненцев, ханты и манси, лось, которого гонит небесный охотник, имеет шесть или восемь ног. Охотник отрубает ему лишние ноги, и с тех пор лоси на земле четырехногие. Вне связи с «космической охотой» мотив многоногого копытного животного распространен по всей Северной Евразии, но в Америку почти не заходит (см. рис. 21 внизу). Параллели есть только у инувиатов Северной Аляски и у эскимосов Западной Гренландии, но там, как и у чукчей, а также в одном из ненецких повествований [Богораз 1939: 37; Пушкарева, Хомич 2001, № 4: 177–219], речь идет либо о многоногом белом медведе, либо (в Гренландии) о чудовище неопределенного облика [Burkher 1989: 3–7; Grønnow 2009: 197; Hall 1975, № PM102: 325; Jenness 1954: 9; Smelcer 1992: 61–62; Spencer 1959, № 171: 425–426]. Что касается евразийских данных, то они отражены в древних и средневековых письменных памятниках (индийских,

¹ Не указывая места и обстоятельств записи, В.Д. Бондалетов называет «лыжный след» в качестве одного из русских обозначений Млечного Пути [Бондалетов 1983: 207]. Речь, видимо, идет об Архангельской области, где космонимы «лыжня», «зырянская лыжня» самими информантами воспринимаются как недавно заимствованные от коми [Рут 2003].



Рис. 23. Млечный Путь — лыжный след.

1. В контексте «космической охоты». 2. В другом контексте

Fig. 23. The Milky Way is a ski trek. 1. In “the cosmic hunt” stories.

2. In another context

китайских и скандинавских) [Бонгард-Левин, Грантовский 2001: 108–112; Младшая Эдда 1970: 23, 40; Яншина 1977: 43, 101], в материалах иконографии (Готланд, Фракия) [Петрухин 2010: 134; Andrén 2013: 849–950, fig. 52.1; Strömbäck 1956: 219, fig. 1] и в фольклорных записях XIX–XX вв. В частности, есть данные по тибетцам Цинхяя, кашмирцам, украинцам, ногайцам, карачаевцам, персам, башкирам, чувашам, казахам, хакасам, челканцам, алтайцам, шорцам, бурятам, халха-монголам, монголам Ордоса, дюрбютам, дагурам, лесным и тундровым ненцам, ханты, манси, якутам, сымским и ербогаченским эвенкам, эвенам, орочам, юкагирам, марковцам и азиатским эскимосам [Аврорин, Лебедева 1978: 28, 35; Алиева 1994, № 53, 123: 396–399, 555–558; Бараг 1987, № 3: 32–33; Василевич 1936, № 45: 55–58; Гоголев и др. 1975: 54; Дугаров 1990: 282–291; Дыренкова 1940, № 15: 237–251; Жукова, Чернецов 1994: 19; Иванова 2009: 79; Кандаракова 1988: 44–72; Карьялайнен 1996: 22; Козлов 1956: 191–193; Кулемзин 2000: 81, 238–243; Лукина 1990, № 8, 110: 67–69, 297; Михайлов 1962: 155–157; Надршина 1985, № 2: 9–10; Николаева и др. 1989(2), № 34: 3–5; Ногай 1979, № 20: 106–109; Окладников 1950:

299; Османов 1987: 109–124; Пежемский 1936, № 2: 273–275; Потанин 1883: 348–350, 737; 1893: 152–156, 385; 1916, № 59: 181–186; 1972, № 1: 104–116; Пушкарева, Хомич 2001, № 1: 89–109; Роббек 1986: 80; 2005: 212–213; Роббек, Дудкин 1978: 157; Садалова 2002, № 20: 173–201; Санжеев 1931, № 7: 96–98; Семенов 1994: 115; Сидельников 1971(1): 7–33; Сказки Верховины 1970: 203–206; Солдатова 2008, № 11: 115–116; Стамболиев 1896, № 10: 76–88; Трояков 1995: 15–17; Хаккарайнен 2000; Халганов 1960, № 129: 362–364; Эйзин 1993: 64–77; Эргис 1974: 226; Barkalaja 2001: 148–149; Bender, Su Huana 1984: 69–82; Bogoras 1918, № 10: 65–67; Dirr 1922, № 59: 219–236; Kajihama 2004, № 25: 103–108; Kannisto 1951, № 7: 22–24; Knowles 1888: 1–7].

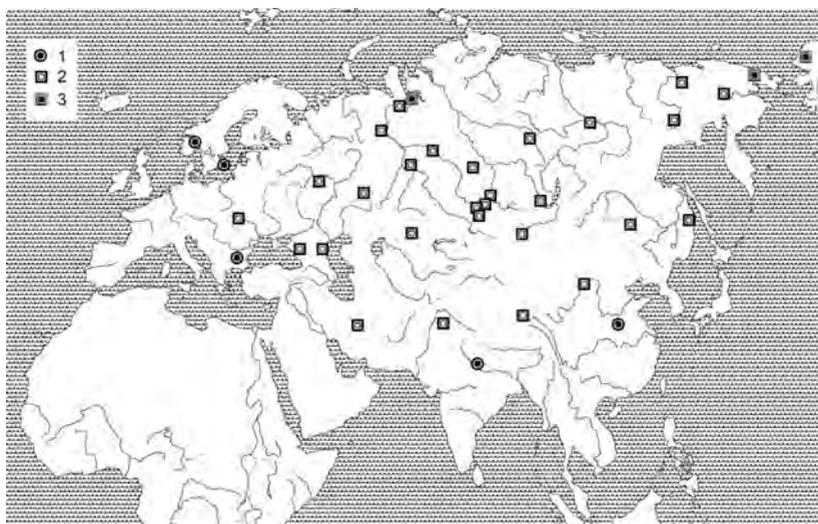


Рис. 24. Многоногий зверь. 1. Многоногий копытный зверь в ранних письменных и иконографических памятниках. 2. То же в фольклорных материалах XIX–XX вв. 3. Многоногий белый медведь. В Гренландии (не на карте) — чудовище неопределенного облика

Fig. 24. An animal with many legs. 1. Ungulate animal with six or more legs in early written and iconographic sources. 2. The same in folklore materials after A.D. 1800. 3. Polar bear with many legs. In Greenland (not on the map) it is a monstrous creature not described in detail

Оба сопряженных мотива («Млечный Путь как лыжный след» и «многоногий зверь»), равно как и сам образ одинокого охотника, преследующего зверя по небу, демонстрируют на удивление сходное распределение. Они чуть-чуть заходят в Америку, но большей частью зафиксированы в пределах Евразии. Это является доводом в пользу распространения данных мотивов лишь в голоцене, т.е. после того, как заселение Нового Света в основном завершилось.

Второй вариант «космической охоты» из числа основанных на интерпретации звезд Большой Медведицы и представленных в Сибири и Северной Америке, содержит настолько специфические подробности, что гипотеза о наличии азиатского прототипа для американских версий по сути безальтернативна. Я уже подробно рассматривал эти материалы [Березкин 2008], но, учитывая их важность для доказательства древних сибирско-американских связей, обращаюсь к ним еще раз. Не учтенный мною ранее эвенкий текст также вносит определенные коррективы в интерпретацию.

В Сибири наиболее характерные тексты варианта с тремя охотниками локализованы в пределах ареала, который можно назвать циркуменисейским (рис. 25). Распространение версий не коррелирует с языковой принадлежностью тех этнических групп, у которых они записаны. В Сибири есть фольклорные сюжеты, зафиксированные в разных концах этого обширного региона [Березкин 2006а], однако фольклор и мифология каждого ареала относительно однородны. В данном случае с сюжетом знакомы ханты, но не манси, селькупы, но не ненцы, западные, но не байкальские эвенки, хакасы, но не другие тюрки Южной Сибири. Отсутствие корреляции с языковой принадлежностью логично объяснить тем, что носители современных языков унаследовали данный сюжет от древнего субстратного населения. Принимая во внимание американские параллели, в Сибири сюжет должен был появиться раньше разделения уральской и алтайской семей на составляющие их ветви и тем более до выделения финно-угров, тунгусов и тюрков. Наличие мотива у кетов также не вносит ясности, учитывая эвенкую и тем более сэлишские, алгонкинские и ирокезские параллели.

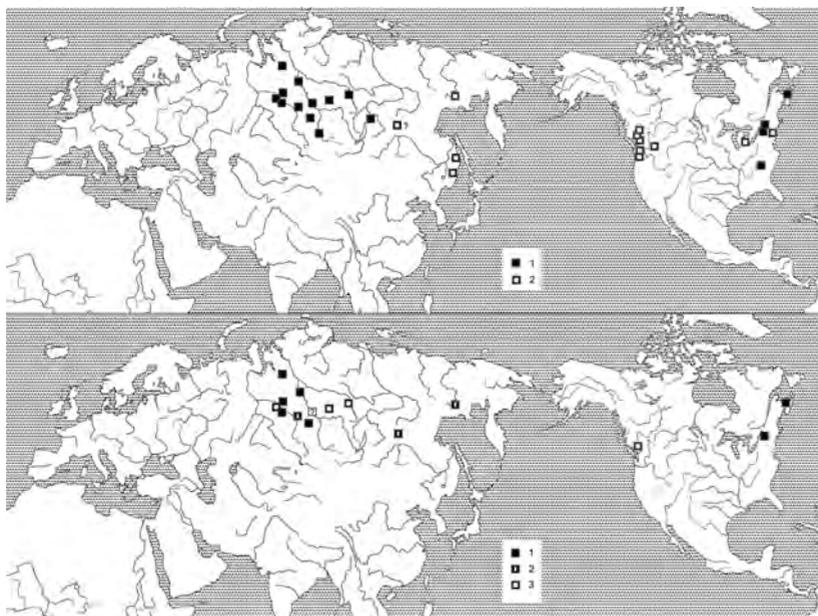


Рис. 25. Представления о Большой Медведице как о трех охотниках и преследуемом животном. Вверху: 1. Звезды ручки ковша — три охотника, сам ковш — лось или медведь. Второй охотник (звезда Мицар) несет котелок, в котором собирается варить мясо (звездочка Алькор). 2. То же, но Алькор-котелок не упоминается. Внизу: звезды — ручки ковша Большой Медведицы — три охотника, преследующих лося или медведя, причем каждый охотник отличается характером (один хвастлив, другой тороплив и т. п.), этнической принадлежностью (в Сибири), или это небольшие птицы разных видов (в Америке). 1. Отличается характером и этнической (видовой) принадлежностью. 2. Только этнической (видовой) принадлежностью. 3. Только характером

Fig. 25. The Big Dipper is three hunters and a game animal. Above. 1. The stars of the handle are three hunters, the stars of the ladle are an elk or a bear. The second hunter (Mizar) carries a pot (Alcor) to cook the meat. 2. The same but Alcor is not mentioned. Below. The stars of the handle are three hunters who pursue an elk or a bear, every hunter is described in a particular manner (one is boastful, another is in a hurry, etc.) and belongs to a particular ethnic group (in Siberia) or is associated with a small bird or particular species (in America). 1. Hunters differ in their character and ethnic affiliation (or are associated with different birds). 2. Ethnic (species) affiliation only. 3. Hunters' personality only

Начнем с тех текстов, которые записаны у ханты на Тромъегане, Вахе и Васюгане [Лукина 1990, № 8, 9: 67–69; Потанин 1883: 778; Сенкевич-Гудкова 1949: 157], северных селькупов [Алексеевко 1974: 221; Прокофьева 1961: 64–65; 1976: 198], южных селькупов [Ковтун, Марочкин 2014: 105; Тучкова 2002: 95–96; Тучкова, Вагнер-Надь 2015, № 45–47: 194–197], кетов [Алексеевко 1976: 84–85; 2001, № 10: 64–65; Donner 1933: 82] и хакасов [Катанов 1907, № 181: 273–274]. Вот резюме наиболее подробных.

Ханты. Тунгус, остяк и самоед решили убить лося. Самоед хотел жарить мясо на вертеле, тунгус — есть сырым, остяк — вареным. В начале погони остяк вернулся за котелком, обогнал самоеда. Тунгус стал просить духов, чтобы лоси отныне жили в его земле. Он уже был готов ударить лося пальмой, но остяк успел поразить зверя стрелой, разрушив чары тунгуса. Поэтому лоси водятся в земле остяков. Четыре звезды ковша Большой Медведицы — ноги лося. Первая звезда хвоста — тунгус, далее остяк, отклонившийся, стреляя, вправо, рядом с ним котелок. Последняя звезда — самоед. Три звезды впереди ковша — стрела. Если Лось идет быстрее других созвездий, весна ранняя, много рыбы и зверя [Потанин 1883: 778].

Все данные относятся к носителям восточнохантыйских диалектов. В частности, Г.Н. Потанин пересказал текст, записанный Н.П. Григоровским (1830–1883), который работал с васюганскими ханты. По южным (ныне исчезнувшим) ханты материала мало, но с сюжетом они, очевидно, были знакомы. В фольклоре же носителей северных диалектов соответствующий вариант «космической охоты», по-видимому, отсутствовал.

Северные селькупы. Юрак (т.е. ненец), селькуп и тунгус встретили лося (ковш Большой Медведицы). Селькуп и тунгус были вооружены луками, юрак — копьем. Перед тем как стрелять, селькуп побежал за котелком. В его отсутствие тунгус ранил лося. Селькуп вернулся, добил животное. В варианте, где действуют селькуп, кет и юрак, первые двое — дружественная пара против юрака [Прокофьева 1961: 64–65; 1976: 198].

Южные селькупы. Пересказы сюжета многочисленны, но неизменно кратки. Ни в одном из них участники охоты не сопоставляются с представителями разных этнических групп. Это трикстер и герой Идя (Итте), его тесть и зять, в некоторых вариантах — черт. Но аналог мотиву котелка у второго охотника, видимо, есть. Согласно варианту с верхней Кети, у последней звезды «как будто котомочка» [Тучкова, Вагнер-Надь 2015, № 46: 195]. То, что «котомочка» находится у «последней звезды», а не у второй, может быть случайной ошибкой, весьма обычной в сообщениях информантов о звездном небе. Кетский вариант К. Доннера, в котором при сохранении основных подробностей речь идет не о Большой Медведице, а вообще о Плеядах (см. ниже), служит примером.

Кеты. 1. Кет, селькуп и эвенк преследовали лося. Селькуп, затем кет обогнали эвенка, но кет вернулся за забытым котелком и отстал. Эвенк отказался стрелять, сказал, что палкой убьет. Селькуп промахнулся, кет ранил лося в лопатку. Все оказались на небе. Четыре звезды ковша Большой Медведицы — ноги лося, из них левая передняя (подбитая) несколько отодвинута в сторону, три звезды впереди — нос и уши сохатого. Ручка ковша — селькуп, кет, эвенк (последний). Звездочка (Алькор) возле средней звезды — котелок кета. Шесть звезд (из них три за границами нашего созвездия Большой Медведицы) — стрелы селькупа и кета. Малая Медведица — также лось, охота на которого случилась раньше [Алексеевко 1976: 84–85]. 2. Кет, русский, эвенк и селькуп погнались лося. Там, где остановились поесть, оставили котел. Кет спохватился и вернулся за ним, стал догонять товарищей. Селькуп шел теперь впереди, но кет успел выстрелить первым, селькуп выстрелил, когда лось уже повалился. Охотники не заметили, как оказались на небе [Алексеевко 2001, № 10: 64–65].

Записи этого сюжета, сделанные Е.А. Алексеевко, локализованы в районе между устьями Нижней и Подкаменной Тунгуски. В пользу того, что сюжет был известен также и сымским кетам (югам), свидетельствуют полевые материалы 2009 г. А.И. Давлетшина и Е.Н. Дувакина, хотя все подробности к этому времени

уже были утрачены («Большая Медведица — люди сохатого гоняют»). В самой полной публикации югских текстов космоимических сюжетов, к сожалению, нет [Werner 1997]. Откуда в точности происходит версия К. Доннера, в которой, как было сказано, Большая Медведица ошибочно заменена на Плеяды, не вполне ясно, но поскольку в ней упоминается ненец, речь, вероятно, идет о северных районах. В этой версии говорится, что, «как и у остяков-самоедов», звезды Плеяд показывают четыре ноги лося, а рядом тунгус, которому убить лося не удалось, затем убивший лося енисейский остяк (т.е. кет) и, наконец, юрак (т.е. ненец), который выстрелил в лося, но промахнулся [Donner 1933: 82]. В пользу северной локализации — сравнение с версией «остяков-самоедов». Поскольку у южных селькупов участники не сопоставлены с представителями разных этнических групп, то запись, очевидно, сделана среди северных кетов, которые сравниваются с северными селькупками.

Текст ербогаченских эвенков (верховья Нижней Тунгуски) уникален тем, что в нем сплавлены два разных варианта «космической охоты» — о великане Мангы-Дёромго (Орион), который преследует Большую Медведицу и оставил лыжный след — Млечный Путь, и о трех охотниках, различающихся характером и отождествляемых со звездами рукоятки ковша Большой Медведицы. Последний из них — хвостун, второй — торопливый, а первого нет, точнее таковым оказывается сам великан — он и убивает лосиху стрелой, обозначенной тремя звездами между Орионом и Большой Медведицей [Пежемский 1936, № 2: 273–275]. Это лишь часть рассказа о Мангы-Дёромго, который мы не станем сейчас приводить целиком.

Эвенки Подкаменной Тунгуски. Три охотника собрались на промысел. Хвостун утверждал, что всегда идет первым на лося. Второй охотник должен был нести котел и варить мясо, третий, самый маленький, говорил, что слаб и пойдет позади. Когда они увидели лося, хвостун, испугавшись, побежал позади остальных, котлоносец посредине, а впереди оказался самый маленький охотник. Так они и гонятся до сих пор за небесным лосем. Четыре звезды — лось, три — охотники [Василевич 1936: 162–163].

На западноэвенкийские, кетские, селькупские и хантыйские тексты похож и один из хакасских вариантов «космической охоты», при том что остальные относятся к южносибирско-центральноазиатскому варианту сюжета.

Хакасы. Большая Медведица — Четтыген. Сзади всех — три брата, перед ними — две собаки, впереди собак — две маралухи. Средний брат несет на голове котел варить мясо (звездочка под шестую звездой) [Катанов 1907, № 181: 273–274].

Эвены. Эвен, эвенк и юкагир (либо чукча, *hэк*) решили узнать, кто из них сильнее, быстрее и выносливее. Они договорились, что тот, кто добудет самого крупного и быстрого зверя и принесет домой неразделанного, будет считаться самым сильным, быстрым и выносливым охотником в среднем мире. Все трое погнались за неизвестным зверем. Куда он наступал ногой, появлялось озеро (поэтому в тундре много озер), где проходили на лыжах охотники, появлялись речки, а там, где они бежали, — большая река. Охотники не заметили, как оказались в верхнем мире. Там Хэвэк превратил лося, трех охотников и собаку в звезды за то, что они без позволения Хэвэка поднялись в верхний мир. Четыре звезды Большой Медведицы — четыре ноги лося. Около них недалеко друг от друга застыли превратившиеся в звезды охотники, а недалеко от этих семи звезд есть еще одна часто мигающая Полярная звезда [Кейметинов 2000: 125–127].

Поскольку Полярную звезду трудно назвать «часто мигающей», речь вполне может идти об Алькоре. В пользу этого и упоминание собаки, которая тоже стала звездой. Если для циркуменсейского ареала типично отождествление Алькора с котелком, то в Приморье и на Сахалине Алькор есть как раз собака. В вариантах удэгейцев и орочей четыре звезды ковша — это амбар на сваях, к которому подкрадывается медведь. За медведем следуют двое братьев-охотников — это ручка ковша. Маленькая звездочка (безусловно, Алькор) — собака охотников [Березницкий 2003: 80]. Об идентификации Алькора с собакой имеются данные относительно сахалинских уильта [Миссонова 2013: 197], этот же

образ есть в удэгейском повествовании, не связанном с сюжетом охоты [Подмаскин, Киреева 2010: 142–147]. Однако наиболее близким эвенскому является вариант эвенков-орочонов, записанный А.И. Мазиным в 1980 г. где-то на Верхней Олёкме.

Эвенки-орочоны. Эвенк, юкагир и чукча заспорили, кто из них лучший охотник. Они отыскиали лося и погнались за ним. Зверь побежал по небу. Первым за ним бежал эвенк, вторым — юкагир, третьим — чукча. Взбежав на небо, они превратились в звезды. Ковш Большой Медведицы из четырех звезд — лось, первая звезда ручки ковша — эвенк, вторая — юкагир, третья — чукча. Звезда из созвездия Гончих Псов, расположенная около последней звезды ручки ковша — это собака эвенка, отставшая от охотников [Мазин 1984: 10].

Данный текст содержит подробности, которые есть еще только в эвенском, и, что самое главное, ни с юкагирами, ни тем более с чукчами жители Амурской области контактировать, естественно, не могли. Наиболее вероятно, что рассказчик, сам ли или через посредников, заимствовал рассказ от эвенов, но узнать, как именно это произошло, сейчас уже невозможно.

Несмотря на то что дальневосточные варианты отличаются от циркуменисейских, у них с ними все же много общего. В регионе Берингоморья ничего подобного нет, а в Америке параллели с сибирскими текстами начинаются лишь на юге Британской Колумбии, причем сюжетно самые близкие аналогии представлены на востоке Канады и в США (рис. 25.1–2).

Наиболее подробный текст дошел от микмак — атлантических алгонкинов [Hagar 1900: 93–97].

Микмак. Чикади стал преследовать проснувшуюся весной медведицу (ковш Большой Медведицы) и позвал на помощь еще шестерых охотников-птиц. Те проследили, чтобы Чикади не забыл взять с собой котелок варить мясо. Этот котелок (Алькор) был для собравшихся столь важен, что двое охотников, опасаясь, как бы Чикади не сбился с пути, заняли место один впереди, а другой позади него. Всю весну и осень охотники гнали зверя.

В начале осени сперва две Со́вы, затем Голубая Со́йка и Голубь потеряли след (эти персонажи — звезды из созвездия Волопаса, которые в это время скрываются за горизонтом). Малиновка, Чикади и Канадская Со́йка продолжали погоню. В середине осени охотник-Малиновка поразил медведицу стрелой и бросился поедать ее жир. Измазавшись кровью, он взлетел на клен и стал чистить перья, но красное пятнышко на грудке осталось. Брызги крови окрасили осенние листья. Когда Чикади и Малиновка стали варить в котле мясо, подошел Канадская Со́йка, который намеренно не спешил, рассчитав явиться к дележу добычи. Мясом с ним поделились, но лентяев с тех пор зовут «пришедшими в последний момент».

Наибольшее число общих деталей миф микмак демонстрирует с вариантом, записанным среди сенека — ирокезов запада штата Нью-Йорк [Curtin 2001: 503–504; Curtin, Hewitt 1918, № 54: 276–277].

Сенека. За медведем отправились шестеро охотников. Один сказался больным и четверо других потащили его на носилках. Шагнувший позади всех нес котелок. Выследив медведя, охотники пустились в погоню, бросив носилки с товарищем. Мнимый больной, сохранивший свежие силы, в последний момент обогнал остальных и убил медведя. Охотники не заметили, как оказались на небе. Человек с котелком — это Мицар с Алькором, медведь — правая нижняя звезда ковша (здесь текст отступает от большинства вариантов, согласно которым все четыре звезды ковша обозначают медведя). Каждую осень на дубовые листья капает медвежья кровь и жир. Люди с тех пор говорят о «лентяе, убившем медведя».

Есть также менее подробный североирокезский текст без точной племенной атрибуции, в котором Алькор фигурирует в качестве котелка [Smith 1883: 81]. На преследовавших медведя охотников напали каменные великаны. Три человека спаслись и вместе с медведем оказались на небе. У первого в руках лук, у второго — котелок, третий подбирает хворост. Стрелы охотников настигают медведя осенью, кровь окрашивает листву.

Интересующий нас сюжет зафиксирован также у южных ирокезов чироки, причем в нескольких вариантах, из которых один особенно близок североирокезскому [Nagar 1906: 357].

Чироки. Четыре звезды ковша Большой Медведицы — это медведь, три звезды рукоятки — охотники. Средний несет котелок варить мясо. Из берлоги (Северная Корона?) медведь вылезает весной. Охотники гонят его по небу летом и убивают в августе. В это время падает медвяная роса — медвежий жир, вытапливаемый над костром.

Определить, кого именно, ирокезов или алгонкинов, можно с бóльшим основанием считать первоначальными носителями данного сюжета на востоке Северной Америки, сложно — любой вариант решения легко раскритиковать.

Микмак — географически наиболее удаленная группа восточных алгонкинов, не контактировавшая с ирокезами в период после появления европейцев. Ранее такие контакты, однако, были возможны в районе залива Св. Лаврентия, по южному берегу которого ирокезы расселились далеко на северо-восток от своей основной территории вокруг Онтарио и Эри. В эпоху общеирокезского единства языковые предки алгонкинов еще, вероятно, жили далеко на западе на Колумбийском плато [Березкин 2010; Васильев и др. 2016: 411–426; Berezkin 2010: 265–269], а проникновение алгонкинов в приатлантические районы вообще вряд ли произошло ранее рубежа нашей эры [Foster 1996: 99]. Распад протоирокезского языка произошел примерно 4000 лет назад [Campbell 1997: 150]. И поскольку Алькор-котелок был известен как южным, так и северным ирокезам, именно ирокезов следует в таком случае считать первоначальными обладателями данного варианта мифа на американском северо-востоке. Вместе с тем данных о фольклоре и даже о языках индейцев, живших в период ранних европейских контактов на территории между чироки и северными ирокезами, у нас просто нет. Даже если это были группы, близкие по языку не ирокезам, а катамба или тутело (семья сиу-катамба), они тоже могли быть знакомы с мифом о небесных охотниках на медведя и, соответственно, могли стать передатчиками этого сюжета от атлантических алгонкинов к чироки в лю-

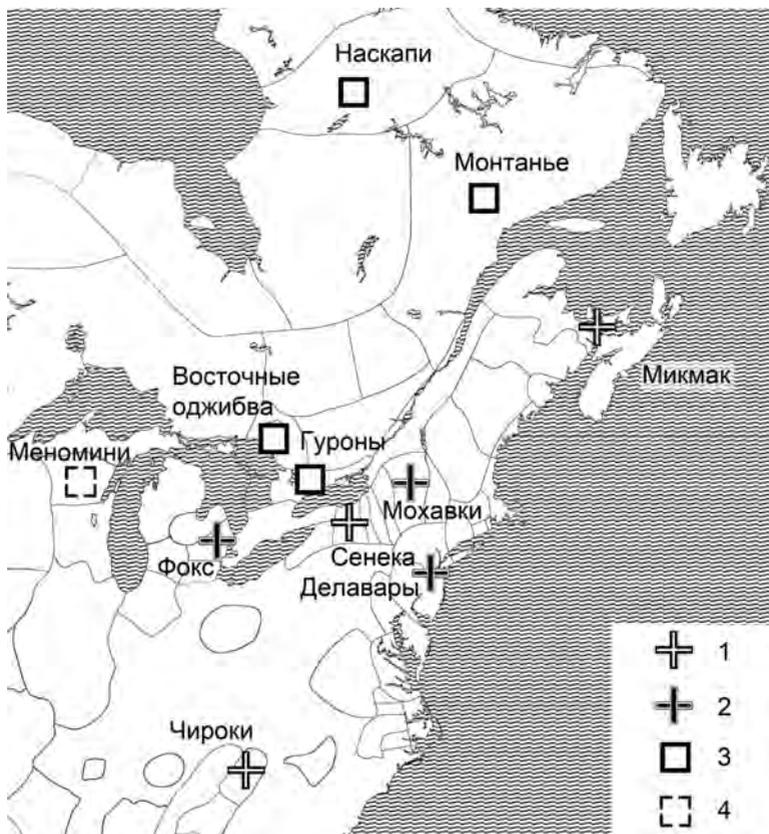


Рис. 26. Представления о Большой Медведице на северо-востоке Северной Америки. 1. Три охотника и медведь, Алькор — котелок. 2. Три охотника и медведь, Алькор — собака. 3. Куница-рыболов (*Martes pennati*) или лесной сурок (*Marmota monax*), Алькор — попавшая в хвост стрела. 4. Куница-рыболов с перебитым стрелой хвостом, но ассоциируется с Полярной звездой (в другом тексте — с Большой Медведицей, но про Алькор данных нет)

Fig. 26. Big Dipper in the North American Northeast. 1. Big Dipper is three hunters and a bear, Alcor is a pot. 2. The same, Alcor is a dog. 3. Big Dipper is a fisher (*Martes pennati*) or a woodchuck (*Marmota monax*), Alcor is an arrow that hit its tail. 4. A fisher with a tail broken by an arrow is associated with Polaris (in another context it is associated with the Big Dipper but there is no data about Alcor)

бое время после появления протоалгонкинского языка на востоке США. Языки каких семей были распространены в этом регионе 10 или хотя бы 5 тыс. л.н., мы вряд ли когда-либо определим.

Текст микмак интересен не только тем, что расширяет географию мотива «Алькор — котелок». Включенные в него, равно как и в миф сенека, характеристики отдельных охотников делают еще очевиднее сходство между сибирскими и американскими вариантами мифа. В ирокезско-алгонкинских и в приенисейских версиях описываются особенности поведения отдельных охотников, отождествляемых с разными видами небольших птиц (у микмак) или с людьми разных национальностей (в Сибири). Во всех текстах, дошедших в подробном изложении, рассказывается о том, как один из охотников ленится, другой спешит или хвастается, третий отстает и т.п. Идентификация участников с людьми разных национальностей есть также в эвенском и ороchonском текстах, хотя о том, что кто-то из них спешит, и тому подобные подробности в существующих кратких версиях не упоминаются.

Однако как на востоке, так и на западе Северной Америки есть и варианты «космической охоты», которые больше похожи на дальневосточные, чем на циркуменисейские (рис. 27). В них Алькор отождествляется не с котелком, а с собакой. В Британской Колумбии и Вашингтоне они записаны у сэлишей и васко — одной из индейских групп низовьев реки Колумбия, говоривших на языке верхних чинук. Некоторые сообщения не содержат необходимых деталей, но, учитывая общее сходство мифологии береговых сэлишей и сэлишей бассейна р. Фрейзер (томпсон, лиллуэт и шусвап), можно уверенно предполагать повсеместное отождествление здесь Алькора с собакой охотников.

Лиллуэт. Четыре звезды ковша Большой Медведицы — это медведь. Три звезды ручки ковша — охотники, звездочка рядом с одним из них — собака [Elliott 1931: 180].

Томпсон. Большая Медведица — «Гризли», три звезды ручки ковша — три преследующих медведя охотника. Первый из них храбр и быстроног, вот-вот догонит зверя, второй шел медленнее, рядом с ним собака — маленькая звездочка, третий труслив, боится приблизиться к медведю [Teit 1900: 341–342].

Шусвап. Братья погнали медведя-гризли на небо. Младший превратил их самих, их собаку и медведя в созвездие Большой

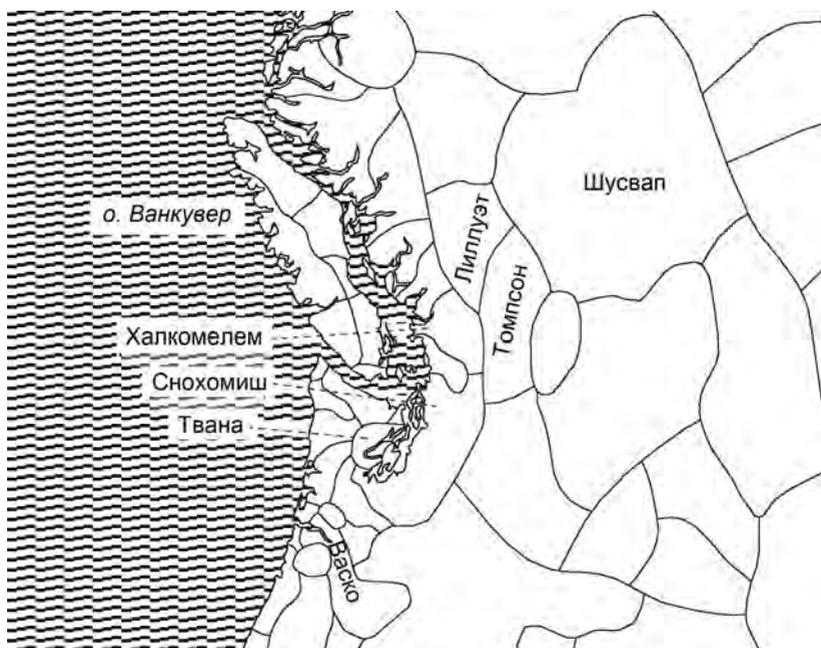


Рис. 27. Этнические группы Колумбийского плато и сопредельной части тихоокеанского побережья, у которых в сюжете космической охоты Алькор отождествляется с собакой

Fig. 27. Ethnic groups of the Columbian Plateau and the adjacent part of the Northwest Coast that associate Alcor with a dog in “the cosmic hunt” myth

Медведицы. «Все шусвап и томпсон рассказывают истории о превращении охотников и медведя в созвездие Большой Медведицы» [Teit 1917, № 3: 16].

Халкомелем. Лось, преследуемый охотником и собакой, превращается в Большую Медведицу [Voas 1916, № 61: 604].

Снохомиш. Небо было низко, люди решают оттолкнуть его шестью вверх. Три охотника, гнавших лосей там, где небо и земля сходятся, остались на небе. Охотники — это ручка ковша Большой Медведицы, тусклая звездочка — собака, ковш — четыре лося [Clark 1953: 148–149].

Твана. Большая Медведица есть группа лосей, идущих по петляющей горной тропе. Звездочка рядом с последней звездой ручки ковша — собака-преследователь [Elmendorf 1960: 537].

Васко. Пятеро братьев-Волков рассказывают живущему с ними вместе Койоту, что видели на небе двух гризли. Койот пускает в небо стрелы, делает из них лестницу, вместе с Волками поднимается по ней. Решает, что гризли и Волки вместе красиво выглядят, оставляет их на небе, спускается, разломав лестницу. Три старших Волка — ручка ковша Большой Медведицы, самый старший — средняя звезда, за ней маленькая — его собака. Двое младших Волков — часть ковша ближе к ручке, два гризли — противоположная часть ковша [Clark 1953: 153–155; Hines 1996, № 5: 32–35].

Особого внимания заслуживает вариант элишей томпсон. В нем, как и в циркуменисейских вариантах, а также у ирокезов и микмак, каждый из охотников отличается поведением — торопится, отстает, боится и пр. Со своей стороны, среди вариантов мифа, известных на востоке Северной Америки, есть и такие, в которых Алькор отождествляется не с котелком, а с собакой. Они записаны как у ирокезов, так и у алгонкинов, в данном случае у делаваров (ленапе) и фокс.

Мохавки (восток штата Нью-Йорк). Три брата с собакой погнались медведя. Осенью, когда в зверя вонзаются стрелы, кровь животного окрашивает кленовые листья. Медведь забирается на гору, оттуда на небо, становится четырьмя звездами ковша Большой Медведицы. Охотники — три звезды ручки ковша, рядом с ними собака [Rustige 1988: 32–34].

Делавары (юго-восток штата Нью-Йорк). Три охотника с собакой (Алькор) преследуют медведя, оказываются на небе. Фигура медведя — четыре звезды ковша Большой Медведицы [Gibbon 1972: 243].

Фокс (юго-восток штата Мичиган). Три брата преследуют медведя, оказываются на небе. Осенью они убивают зверя, кладут тушу на ветки дуба и сумаха и разделяют ее, поэтому листва этих деревьев краснеет от крови. Куски тела медведя — различные звезды зимнего неба, медведь — ковш Большой Медведицы, охотники — ручка ковша, звездочка рядом с одним из них — их собака [Jones 1907, № 4: 71–75].

На Великих Равнинах, разделяющих Колумбийское плато и историко-культурную область Среднего Запада и атлантического побережья, сюжет небесной охоты вообще не представлен, но интерпретация Алькора в качестве собаки известна. В Евразии этот мотив также используется как в сюжете космической охоты, так и вне его (рис. 28 в центре).

В Европе «Алькор-собака» есть у басков, румын, болгар, украинцев (Гуцульщина, Галиция, Харьковская губерния) и марийцев [Авілін 2015: 76; Бонов 1976: 22–24; Головацкий 1860: 38; Ковачев 1914: 24; Костомаров 1847: 54–55; Младенова 2006: 78, 239; Потанин 1883: 713; 1899: 414; Kabakova 1998, № 23: 36–38; Serquand 1875: 245], а на Дальнем Востоке, как уже говорилось, у эвенов, эвенков-орочонов, удэгейцев, орочей и уильта. Баскский текст записан во французской Басконии. В Северной Америке на Великих Равнинах мотив собаки-Алькора есть у сарси, кроу и пауни [Dzana-gu 1921, № 39: 48–49; Lankford 2007: 154; Lowie 1918: 205–211, 126; McCleary 1997: 69–72; Simms 1904: 181–182]. В болгарских источниках прямо об идентификации собаки с Алькором не говорится, но из контекста это все же следует. Варианты из ареала Плато и алгонкинско-ирокезские были только что пересказаны.

Все европейские варианты, кроме марийского, далеки от сибирских не только территориально, но и сюжетно, ибо в них Большая Медведица мыслится в качестве повозки. Однако такое истолкование могло появиться не раньше эпохи бронзы. Наиболее вероятный образ Большой Медведицы в период до III–II тыс. до н.э. — это семеро мужчин. Прежде чем закончить с сюжетом космической охоты, обратимся к этому образу — тогда станут лучше понятны различия в космологии североамериканского запада и востока, с одной стороны, и Великих Равнин — с другой.

Наличие на северо-востоке двух альтернативных истолкований Алькора (котелок и собака) при только одном варианте (собака) в регионе Плато и юга Северо-Западного Побережья, равно как и различия в ареальном распространении соответствующих вариантов в Сибири (енисейская и дальневосточная зоны), является доводом в пользу различий в этнической принадлежности и исходной локализации носителей данных мотивов в Старом

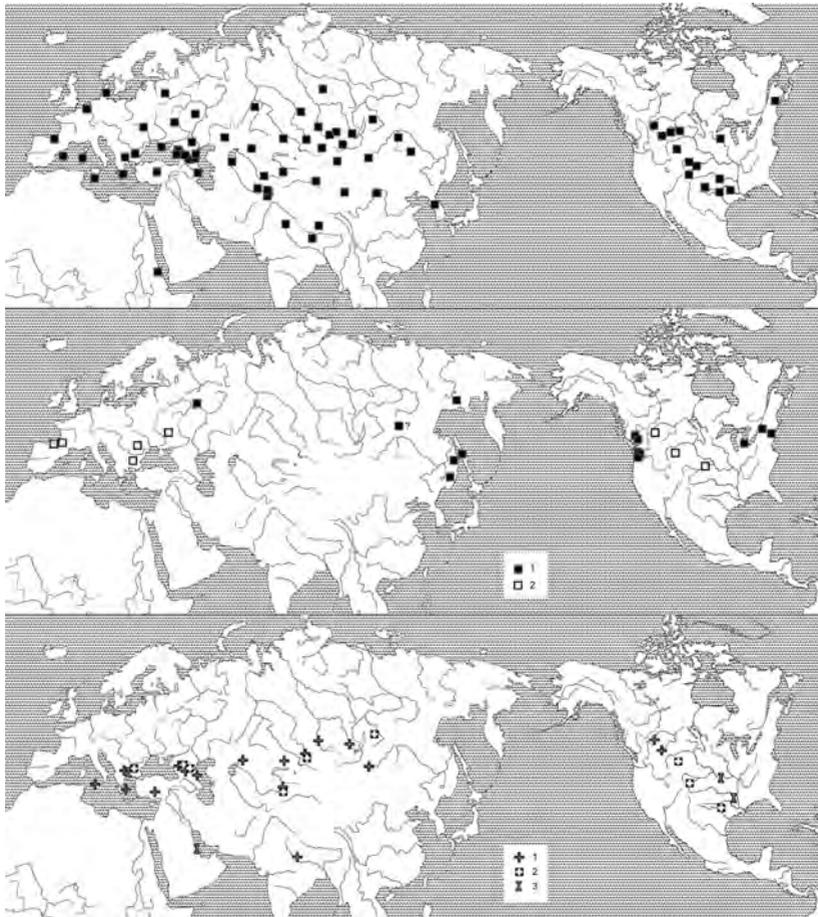


Рис. 28. Вверху: Большая Медведица — семеро мужских персонажей. В центре: отождествление Алькора с собакой. 1. В контексте сюжета космической охоты. 2. В других сюжетах. Внизу: отождествление Алькора с младшим членом сообщества. 1. Девушка. 2. Мальчик, юноша, пленник. 3. Маленький ребенок

Fig. 28. Above. Alcor is associated with a dog. 1. In “the cosmic hunt”. 2. In another context. Below. Alcor is associated with a member of a social group who is young or has a low status. 1. A girl. 2. A boy, a youth, a prisoner. 3. A baby

Свете. Вместе с тем, учитывая сходство прочих деталей всех текстов, разводить эти комплексы совсем далеко вряд ли стоит.

Большая Медведица: семеро братьев. Алькор

О распространении в Евразии и в Новом Свете представлений о Большой Медведице как о семи взрослых мужчинах уже говорилось в первой главе. Напомним, что в Старом Свете соответствующая информация есть о тигре [Littmann 1910, № 46: 61–63], каталонцах (Мальорка) [Amades 1930: 295], мальтийцах, сардинцах и итальянцах [Volpati 1933a: 461], фламандцах [Gundel 1922: 113], датчанах [Потанин 1899: 566–567], болгарах [Младенова 2005: 80], македонцах [Ценев 2004: 76, 81–83], греках [Младенова 2005: 80, 86], русских (Новгородская и Курская губернии, Пензенская область) [Бондалетов 1983: 204; Потанин 1883: 714; Святский 1913: 176], украинцах (Хмельницкая область) [Joаниді 1978: 41], крымских татарах [Потанин 1883: 711], калмыках [Очинова 1991: 193], кумыках и ногайцах [Гамзатов, Далгат 1991: 305; Потанин 1883: 711; Халидова 2012, № 29: 51]², адыгах и кабардинцах [Коков 1980b: 171; Меретуков 1980: 173; Потанин 1883: 714], абхазах и абазинах [Тугов 2003: 343–352; Хварцкия 1994: 60], осетинах [Миллер 1882: 300; Чибиров 2008: 87], ингушах и чеченцах [Алироев 1976: 224–225; Грен 1897: 12; У. Далгат 1972: 337; 2004: 157–159; Потанин 1883: 318], турках [Младенова 2006: 81], узбеках [Кары-Ниязов, Боровков 1942: 229; Никонов 1980b: 295], персах [Panaino 1982], таджиках³, ишкашимцах и ваханцах [Андреев, Половцов 1911: 35], шугнанцах [Лашкарбеков 2008],

² Согласно кумыкскому и ногайскому вариантам, Улькерлер (Плеяды) состояли из семи звезд (шесть братьев и сестра), а Етти Юлдузлар («Семь звезд») — из шести звезд-братьев. Братья похитили звезду-сестру у Улькерлер, теперь в Плеядах шесть звезд, а в Большой Медведице — семь. Эти созвездия появляются на противоположных концах небосвода, Улькерлер гонятся за похитителями. Обычная тюркская история здесь подкорректирована ради выявления оппозиции «6:7». Вместо того чтобы стать Алькором, похищенная звезда Плеяд превращается в одну из главных звезд Большой Медведицы, хотя непонятно, в какую именно. При этом Г.Н. Потанин дает обозначение Большой Медведицы у «дагестанских татар» как «Едды Кардаш», т.е. «Семь братьев», а не просто «Семь звезд».

³ Данные по таджикам сообщили Б. Лашкарбеков и Р. Рахимов.

пуштунах [Абаева 1978: 110], казахах [Абишев 1949: 12–14; Куфтин 1916: 126; Нуржанова 1971: 234; Потанин 1883, № 35к: 200, 784; 1893: 319, 321; 1972b, № 6: 55; Чулошников 1924: 243; Святский 1961: 112], каракалпаках [Баскаков 1967: 418], киргизах [Брудный, Эшмамбетов 1963: 340–341; 1989: 373–374], уйгурах [Потанин 1881: 125; 1883: 715; 1893: 318], югурах [Потанин 1893: 318], тобольских татарях [Потанин 1883: 711], чулымских тюрках [Лукина 2004, № 5.2: 98], алтайцах [Гарф, Кучияк 1978: 196–204; Каташ 1978: 10; Потанин 1883, № 35и: 200; Никифоров 1915: 250–251; Садалова 1989: 89–90; 2002, № 22: 215–223; Суразаков 1982: 127–128, 134], хакасах [Бутанаев 1979: 234–235], тофаларах [Катанов 1891: 11, 15; 1907: 640], различных группах тувинцев [Вайнштейн 1961: 146; Дьяконова 1976: 285; Таубе 1994: 294], различных группах бурят [Баранникова и др. 1993, № 14: 209–215; Гомбоев 1890, № 6: 58–63; Дамдинов, Сундуева 2015: 124, 296; Потанин 1883, № 36: 200–203; Хангалов 1959: 276–282; Шаракшинова 1980: 58–59], дархатах [Козьмин 2008: 18], халха-монголах [Беннингсен 1912: 55–57; Потанин 1883: 738; 1893: 317–318; Скородумова 2003: 5–13, 58–64; Nassen-Bayer, Stuart 1992: 329], монголах Ордоса [Потанин 1893, № 4: 140–143; Mostaert 1937; Соловьева 2014, № 32], ойратах [Потанин 1893: 318], дагурах [Stuart et al. 1994: 34], эвенках Бурятии [Воскобойников 1958, № 67: 165], илимпийских эвенках [Ермаков 1988: 35–36], солонах [Потанин 1893: 318], тибетцах [Владимирцов 1958: 24–30], корейцах [Choi 1979, № 390: 167]. В Южной Азии данный мотив, как уже говорилось, отражен в письменной индуистской традиции [Васильков 2015; Васильков, Невелева 1987: 617] и в современных представлениях⁴. Данные традиции показаны на рисунке 28 сверху.

В Северной Америке Большую Медведицу отождествляли с семью мужчинами главным образом индейцы Великих Равнин: сарси, черноногие, ассинибойн, гровантр, кроу, тетон, шейены, арапахо, кайова, вичита и, возможно, команчи [Dorsey 1904a, № 8–10: 63–80; Dorsey, Kroeber 1903, № 80, 105: 152–153; 238–239; Dzana-gu 1921, № 39: 48–49; Erdoes, Ortiz 1984: 205–209;

⁴ А.С. Крылова и Е.А. Ренковская, полевые исследования 2016 г. у западных пахари.

Gibbon 1964: 237; Grinnell 1926: 220–231; Josselin de Jong 1914: 43–47; Knox 1923: 403; Kroeber 1907, № 27: 105–108; Lowie 1909, № 21: 177; 1918: 126, 205–211; Michelson 1911, № 2: 244–246; Miller 1996: 235; Park, № 7: 146–152; Parsons 1929, № 3: 9–11; Saint Clair 1909b, № 18: 282; Simms 1904: 181–182; Skinner 1925, № 9: 465–468; Spence 1985: 182–184; Voth 1912, № 13: 49]. Сюда же примыкают кэддо, жившие на пограничной с Равнинами окраине историко-культурной области американского юго-востока [Dorsey 1905, № 26: 51–52]. Вне этой компактной зоны, на американском северо-востоке, находятся алгонкины пенобскот. В их тексте [Miller 1997: 43] мотив звездных братьев включен в повествование о женщине, ставшей медведицей-людоедкой и вступившей в конфликт с братьями и с младшей сестрой. Этот сюжет наиболее типичен для Великих Равнин. Кроме пенобскот и индейцев Равнин (сарси, черноногие, ассинибойн, гровантр, кроу, омаха и понка, шейены, арикара, кайова и вичита), он (что не удивительно) известен южным атапаскам хикарилья [Opler 1938, № IC1: 113–116], степным кри [Bloomfield 1930, № 12: 63–65], начавшим проникать на Равнины из таежной зоны в конце XVII в. [Darnell 2001: 641], и оджибва, по крайней мере их западным группам [Jones 1916, № 25: 377–378]. Дальше на запад этот мотив есть на севере Колумбийского плато у шусвап, карьер и чилкотин [Farrand 1900, № 8: 19–23; Jenness 1943: 129–136; Teit 1909, № 41: 715–718] и у беллакула [Boas 1898: 111–114; McIlwraith 1948(1): 680–682]. Беллакула говорят на языке сэлишской семьи и живут рядом с чилкотин, хотя по культуре близки не сэлишам Плато, а индейцам Северо-Западного побережья. В обозримое этноисторией время у пенобскот не могло быть никаких контактов с представителями поименованных групп. Как рассматриваемый сюжет оказался в Новой Англии, остается только гадать, но для своего ареала текст уникален и его изначальная связь с более западными территориями ни малейших сомнений не вызывает.

Представление о Большой Медведице как о группе людей, каждый из которых соответствует одной звезде, часто сочетается с интерпретацией Алькора как младшего члена сообщества (девушка, юноша, ребенок; рис. 28 внизу), в то время как истолкование Алькора в качестве котелка с подобным представлением

никогда не встречается вместе. Столкновение Алькора в качестве собаки сочетается с мотивом звезд-братьев только на севере Великих Равнин, где существенную роль играли контакты с соседними районами Колумбийского плато.

Алькор-девушка есть в космологии древних греков (Электра, бывшая младшей из Плеяд), сицилийцев, французов (Герс), калмыков, кабардинцев, осетин, кумыков, турок, казахов, киргизов, алтайцев, хакасов, аларских бурят, халха-монголов, сарси и черноногих [Абишев 1949: 12–14; Беннингсен 1912: 55–57; Брудный, Эшмамбетов 1963: 340–341; 1989: 373–374; Бутанаев 1975: 234–235; Гарф, Кучияк 1978: 196–204; Младенова 2006: 81; Очирова 1991: 193; Потанин 1883, № 35к, 36: 200–203, 784; 1919: 84; Скородумова 2003: 5–8; Халидова 2012: 229; Чибиров 2008: 87; Allen 1899: 446; Dzana-gu 1921, № 39: 48–49; Spence 1985: 182–184; Volpati 1933a: 458–459]. В Древней Индии это, как говорилось, та из Плеяд, которая сохранила верность своему мужу.

Алькор — мальчик, юноша либо пленник есть у болгар, румын, кабардинцев, осетин, эвенков Бурятии и, вероятно, у телеутов [Воскобойников 1958, № 67: 165; Миллер 1882: 300; Потанин 1883: 193, 714; Gibbon 1964: 240], а в Америке — у кроу и шейенов [Erdoes, Ortiz 1984: 205–209; Grinnell 1926: 220–231; Lowie 1918: 126]. Сюда же, возможно, следует отнести и древнекитайское «помощник» [Сыма Цянь 2004, гл. 27: 115–116, 261–262], а также известное латинянам и распространенное в Европе (французы, валлоны, немцы, англичане, болгары, венгры, румыны, чехи, кашубы) обозначение «наездник», «возничий», «погонщик», «маленький наездник», «маленький погонщик», «мальчик-с-пальчик» [Младенова 2006: 78, 239–240; Allen 1899: 445; Andree 1878: 105; Erdödi 1968: 113; Gulgowski 1910: 24–25; Krappe 1938: 145–146; Mándoki 1965: 127; Paris 1875: 1, 17].

Наконец, Алькор как младенец, маленький ребенок зафиксирован у арабов Персидского залива и македонцев [Allen 1899: 432–435], а в Америке — у вичита и сиу ветви дегиха — определено у куапо и, возможно, у осэдж или омаха [Dorsey 1895: 130; 1904a, № 10: 74–80; McClintock 1910: 523]⁵. По-видимому,

⁵ У. Макклиток ссылался на материалы Дж. Дорси, работавшего с несколькими группами сиу ветви дегиха.

этот образ знаком также японцам, о чем повествует следующий нарратив. Дочь созвездия Большая Медведица спустилась на землю помочь человеку выплатить деньги, взятые им займы на похороны отца. Она ткёт полотно, муж его продает и выплачивает долг. Однажды он нарушает ее запрет не смотреть на ночное небо и видит, что одной звезды не хватает. Жена возвращается на небо с ребенком, но, так как она уже осквернила себя пребыванием на земле, ей приходится уступить свое прежнее место младшей сестре, а сама она вместе с ребенком оказывается в созвездии на втором месте⁶. Про Алькор прямо не говорится, но высока вероятность, что это маленький ребенок небесной девы.

Поскольку Большая Медведица на юге Евразии занимает в интерпретации звездного неба менее важное место, чем в умеренных широтах, где она видна постоянно, отсутствие на юге сопоставления звезд Большой Медведицы с семью персонажами и сопутствующее истолкование Алькора как младшего члена общества может быть и не столь уж значимым. Важнее два других обстоятельства: отсутствие данного образа в Евразии севернее 55° с.ш. и его локализация в Америке почти исключительно в пределах Великих Равнин. Обе эти тенденции объективными условиями наблюдения объяснить невозможно, они должны иметь исторические причины. В недавней статье я предположил, что зона евразийского распространения образа Большой Медведицы как семи мужчин (и более размыто — семи персонажей, включая семь женщин или семь животных) соответствует той зоне Старого Света, которая в эпоху ледникового максимума располагалась южнее ледников и арктических пустынь и была относительно плотно заселена [Березкин 2015б]. Именно отсюда в Америку проникли затем группы людей, обосновавшиеся на Великих Равнинах. Я не настаиваю на подробностях этой гипотезы. Главное то, что истолкование Большой Медведицы как семи мужчин и Алькора как младшего члена сообщества и в Евразии, и в Америке территориально не совпадает с ее истолкованием в качестве охотников и животного, а Алькора — в качестве котелка. И поскольку второй вариант в Евразии локализован севернее

⁶ Я признателен Л.М. Ермаковой за этот текст, взятый из японских источников.

и восточнее первого, т.е. ближе к Берингову проливу, он, скорее всего, проник в Северную Америку позже первого.

Варианты, согласно которым Алькор — это младенец, заслуживают особого внимания. Хотя данный частный мотив в имеющихся в моем распоряжении публикациях отмечен лишь для арабов Персидского залива (без более конкретной локализации), образный контекст, в который он вписан, характерен, по видимому, для большинства, если не для всех арабов Передней Азии. Поскольку подобные представления зафиксированы для эритрейских тигре, они могли быть известны уже до проникновения южносемитского языка в Северо-Восточную Африку. Вместе с тем ни для южноаравийских языков, ни для древних семитских языков Передней Азии соответствующих данных нет.

Согласно всем вариантам, в которых сюжет изложен с достаточной полнотой и которые записаны в пределах современных Сирии, Ирака, Синая, Израиля (бедуины пустыни Негев) и Саудии, Полярная звезда — это убийца, четыре звезды ковша Большой Медведицы — погребальные носилки или гроб с телом убитого, а три звезды ручки ковша — плакальщицы, «дочери погребальных носилок». Кроме Полярной звезды в композицию включен также Каноус. Он то ли пытается помочь дочерям убитого, то ли те ошибочно приняли его за убийцу и направляются в его сторону [Бируни 1975: 71–72; Розенфельд 1962: 177; Allen 1899: 432–433; Bailey 1974: 583–584; Henninger 1954: 91]. У тигре образ Большой Медведицы как погребальных носилок и следующих за ними людей сочетается с представлением о созвездии как о семи братьях. Полярная звезда убил одного из них и попросил человека по имени Керен (две звезды Дракона) быть его клиентом, иначе Семеро его убьют. Керен теперь находится между Полярной звездой и Большой Медведицей, чтобы не дать им сойтись. Братья положили убитого на погребальные носилки, трое несут впереди, трое позади. Самая слабая звезда, находящаяся в месте соединения ковша с ручкой — убитый. Братья поклялись не хоронить его, пока не отомстят [Littmann 1910, № 46: 61–63].

Похожий вариант есть у шуганцев. Он был записан студенткой М. Султонназаровой от жительницы кишлака Манем и остается неопубликованным [Лашкарбеков 2008]. Семь звезд на небе,

похожие друг на друга, называются «Семь братьев». Они сыновья Хазрат-и Мухаммеда. Когда тот ушел из жизни, четыре брата несли носилки (с покойником), пятый исполнял «фалак» за носилками, шестой тащил за собой овцу, а последний гнал эту овцу. Если наблюдать внимательно, возле шестой звезды можно увидеть маленькую звездочку, это и есть овца. Некоторые говорят, что звезды Большой Медведицы называют Семь братьев, потому что они всегда странствуют, а та звезда, что находится позади всех и сияет тускло, является младшим из них.

Большая Медведица как носилки в Евразии отмечена еще в Средней Индии у представителей касты дхури. Три вора решили украсть носилки у старой женщины, а Бог наказал их, поместив вместе с носилками на небо [Краппе 1938: 149]. Видимо, стоит упомянуть также и данные по бодо: Орион — это люди, которые несут погребальные носилки⁷.

Образ погребальных носилок вновь появляется в Северной Америке на Великих Равнинах у части сиу и кэддо. Вот эти версии.

Санги. Охотник умер в лесу. Четверо мужчин его подняли — это четыре звезды ковша, а три звезды ручки — его жена и дети [Wallis 1923: 44].

Сиу (ветвь дегиха, но группа неизвестна). «Согласно Дж. Дорси, четыре звезды ковша Большой Медведицы — погребальные носилки, которые несут четверо людей, за ними следуют плакальщицы. Вторая звезда ручки ковша — младшая сестра с младенцем на руках» [McClintock 1910: 523].

Омаха, осэдж. Большая Медведица — Wa'-ba-ha, “stretche” («распялка»). Омаха объясняют, что кладут на такую распялку-носилки покойника, его несут четверо родственников [Lankford 2007: 153].

Куано. Ковш Большой Медведицы — тело покойника в могиле, ближайшая к ковшу звезда ручки — человек, принесший еду покойному, вторая звезда — пришедшая за едой женщина, а за ней — ее плачущий ребенок [Dorsey 1895: 13].

Пауни. Когда Утренняя Звезда говорил людям, где каждый из великих богов встанет на небе, умерли старик и молодой (young

⁷ Записала и сообщила С.И. Рыжакова.

person). Умерших положили на носилки (stretchers) и звезды понесли их вокруг Полярной звезды. Это Большая Медведица и Малая Медведица. Полярная звезда сказал, что когда-нибудь Южная звезда поднимется так высоко, что схватит людей, несущих эти носилки, и тогда люди умрут [Dorsey 1906, № 35: 35–36]. Большая Медведица — четыре человека, несущие больного или умершего, Малая Медведица — четыре человека, несущие больного ребенка [Fletcher 1903: 14]. Четыре звезды ковша Большой Медведицы — носильщики, несущие погребальные носилки. За ними идут шаман, его жена и Egrand Man. Алькор — собака жены шамана [Chamberlain 1982: 109–111].

Арикара. Какое-то созвездие (информантка не помнила, какое именно) появляется в феврале и называется «Больного несут» (“Invalid being carried”) [Parks 1996: 106–107].

Совпадение несомненно, но случайно ли оно или недостающие звенья, заполнявшие огромную лакуну между арабами, памирцами и индусами, с одной стороны, и индейцами — с другой, просто не сохранились, решить невозможно. Все рассмотренные варианты принадлежат к одному основному типу, согласно которому каждый из персонажей определенного повествования соответствует одной из звезд Большой Медведицы.

Созвездие во все небо и копьё, попавшее в хвост

«Семь персонажей» — не единственная представленная и в Евразии, и в Северной Америке интерпретация Большой Медведицы. Мы уже видели, что ее образ как животного (обычно лося или медведя) тоже представлен на обоих континентах. Гораздо более редкий и своеобразный вариант дает космоимия атапасков. Параллели для нее за пределами Северной Америки редки и недостаточно специфичны, а в пределах континента не позволяют создать на их основе такой сценарий распространения, который бы подтверждался данными других исторических дисциплин.

Долгое время считалось, что космоимия американской Субарктики крайне бедна и атапаски равнодушны к тому, что видят на

небе [Birket-Smith 1930: 78; McKennan 1965: 73]. Такое отношение объяснимо, поскольку летняя ночь длится недолго, а зимнее небо нередко затянуто облаками (о подобной точке зрения см.: [Cannon, Holton 2014: 1]). В обобщающих работах по североамериканской космологии северные атапаски вообще игнорировались [Miller 1997]. Космология тлинкитов, отдаленно родственных атапаскам по языку, также оценивалась как бедная [Swanton 1908b: 427].

Опубликованные ранее 2014 г. свидетельства все же позволили выявить один яркий образ, характерный как для запада, так и для востока американской Субарктики, но не для промежуточных территорий [Березкин 2010; Васильев и др. 2015: 449–450; Berezkin 2010]. Речь идет о представлении о Большой Медведице как о животном (горностае, кунице, сурке) или ином персонаже, явным образом с животным не ассоциируемым, в спину или в хвост которого попали дротиком или стрелой. В случаях, когда речь идет о Большой Медведице, метательный снаряд или рана от него есть Алькор (рис. 29.1). Подобная интерпретация Алькора отличает эти традиции от всех более южных, рассмотренных выше, равно как и от эскимосских. У эскимосов Алькор обычно не выделяется, а согласно одному из информантов-иглулик, это хвост карибу [MacDonald 1998: 81]⁸.

В Западной Субарктике образ попавшего в хвост или спину персонажа дротика или стрелы зафиксирован у коюкон, кучин, тагиш, южных тутчони и йеллоунайф, т.е. у атапасских групп, локализованных далеко друг от друга. Можно поэтому предполагать, что нечто подобное было и в других атапасских традициях.

Кююкон (северо-запад Аляски, материалы Э. Нелсона начала XX в.). Люди умирают, Ворон ищет причину, идет по следу Горностая к большому жилищу. Там человек кричит, что чувствует присутствие чужака. Горностаю и Ворон едят вместе, Ворон что-то подкладывает Горностаю в еду, тот говорит, что если умрет он, то умрет и Ворон. Ворон добирается до дома и умирает, затем (став духом?) оказывается на берегу реки, где снова встречается

⁸ Интерпретация Большой Медведицы как оленя-карибу обычна для всех эскимосов и палеоазиатов.

Горностая. Тот решает лететь (sic!) на север, Ворон — на восток. Когда Горностая взлетает, Ворон бросает ему в зад копьё. Горностая превращается в Большую Медведицу, Ворон — в Утреннюю звезду [Vanstone 1978: 56–58].

Коюкон (материалы словаря языка коюкон). Большая Медведица — «Вращающийся». Это тот персонаж, у которого Ворон украд солнце и луну⁹. Владелец светил пустился в погоню за Вороном, в схватке они убили друг друга и вместе пришли в страну мертвых. Там один стал отмерять время, другой сделался Вороном. Ворон пробил хозяина светил копьём между плеч, поэтому спина у того искривилась. Первая звезда ручки ковша — голова персонажа, Мицар — место, куда попало копьё, некоторые мелкие звезды — ноги, две последние звезды ковша — ягодицы. В феврале-январе персонаж поворачивает голову на восток [Jetté, Jones 2000: 500]. Прямо об Алькоре как о копьё или ране не сказано, но, учитывая варианты, записанные в соседних традициях, в подобной идентификации мало сомнений.

Кучин (север Аляски). Большая Медведица — «скамья» (yati, the Seat), Малая Медведица — «малая скамья» (yatiqvl), созвездие Дракона — «крюк, развилина» (gaigvlsvt, the Crotch). Эти названия, согласно которым созвездия ассоциируются с неодушевленными предметами, плохо соответствуют связанному с ними мифологическому рассказу, в котором они действуют как люди или животные. Скамья и Малая Скамья стали драться, Крюк разделил их, встав между ними, поэтому его ноги широко расставлены. Он бросил копьё в Скамью, попав тому в спину и почти оторвав хвост. Звезда в созвездии Большой Медведицы (очевидно, Алькор) — рана от копья [McKenna 1965: 73].

Тагити (граница Юкона и Британской Колумбии). Большая Медведица — большеголовый мужчина, который вынимал кроликов из ловушки и говорил при этом «Ху, ху!». Один человек вы-

⁹ Кластер мотивов, связанных с историей добывания небесных светил, которые некий персонаж спрятал или которые он хранил изначально, характерен для Берингоморья, Западной Субарктики и северо-западного побережья Северной Америки. Отдельные мотивы встречаются в более южных районах Северной Америки и на Дальнем Востоке. Добывает светила обычно Ворон, но их владелец никогда не описывается и в текстах на другие сюжеты не упоминается. Его ассоциация с созвездием в мифе коюкон, скорее всего, случайна.

стрелил ему в спину. Стрела — слабая звездочка рядом со второй звездой ковша, т.е. Алькор [McClelland 1975: 78].

Южные тучони (юго-запад Юкона, по культуре близки тагиш). Зимой кто-то крадет кроликов из ловушек. Охотник подстерегает вора, видит, как тот бесшумно подходит, произнося «Ху, ху!». Охотник стреляет вору в спину. Раненый говорит, что будет виден на севере ближе к утру. Это семь звезд (Большой Медведицы), стрела — звездочка около третьей (очевидно, ошибка — второй) звезды. «Эту историю знают все на Юконе» [McClelland 2007: 78–80].

Йеллоунайф. Yéhdāa/yehdaa — антропоморфное созвездие, состоящее из звезд Волопаса и Большой Медведицы, по нему определяют время, к нему обращаются с молитвой. Алькор — это место, куда персонажа поразили стрелой. Жена персонажа — главные звезды Кассиопеи [Cannon 2015].

Эти материалы обнаруживают параллели в традициях алгонкинов и северных ирокезов-виандот (см. рис. 26, 29.3–5).

Оджибва (группа тимагами на озере Гурон). Лето не наступает, так как некий персонаж связал летних птичек и поставил Пресноводную Сельдь сторожем. Люди-животные отправляются на поиски лета. Куница-рыболов (fisher, *Martes pennati*) запечатывает рот Сельди смолой, освобождает птиц. Владелец лета гонится за Куницей, та бежит на небо, превращается в Большую Медведицу. Стрела преследователя попадает ей в хвост. Так возник изгиб ручки ковша, рана от стрелы — Алькор [Speck 1915, № 11: 63–64].

Меномини (Висконсин, южные соседи оджибва). Трикстер и демиург Менапус находит дохлого лося. Часть мяса он приносит домой, а вернувшись за остальным, обнаруживает, что Куница-рыболов спрятал мясо. Менапус выстрелил в него, перебив стрелой хвост и превратив в Полярную звезду [Bloomfield 1928, № 86: 247–253]. отождествление Куницы-рыболова с Полярной звездой вызывает некоторые сомнения, поскольку в другой мифе меномини (не связанном с преследованием этого животного) персонаж превращается в Большую Медведицу, «Кунью звезду» [Skinner, Satterlee 1915, № 39: 471–474]. Вместе с тем превращением пер-

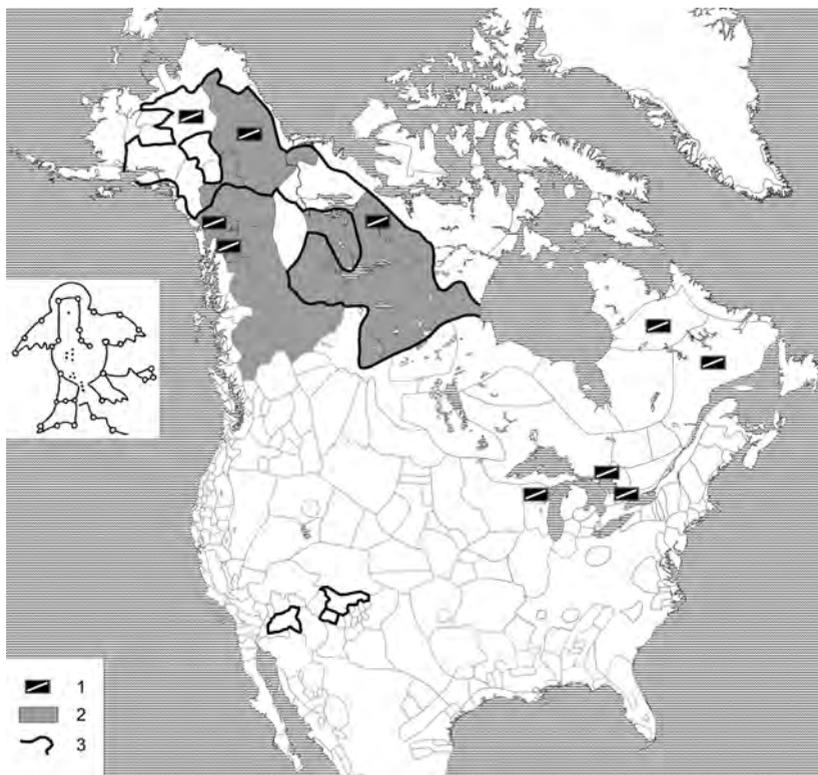


Рис. 29. 1. Большая Медведица или Полярная звезда — небольшое животное (горностай, куница, лесной сурик) или антропоморфный персонаж с чертами животного, в которого попали копьем или стрелой. 2. Атапасские языки, в которых Большая Медведица обозначена словом *yahdii* (*yati*, *yihdaa* и т.п.; по: [Cannon 2014, fig. 3.1; 2015; Cannon, Holton 2014, table 2]). 3. Атапасские традиции, в которых распространены космонимы, обозначающие части тела (по: [Benedict 1935: 51–56; Cannon 2014, fig. 3.2; Gifford 1933a: 349–364; Parsons 1930: 24–32]). На врезке слева: схема расположения звезд, которые составляли фигуру гигантского существа в представлениях маньчжурских шаманов (по: [Bäcker 2000: 10])

Fig. 29. 1. Big Dipper or Polaris is a small animal (ermine, marten, woodchuck) or a person with some animal traits hit by an arrow or a dart. 2. Athabaskan languages in which the lexeme *yahdii* (*yati*, *yihdaa*, etc.) means the Big Dipper [Cannon 2014, fig. 3.1; 2015; Cannon, Holton 2014, table 2].

3. Athabaskan traditions in which stars or constellations are named according to particular parts of the body [Benedict 1935: 51-56; Cannon 2014. fig. 3.2; Gifford 1933a: 349-364; Parsons 1930: 24-32]. To the left: schematic position of the stars that form the figure of a giant person or creature as interpreted by the Manchu shamans [Bäcker 2000: 10]

сонажа именно в Полярную звезду завершается также и текст монтанье, живущих почти в 2000 км к востоку от меномини.

Монтанье (юго-восток Лабрадора). Основная часть повествования примерно как у наскапи. Осетр (whitefish) попал стрелой в хвост Лесному Сурку (woodchuck, *Marmota monax*), тот прыгнул на небо, стал Полярной звездой [Desbarats 1969: 35–41].

Наскапи (север Лабрадора). Маленький мальчик плачет, требует певчих летних птиц. Отец обещает Волку, Росомaxe, Выдре и Ондатре, что не будет охотиться на этих животных, если те достанут лето. Животные исполняют поручение, но в зад Куницы-рыболову во время погони вонзилась стрела. Куница-рыболов поднялся на небо, стал Куньей звездой. Вторая звезда рукоятки ковша Большой Медведицы есть место, куда стрела вонзилась [Speck 1925: 28–31]. Сходный вариант в [Millman 1993: 110–103].

Виандот (ирокезы Онтарио). Маленький сын Куницы-рыболова хочет выстрелить в белку. Та просит не стрелять и учит, как сделать, чтобы стало тепло — мальчик должен плакать, пока отец не пообещает ему добыть лето. Выдра, бобр, рысь, барсук вместе с куницей-отцом приходят к старику, тот показывает путь на вершину горы. Лишь барсуку удастся проломать отверстие в небе. Куница следует за барсуком. На небе тепло, пришедшие продырявливают сосуд с птицами, те устремляются на землю, наступает лето. Отверстие в небе закрывается прежде, чем куница успевает спуститься. Ее смертельно ранят в кончик хвоста, она остается на небе и превращается в Большую Медведицу [Walker 1995, № 12: 113–130].

Сходство версии виандот с алгонкинскими несомненно, хотя она больше отличается от записанных у оджибва, наскапи и монтанье, чем те друг от друга. У всех прочих ирокезских групп Большая Медведица истолковывается иным образом, фигурируя,

о чем уже говорилось, в контексте сюжета космической охоты. Поэтому более вероятно, что виандот заимствовали сюжет от алгонкинских соседей, а не унаследовали его от своих языковых предков.

К западу от атапасков, в Азии, мотив стрелы, вонзившейся в Большую Медведицу или в Полярную звезду, неизвестен. Однако аляскинско-юконские варианты сюжета, согласно которым перегиб ручки ковша Большой Медведицы обозначает место, где был поврежден позвоночник персонажа (скорее антропо-, нежели зооморфного), перекликаются с теми азиатскими представлениями, согласно которым персонаж с поврежденной спиной — Орион.

Чукчи. Орион — стрелок из лука с горбатой спиной. Пояс Ориона — спина, Меч — половой орган. Созвездие Льва — жена Ориона, приревновавшая его к Плеядам и ударившая кроильной доской, от чего его спина стала горбатой [Богораз 1939: 24; Vogoras 1907: 308–309].

Тибетцы Цинхая. Красная звезда Гачари приревновал свою жену (Плеяды) к Ориону и спустил ему на спину камень. С тех пор это созвездие посредине надломлено [Потанин 1893: 327].

Подобно тому, как варианты из Западной и Восточной Субарктики не имеют параллелей в других районах североамериканского континента, история про надломленную спину Ориона никаких аналогий в других евразийских традициях также не обнаруживает.

В последние годы К. Кэннон, работая среди кучин, а потом йеллоунайф и коюкон, сумел на основе собственных полевых наблюдений по-новому интерпретировать известные ранее образы атапаской космологии, которая оказалась отличной от всех известных ранее моделей. В основе картины звездного неба лежит представление об огромном существе, скорее антропо-, нежели зооморфном, но при этом имеющем хвост, которому соответствует Большая Медведица [Cannon 2014; 2015; Cannon, Holton 2014¹⁰]. В только что кратко пересказанных атапасских вариантах

¹⁰ Данные по коюкон были собраны К. Кэнноном летом 2016 г. и пока не опубликованы.

персонаж, которого поразили копьем, тоже оказался не просто Большой Медведицей, а обширной совокупностью звезд, в которой Большая Медведица как наиболее заметное созвездие лишь занимает в нарративах центральное место. Слово для обозначения этого персонажа (*Yakdii* — у кучин, *Yehdaa* — у йеллоунайф, *Yaxte* — у тагиш и т.п.) есть практически во всех североатапаских языках, а также в тлинкитском [Swanton 1908b: 427], однако там оно заимствовано от атапасков [Cannon, Holton 2014: 2, 4]. Последнее существенно, ибо связанных с этим образом мифологических мотивов у тлинкитов нет¹¹. Различные звезды и созвездия отождествляются с руками, ногами, ушами персонажа, причем каждый раз особо подчеркивается, идет ли речь о левой или о правой стороне тела. Иногда упоминаются таз, бедро, сердце, голова, нос, почки. Конкретные варианты варьируются. Так, у верхних танана солнце и луна воспринимаются как глаза существа, а у коюкон Большая Медведица есть не хвост, а голова персонажа [Cannon 2014: 32–38, 47–50]. Персонаж может восприниматься как лиса, россомаха, рысь [Cannon 2014: 38–44], но это не просто животные, а зооантропоморфные первопредки, какими они предстают в мифах. По крайней мере у танайна и танакрос персонаж ассоциируется с христианским Богом и считается создателем людей [Cannon 2014: 44–46, 51]. В традициях, в которых в общую картину интегрирован Млечный Путь (кучин, атна, верхние танана), он рассматривается как «след Яхди» [Cannon 2014: 36, 42; Cannon, Holton 2014: 2–3].

Критически важен вопрос о наличии параллелей образу «суперсозвездия» у тех атапасков, которые живут за пределами Субарктики. Поиск таковых у тихоокеанских групп остался безрезультатным, что и неудивительно — фольклор и мифология этих небольших этносов радикально изменились после переселения в совершенно другую культурную и природную среду. Сведений по космоимии различных групп апачей ничтожно мало, но по навахо они есть. Хорошо известны рисунки навахо, сделанные из цветного песка на полу ритуального помещения. Они изображают фигуры отца-неба и матери-земли [Bahti 2000: 26–27; Griffin-

¹¹ О космоимии яэк, чей исчезнувший ныне язык вместе с тлинкитским и атапасскими входит в семью на-дене, сведений не осталось.

Pierce 1992, fig. 4.4, 4.10, 5.1–5.3]. На теле мужской фигуры показаны солнце, луна и различные созвездия. Известны также описания Черного Бога, который ассоциируется с ночью и огнем и фигурирует во время зимнего ритуала. На рассвете завершающего дня проведения обрядов его имперсонатор появляется в черной кожаной маске, на которой белым выделены изображения полной луны на месте рта, лунного серпа на лбу и Плеяд на левом виске [Griffin-Pierce 1992: 86–87; Schultz 2005].

Отдельные астеризмы у навахо иногда соответствуют названиям частей тела [Connon, Holton 2014: 5], а относительно Плеяд утверждается, что Черный Бог поместил их себе на висок либо на щеку и что его лицо воплощает собой ночное небо [Griffin-Pierce 1992: 86]. Тем не менее явно выраженных представлений о суперсозвездии, близких к характерным для северных атапасков, у навахо все же нет.

Скорее их можно найти у южных соседей навахо, зуньи, а также у локализованных западнее юмаязычных явапай, которые ни с навахо, ни с зуньи напрямую не контактировали. Как зуньи, так и явапай — несомненные автохтоны американского юго-запада. Согласно одному из мифов явапай, древний вождь был околдован и заболел. Умирая, он предупредил, что после того, как его тело кремируют, на востоке перед восходом появятся украшающие его голову перья. Через два месяца в это же время там станут заметны пять звезд — его правая рука. Через три месяца станет холодно и будет видно все его тело [Gifford 1933a: 349–364]. В мифе зуньи демонический персонаж предлагает герою испытания, в ходе которых тот остается жив и убивает противника. Далее герой расчленяет тело персонажа и бросает эти части в небо: голова — звезда, следующая за солнцем (вечерняя Венера?), одна нога — Утренняя звезда (утренняя Венера?), руки — Плеяды, легкие — мелкие звездочки, бедра — Пояс Ориона [Parsons 1930, № 6: 24–32]. Другой миф зуньи повествует о деяниях зачатых от солнца и от воды близнецов, «богов войны», важнейших персонажей в традициях пуэбло. Среди совершенных ими подвигов — убийство гигантского лося, проглотившего облака и вызвавшего засуху. Расчленив его тело, близнецы бросают куски в небо: сердце стало Утренней звездой, печень — Вечерней звездой, лег-

кие — семью звездами Большой Медведицы, кишки — Млечным Путем [Benedict 1935: 51].

Изучение неопубликованных материалов Дж. Харрингтона, полученных более ста лет назад, доказало, что у зуни существовали довольно близкие к характерным для северных атапасков представления о суперсозвездии с той разницей, что Большая Медведица не занимала в них центрального места [Young, Williamson 1981: 187–188]. Звездное небо для зуни было единым созвездием «Вождь Ночи», размерами превосходящим небесную полусферу: когда голова вождя уже зашла на западе за горизонт, его сердце находилось над головой на Млечном Пути, а ноги еще не показались над восточным горизонтом. Удалось установить следующие частные соответствия. Левая рука — это Арктур, Спика, Антарес, ее кисть — вероятно, Стрелец. Правая рука — вероятно, Пояс Ориона. Сердце находится на Млечном Пути и представлено Вегой и частью Лебеда. Понятно, что контур такой фигуры нарисовать сложно, ибо угловое расстояние от Лиры до Ориона вдвое больше расстояния от Лиры до Стрельца или Скорпиона. Однако то же касается и представлений северных атапасков. Речь идет об общем восприятии звездных объектов, об основной концепции, и она у зуни и северных атапасков сходна. При этом набор сопоставлений между частями тела и объектами ночного неба в описаниях «Вождя Ночи» не совпадает с таковым в упомянутых выше мифах зуни — перед нами две разные системы. Предполагать, что обе они заимствованы от навахо, у которых в полноценном виде нет ни одной, невозможно. У навахо имеется лишь представление о небе как о мужчине и изображения созвездий на его теле, но не других ассоциаций астральных объектов, кроме Плеяд, с определенными органами и членами тела.

Можно еще добавить, что наборы фольклорных мотивов у зуни и явапай (как и культуры этих индейцев в целом) достаточно разные.

Эти обстоятельства заставляют оценивать мотив сверхсозвездия на юго-западе Северной Америки не как заимствованный от атапасков 500 лет назад, а как реликт, сохранившийся от неизвестного и далекого по времени субстрата. Связаны ли аналогии соответствующему мотиву у навахо с тем же субстратом или южные

атапаски все же сохранили некоторые элементы северного наследия, сказать трудно. Что касается самих северных атапасков, то у них речь может идти об образе, либо сформировавшемся после обособления атапасской (или атапасской-эяк) ветви, либо воспринятом от неизвестного субстрата, но не о культурной особенности, свойственной носителям всех языков на-дене. В противном случае тлинкитское название Большой Медведицы, совпадающее с именем атапасского персонажа, воплощающего звездное небо, должно было бы восходить к древнему корню, а не быть недавним заимствованием, причем при отсутствии концептуального соответствия.

Поиск подобной концепции за пределами Северной Америки оказался безрезультатным.

Во-первых, пришло время вспомнить о «созвездии» Млечного Пути, в которое в сюжете космической охоты у гуайкуру (тоба, пилага, мокови) превращается преследуемый охотниками нанду. Как уже говорилось, близких параллелей такому образу за пределами Чако нет, а более общая аналогия (астральный объект, охватывающий весь небосвод или значительную его часть) связывает эти представления с описанными североамериканскими.

Другая параллель почти вдвое ближе к Аляске территориально и, главное, демонстрирует большее сходство по форме. Речь идет о маньчжурской шаманской традиции, в которой среди прочих астральных образов выделяется гигантское существо, включающее звезды Ворона, Эридана, Близнецов, Ориона, Тельца, Большой и Малой Медведицы [Бэкер 2004: 44–45; Vächer 2000: 10–11]. Наблюдать это суперсозвездие лучше зимой. По схематическому рисунку в публикации определить соответствия отдельных звездных объектов частям тела существа невозможно, но поскольку указано, что Эридан есть «оковы на левой лапе», то можно заключить, что Большая и Малая Медведица должны находиться ближе к голове персонажа (рис. 29). Персонаж ассоциируется с орлицей, изображенной анфас с приподнятыми крыльями, и является «главным животным-божеством маньчжурского шаманского пантеона».

Остается неясным статус параллелей, связывающих космономию северных атапасков и алгонкинов Восточной Канады.

Наткнувшись на них лет десять назад, я предположил, что речь идет о предках носителей языков на-дене, проникших из Аляски в Восточную Субарктику до того, как ее сравнительно недавно заняли алгонкины. Эта гипотеза опиралась на предположение о связи на-дене с дюктайско-селемджинской традицией Восточной Сибири, представленной в финальном палеолите Аляски комплексами типа денали. Поскольку более поздних миграций в Новый Свет по археологическим данным не прослеживалось до самого появления на Аляске арктической традиции малых орудий в конце IV тыс. до н.э., другого объяснения для появления на-дене в Новом Свете не было. Современные языки на-дене явно распространились в последние тысячелетия из небольшого района на границе Юкона и Аляски. Предполагать, что они сохранялись там с финального плейстоцена, не расширяя свою территорию и не исчезая, затруднительно. Если же современные на-дене есть лишь небольшая часть потомков денали, в прошлом занимавших столь же, если не более обширные территории Субарктики, как и северные атапаски, то связь этих языков с потомками дюктайцев становилась возможной. Однако, как стало ясно, необходимость в подобных трудно доказуемых построениях отпадает, если просачивание населения из Сибири на Аляску с началом голоцена не прервалось. Обнаруженный С.Б. Слободиним сумнагинский компонент в голоценовых материалах Аляски свидетельствует как раз об этом [Васильев и др. 2016: 103, 114, 183–184].

Культурная и языковая принадлежность людей, для которых Алькор был копьем, попавшим в хвост существа, ассоциируемого с Большой Медведицей, равно как и время появления носителей этих мотивов на востоке Канады, остаются неясны. Что касается сверхсозвездия, то маньчжурская параллель может оказаться фрагментом определенной модели интерпретации звездного неба, которая была представлена в Евразии шире. Дальний Восток как территория, с которой отдельные группы предков индейцев продвигались в Америку, в любом случае не противоречит нашим представлениям о заселении Нового Света.

Млечный Путь: «позвоночник неба» и «небесный шов»

Еще одним вариантом истолкования астральных объектов, регион формирования и пути распространения которого не так просто определить, служит представление о Млечном Пути как об опоре или столпе неба или мира в целом, чаще всего как о «позвоночнике неба» (рис. 30). Этот вариант характерен главным образом для Северной Америки, но находит параллели на севере Сибири. Ни один другой космоимический, да и вообще фольклорный мотив не имеет ареала распространения подобной конфигурации. Важен именно образ опоры, несущего стержня, а не просто дуги или полосы, как, например, в встречающихся здесь и там европейских номинациях типа «пояс» [Бондалетов 1983: 208; Младенова 2006: 179–180; Allen 1899: 475; Müller 1857: 5] или «коромысло» (в русском и белорусском) [Авілін 2015: 64; Бондалетов 1983: 208].

В Северной Америке «Позвоночник неба» характерен для Большого Бассейна, Юго-Запада, юга Калифорнии, а также изредка для Великих Равнин, т.е. для той же самой территории, что и вариант «космической охоты», основанный на истолковании звезд Пояса Ориона как трех копытных животных, а другой звезды — как охотника, который пустил в них стрелу (см. рис. 17.3). Такие данные есть по кайова, ассинибойн, западным и северным шошони, юте, чемеуэви, чумаш, костаньо, луизеньо, кавайису, диегеньо, тева и западным керес (пуэбло Акома) [Driver 1937, № 1323: 87; Drucker 1937: 26; Gibbon 1972: 240; Gifford 1940, № 2271: 60; Harrington 1916: 41, 51; 1942, № 1143: 30; Hudson 1982: 110; Miller 1997: 237; Parsons 1939: 213; Steward 1941: 267; 1943: 353]. Также имеется параллель в регионе Великих Озер у восточных оджибва и потауатоми: Млечный Путь удерживает землю наподобие ручки корзины или ведра; если расколется, миру придет конец, а если развернется в другом направлении, вся жизнь переменится [Miller 1997: 60]. Параллель эта, однако, не совсем точная и ее можно было бы считать случайной, но важнее другое. Сибирские аналогии локализованы не в верховьях Енисея в Алтае-Саянском регионе и Монголии, как для соответствующе-

го варианта «космической охоты», а в его низовьях — у ненцев и нганасан [Попов 1984: 47; Третьяков 1971: 415; Holmberg 1927: 310]. В тот период, к которому относится проникновение южно-сибирско-монгольского варианта «космической охоты» на запад США, Таймыр и север Западной Сибири, по-видимому, оставались незаселенными. Если «позвоночник неба» в северосамодийских традициях не заимствован от субстрата, то он должен был попасть на север с южной прародины самодийцев, находившейся в треугольнике «Томск — Красноярск — Енисейск», включая, возможно, север Алтая и Присаянье [Хелимский 2000: 17–21]. Если это так, то в Южной Сибири — Центральной Азии «позвоночник неба» был позже вытеснен другими номинациями.

Основная из них — «небесный шов», «трещина в небе», которую при желании из «позвоночника» можно логически вывести. Подобное обозначение Млечного Пути типично для бурят, халха-монголов и ойратов [Беннингсен 1912: 6–7; Владимирцов 2003: 411; Потанин 1893: 340; Шаракшинова 1980: 60], сохранилось у калмыков [Басаев 2004: 10; Никонов 1973: 374; Очирова 1991: 192], а на север Восточной Сибири проникло вместе с якутами [Гоголев 1983: 27; Серошевский 1896: 667]. Среди тюрков Саяно-Алтая оно зафиксировано у тувинцев [Аникин 1994: 88; Gyarmati 1993: 229]. Если тюрки и заимствовали данный образ от монголов, то достаточно давно, поскольку он отмечен также у ногайцев и как диалектный вариант у анатолийских турок [Халидова 2012, № 25: 49; Gyarmati 1993: 226]. Кроме того, образ небесного шва находит развернутое объяснение у мяо Южного Китая: после того как небо треснуло и его стали чинить, самую большую трещину прикрыли белым платком; звезды — вбитые при починке гвозди [Тишков 1957: 15–24]. Это далеко не единственный космологический мотив, общий для Сибири и Монголии, с одной стороны, и для юга Китая и Юго-Восточной Азии — с другой, так что нет причин считать его случайным совпадением. Другое дело — бушменский образ Млечного Пути как «позвоночника ночи» [Warner 1996: 311]: его связь с вариантами за пределами Африки недоказуема.

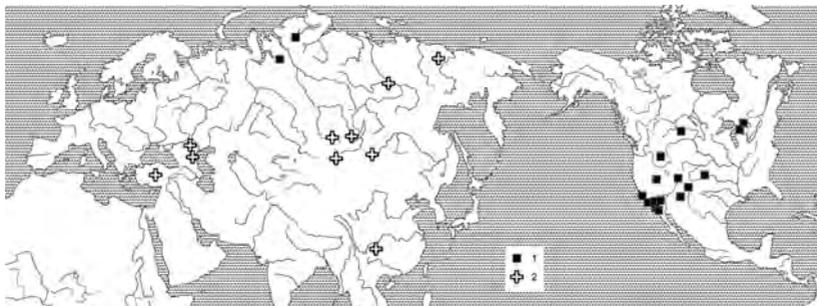


Рис. 30. 1. Млечный Путь считается опорой, стержнем неба или мира (чаще всего — «позвоночник неба»).

2. Млечный Путь — трещина или шов в небосводе

Fig. 30. 1. Milky Way is a pillar, a pole etc. that holds the sky or the world (usually “the backbone of the sky”).

2. The Milky Way is a fissure or a seam in the sky vault

Парные номинации

Привычное для нас обозначение двух циркумполярных созвездий как Большой и Малой Медведицы само является особым мотивом, что впервые, по-видимому, отметил А.Е. Аникин [Аникин 1994]. Один из объектов определяется как «большой» (либо обычный, свой, настоящий, мужской), а другой — как «малый» (ложный, чужой, женский и т.п.). Чаще всего речь идет о Большой и Малой Медведице, изредка — о других объектах. У басков Большая Медведица — «пять звезд» или «шесть звезд», а Малая — «семь звезд», при том что обе обозначаются и как «семь воров» [Knögt 2001: 412]. В типичном варианте принцип номинации, основанный на уподоблении и одновременно противопоставлении двух созвездий, характерен для Северной Африки и Евразии без ее индо-тихоокеанской части.

Номинация Большой и Малой Медведицы как чего-то большого и малого, характерна практически для всех народов Европы (рис. 31 вверху). Р. Аллен приводит обширные данные, которые не связаны с современной научной терминологией и отражают названия, встречавшиеся до перехода к всеобщему школьному

образованию. Подобные данные есть относительно французов, итальянцев, португальцев, немцев, голландцев, датчан, исландцев и финнов [Allen 1899: 421–451]. Другие авторы приводят аналогичную информацию относительно поляков, чехов, словаков, болгар, сербов, хорватов, словенцев, албанцев, румын и молдаван, эстонцев [Борщ и др. 1961: 277; Младенова 2006: 72–75; Попов 2003: 271; Kale 1995: 117; Kuperjanov 2003: 133–135; Matičetov 1972: 53–54; Volpati 1933b: 38]. Для эстонцев, помимо противопоставления *Ursa major* и *Ursa minor* как большой и малой телеги, типично противопоставление Плеяд как «решета» («сита») и Гиад как «старого решета», а в Белоруссии Большое решето противопоставлено Малому [Авілін 2015: 223–224]. У венгров три звезды Пояса Ориона — это «венгерские жнецы», а три нелокализованные звезды — «цыганские жнецы» [Kale 1996: 213]. По тому же принципу построены древнегреческие (с VI в. до н.э.) и латинские названия [Гамкрелидзе, Иванов 2013: 111; Allen 1899: 447–448]. Страбон, Диодор Сицилийский, Арат, Марк Манилий, Луций Сенека, Псевдо-Эратосфен свидетельствуют, что, помимо оппозиции «большой — малый», античный мир был знаком и с оппозицией «свой — чужой» («финикийский») [Arat. Phaen. 26–46; Call. Iamb. I (fr. 191 Pf.). 52–55; Diod. Sic. IV. 79. 7; 80. 1–2; Ovid. Trist. IV. 3. 1–4; Ps.-Erat. Cataster. III, V; Sen. Med. 694–697, 757–759; Strab. I. 1. 6]. Большая и Малая Медведица были известны арабам [Allen 18909: 449], а две Повозки (видимо, с разными предикатами) — шумерам и вавилонянам [Куртик 2007: 295–301]. На русском Севере зафиксированы обозначения «Малая лось» для Малой Медведицы и «Остяцкая лось» для Кассиопеи при космониме «Лось» для обозначения Большой Медведицы [Рут 1987: 22]. У финнов *Otava* (вероятно, «Верша») — Большая Медведица, тогда как *Ryssän Otava*, *Venäjän Otava* (Русская верша) — Кассиопея, а *Lapin Otava* либо *Ruotsin Otava* («Саамская верша», «Шведская верша») — Малая Медведица [Березович 2006: 8]. В Поволжье у марийцев, чувашей и удмуртов Большая и Малая Медведица есть Большой и Малый Ковш [Кириллова 2011: 238–239; Юхма 1980: 265–266], у башкир (равно как и у персов) — Семизвездие и Малое семизвездие [Максютова 1973: 383; Allen 1899: 450], у лезгин — Большая собака и Маленькая собака [Ризванов, Ризва-

нов 1990: 41], у армян — Телега и Другая телега [Abeghyan 2012: 566], у таджиков — Семь братьев и Семь братьев меньших¹².

В Северной и Северо-Восточной Африке удалось найти четыре примера. В двух из них речь идет о слонах, и поскольку соответствующие традиции удалены друг от друга, высока вероятность того, что аналогичные варианты должны быть и на промежуточных территориях. У мурле (нилоты Судана) Большая Медведица — Слон простолоудинов, Малая — Слон вождей [Lewis 1971: 132]. Исубу Камеруна выделяют Tole слонов и Tole людей, они же Большой и Малый Tole [Keller 1903: 60]. Что такое Tole и что за объекты имеются в виду, данных нет. Кроме того, тигре Эритреи называют Большую Медведицу Истинной семеркой, а Малую — Ложной семеркой [Littmann 1910: 59]. У туарегов Большая Медведица — Верблюдица, Малая Медведица — Верблюжонок [Basset 1910: 16; Bernus, ag-Sidiyene 1989: 144; d'Нуу 2013: 94].

Тюркским и монгольским народам рассматриваемый принцип номинации в целом чужд: главные звезды Большой Медведицы обычно считаются семью мужчинами, а для звезд Малой Медведицы такая интерпретация нехарактерна. Исключение составляют хакасы (сагайцы), у которых для Малой Медведицы зафиксировано также обозначение Адай читигені («Читиген» — Большая Медведица, «адай» — «собачий») [Бутанаев 1975: 235]. Парность обозначений созвездий свойственна традициям лесной и тундровой зон. Кеты обеих Медведиц называли «лосями», при том что ту и другую считали своей члены разных экзогамных половин общества [Алексеев 1976: 84–85]. У ненцев две Медведицы есть Си'ив («семь» Со'ом (не этимологизируется [Хомич 1976: 20]) и Остяцкая Со'ом [Аникин 1994: 87–88], у якутов — Лабаз и Тунгусский лабаз [Эргис 1974: 134], у эвенков Подкаменной Тунгуски — Лосиха и Лосенок [Анисимов 1959: 11–12], у эвенков-орочонов в районе водораздела бассейнов Амура и Алдана — следы Лося и Лосихи [Мазин 1984: 9–10], у южных тунгусов Нижнего Амура и Сахалина — Большой и Малый амбары [Миссонова 2013: 188, 193].

На Аляске номинация вполне евразийского типа зафиксирована у атапасков кучин — уати («скамья») и уатиqvl («малая скамья»)

¹² Данные по таджикам сообщил Р.Р. Рахимов.

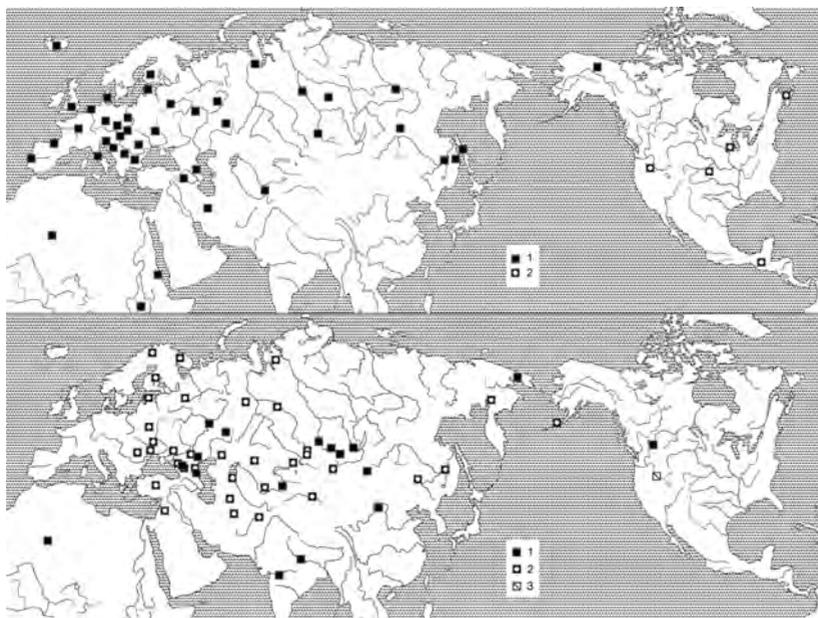


Рис. 31. Вверху: интерпретация созвездий (обычно Большой и Малой Медведицы) как парных объектов. 1. Созвездия противопоставлены как «большое» (либо свое, настоящее, обычное) и «малое» (либо чужое, иного качества и т.п.). 2. Два парных объекта без подобного противопоставления. Внизу: 1. Полярная звезда — кол или гвоздь, двигающиеся по кругу звезды — привязанные к нему животные. 2. Только кол или гвоздь. 3. Только животные (вокруг горы)

Fig. 31. Above. Interpretations of constellations (usually of the Big and Small Dippers) as a pair of objects. 1. Two constellations are opposed as “big” (or our own, real, usual) and “small” (alien, of low quality, etc.). 2. Two constellations form a pair but are not related to such an opposition. Below. 1. Polaris is a pole or a nail, circumpolar stars are animals moving around it. 2. A pole or a nail alone. 3. Animals alone (they move around a mountain)

[McKenna 1965: 73]. Как говорилось в разделе о созвездии, охватывающем все небо, интерпретация Большой Медведицы как «скамьи» вызывает вопросы, но интересно само противопоставление двух созвездий по принципу «большое» и «малое». Сопоставление Большой и Малой Медведицы по тому же принципу на

основной территории Нового Света более не встречается, но примеры их интерпретации как парных объектов есть. У виннебаго Большая Медведица — девушки, Малая — охранявшие их воины [Smith 1997: 28–30], у степных кри — муж и преследующая его жена (точнее ее обезглавленное тело [Ahenakev 1929: 309–313]), у микмак — большой и малый медведи [Whitehead 1988: 233], у пауни — погребальные носилки старика и молодого мужчины либо взрослого и ребенка [Dorsey 1906: 35–36; Fletcher 1903: 14], у северных пайют — два горных барана, которые ходят вокруг горы, т.е. Полярной звезды [Palmer 1946: 71–75].

Особого внимания заслуживают данные по киче Гватемалы — самой южной индейской традиции, в которой отмечен принцип парности номинаций. Если идентификация Малой Медведицы как жены Вукуб-Какиша, который ассоциируется с Большой Медведицей, предположительно (хотя и вполне вероятно) [Bassie-Sweet 2008: 279–280; Milbrath 1999: 274], то обозначение Плеяд и Гиад как «горсти» (*mots, motz*), в первом случае кукурузы, а во втором — фасоли, установлено надежно [Milbrath 1999: 38]. Нельзя исключать, что в Америке есть и другие традиции, в которых Плеяды и Гиады рассматриваются как парные объекты, но в источниках материал на этот счет слишком фрагментарен. Навахо Малую Медведицу не выделяют, а пару к Большой Медведице составляет Кассиопея. Оба объекта обозначены как «Вращающийся», но первый — это мужчина, а второй — женщина [Griffin-Pierce 1992: 78–83]. Отметим, что для микмак, вступивших в контакт с европейцами еще в XVI в., заимствование евразийской модели нельзя исключать. В то же время ассоциация Большой Медведицы с медведем у восточных алгонкинов исконная (см. раздел о «космической охоте»), так что наличие парной номинации двух созвездий в доколумбовую эпоху также возможно.

Мы видели, что Большая и Малая Медведица нередко воспринимаются как пара животных одного вида, причем есть варианты, согласно которым эти животные ходят вокруг неподвижного объекта, обозначенного Полярной звездой (рис. 31 внизу). Мировое распределение этого мотива близко распределению мотива парных созвездий. Образ животных, ходящих по кругу вокруг кола,

встречается от Северной Африки до Северной Америки, а большинство случаев зафиксировано в континентальной Евразии. Для Африки данные по туарегам уже были приведены. В Евразии речь, как правило, идет о двух лошадях. В основном это традиции тюркских и монгольских народов — кумыков (и, возможно, карачаевцев), башкир, казанских и астраханских татар, казахов, киргизов, тувинцев, хакасов, бурят, халха-монголов, монголов Ордоса, дархатов [Абишев 1949: 12–13; Беркутов 1987: 26; Бутанаев 1975: 234–235; Воробьев, Хисамутдинов 1967: 315; Джуртубаев 1991: 135; Монгольская экспедиция РГГУ, № WS 30 011, 30 028; Надршина 2001: 183; Потанин 1881: 125–126; 1893: 319, 321; 1919: 50, 86; 1972: 59; Потапов 1969: 292–293; Святский 1961: 112; Сидельников 1962: 270; Халидова 2012: 208; Чулошников 1924: 243; Шарамшинова 1980: 54–55]. Однако распространение данного мотива по Евразии вряд ли связано только лишь с недавними миграциями тюрков на запад. Он мог быть известен уже дотюркскому ираноязычному населению Великой Степи, по крайней мере он характерен для осетин [Миллер 1882: 300]. Североафриканская (туареги) и чукотская версии указывают на трансконтинентальные связи, которые должны быть еще более удалены во времени. У чукчей Полярная звезда — это гвоздь, а звезды ходят вокруг нее как привязанные лошади или олени [Богораз 1939: 23; Bogoras 1907: 307]. В Америке подобные образы есть у северных пайютов (см. выше) и у кутенэ. В последнем случае Большая Медведица — это гризли, которую духи привязали к столбу — Полярной звезде [Turney-High 1941: 96].

В ряде традиций, согласно которым Полярная звезда есть кол или гвоздь, но для которых данных о звездах как о привязанных к этому колу животных нет, такого рода представления могли остаться незамеченными. «Кол-звезда» или «Гвоздь-звезда» — широко распространенный космоним, но его почти полное отсутствие в Америке (кроме упомянутых кутенэ, а также алеутов [Bergsland 1994: 73]) служит доводом против гипотезы многократного независимого возникновения образа в Евразии. В Восточной и Юго-Восточной Азии интерпретация Полярной звезды как столба неизвестна, а в Южной Азии отмечена у бхиллов. Согласно их интерпретации, Полярная звезда есть ось или столб (*festen*

Pfahl), а небо вращается вокруг нее подобно волу, ходящему вокруг столба на площадке, где молотят зерно [Koppers, Jungblut 1976: 219]. Этот вариант, скорее всего, восходит к санскритской традиции и был принесен в Индию индоариями. В частности, он зафиксирован в Бхагавата Пуране (вероятно, IX в. н.э.): Dhruva («fixed», «неподвижный») должен превратиться в Полярную звезду и обещает стать неподвижным, как столб, вокруг которого ходят воли во время молотьбы [West 2007: 353]. С Бхагавата Пураной, по-видимому, был знаком Бируни, писавший, что внук Ману испытал пренебрежение со стороны одной из жен отца и ему была дана такая мощь, чтобы приводить в круговращение звезды, он явился в первый из периодов времени и остался на своем месте навеки [Бируни 1963, гл. 22: 228].

В континентальной Евразии образ небесного кола или гвоздя (с животными вокруг него или без них) есть у арабов Сирии, румын, северных русских, украинцев, белорусов, калмыков, урумов, адыгов и черкесов, карачаевцев и балкарцев, осетин, ногайцев, кумыков, турок, узбеков (и чагатайцев), туркменов, нуристанцев, эстонцев, различных групп саамов, финнов, башкир, казанских, астраханских и сибирских татар, казахов, каракалпаков, киргизов, уйгуров, телеутов, алтайцев, хакасов, тувинцев, бурят, ойратов (торгутов), халха-монголов, монголов Ордоса, дархатов, ненцев (между Пясиной и Таймыром), нганасан, манси, ханты на Васюгане, нанайцев, маньчжуров, чукчей (о чем было сказано) и коряков [Абишев 1949: 12–13; Абрамзон 1946: 65; Авілін 2015: 97; Айбазова 1984; Басаев 2004: 11; Баскаков 1967: 724; Беркутов 1987: 26; Брудный, Эшмамбетов 1968: 9–10; Бутанаев 1975: 234–236; Вамбери 2003: 74; Воробьев, Хисамутдинов 1967: 315; Гаркавец 2000: 167; Давлетшин 1979: 48; Джуртубаев 1991: 134; 2007: 362, 365; Долгих, Файнберг 1960: 51; Каракетов 1995: 203; Карпенко 1992: 190; Коков 1980а: 263; Миллер 1882: 300; Младенова 2006: 111; Мусаев 2006: 342; Надршина 2001: 183; Никонов 1980б: 294–295; Нуржанова 1971: 234; Папцова 2007: 508; Потанин 1883: 137–138, 734–735; 1893: 319, 321, 330; 1919: 50, 86; Потапов 1969: 292–293; Руденко 1925: 316; Рут 1987: 49; Святский 1961: 112; Сидельников 1962: 270; Смоляк 1991: 20; Тенишев и др. 2001: 57; Третьяков 1871: 415; Уразалеев 2007: 4;

Халидова 2012: 208; Чулошников 1924: 243; Шарамшинова 1980: 54–55; Юхма 1980: 267–268; Allen 1899: 457; Buddruss 1960: 296; Clauson 1964: 365; Holmberg 1927: 221, 337; Lundmark 1982: 107–108; Pentikäinen 1997; Snou 1962: 72; Vámbéri 1879: 154]¹³. Для финнов образ «северного гвоздя» реконструируется на основе заимствования из финского в саамские [Holmberg 1927: 221]. Образ «гвоздя в середине неба» был представлен в авестийской традиции [Чунакова 2004: 175].

Немногочисленные североамериканские параллели позволяют предположить, что мотивы парности созвездий, Полярной звезды как вбитого в твердь предмета типа кола или гвоздя и ходящих вокруг него звезд-животных могли появиться еще на рубеже плейстоцена и голоцена, но широкое распространение получили позже и только в Евразии. Толчком для широкого распространения мотива привязанных к колу идвигающихся по кругу животных вполне могло послужить появление скотоводства.

Большая Медведица — ножка, колья, распятая шкура

Большая Медведица или несколько ярких звезд другого созвездия есть колья, столбы, поддерживающие помост, либо на этих кольях растянута, сушится, хранится какой-то предмет. На данный космоним, как и на парные номинации созвездий, первым обратил внимание А.Е. Аникин [Аникин 1990; 1994]. Основная область распространения образа охватывает лесную и отчасти тундровую зону от Камы до Британской Колумбии (рис. 32 вверху). Ввиду разнообразия частных деталей, отметим, о чем идет речь конкретно в каждой традиции. Данные в основном касаются истолкования Большой Медведицы. В случаях, если говорится о Кассиопее, это специально отмечено.

Удмурты: «ножка стола» [Аникин 1994: 87; Потанин 1883: 713]. Северные селькупы: «деревянный помост на четырех ножках для хранения припасов», «род носилок» [Аникин 1990: 20]. Южные селькупы: «растянутая для просушки рыболовная сеть» [Тучкова 2002: 96]. Камасинцы: «нары с четырьмя ножками для хранения припасов». Якуты: «помост либо навес на столбах»

¹³ Данные по маньчжурам сообщил А. Певнов.

(для различных целей) [Аникин 1994: 86–87; Потанин 1883: 710, 942]. Нанайцы: «колья для просушки сетей», «колья вешал для юколы» [Лопатин 1922: 331; Смоляк 1976: 136; Ю.Сем 1990: 118; Bäcker 1988, № 30: 210–211]. Орочи: «амбар на четырех сваях» [Аврорин, Козьминский 1949: 328; Подмаскин 2013: 30; Цинциус 1975(2): 360]. Ульчи: «вешала» [Цинциус 1975 (2): 360]. Удэгейцы: «амбар на сваях» [Березницкий 2003: 80; Подмаскин 1991: 12; 2013: 75]. Уильга: «хранилище, амбар», «вешала» [Миссонова 2013: 188; Цинциус 1975(2): 360]. Нивхи: «крысиный амбар» [Аникин 1990: 19; Крейнович 1929: 81; Савельев, Таксами 1965: 207; Улита 2011: 84; Шренк 1903: 47]. Юкагиры на Колыме: «вешала» [Аникин 1990: 19]. Центральные юпик: «колья с натянутыми между ними кожаными ремнями» [Nelson 1899: 449]. Хайда: «перекладыны, где в лодке были натянуты шкуры» (border on which skins were stretched) [Swanton 1905: 12].

На крайней юго-западной и крайней юго-восточной периферии области распространения данного мотива зафиксированы варианты, связанные с остальными менее явно. Речь идет о прибитой к небу шкуре животного, но не о помосте или кольях как таковых. При этом в вариантах квилеут штата Вашингтон колья косвенно все же присутствуют: Большая Медведица — «растянутая (на кольях?) шкура медведя», Кассиопея — «шкура лося, звезды — места, где шкура была натянута на колья» [Clark 1953: 151–152, 157]. В греческом же варианте Большая Медведица — просто шкура, прибитая к небу, когда оно еще было низко [Младенова 2006: 79]. Учитывая удаленность этого варианта от остальных и отсутствие общих подробностей с географически ближайшим удмуртским вариантом, случайность совпадения весьма высока.

Е.А. Хелимский отметил, что для обских угров типичны загадки, основанные на уподоблении лося с его длинными ногами и лабаза на четырех сваях (типа «внутри большого лабаз — маленький лабаз»: беременная лосиха) при том, что в тунгусских традициях как лось, так и лабаз ассоциируется с Большой Медведицей [Хелимский 1994]. Однако в космоимии лабаз и лось встретились, скорее всего, случайно. Образ созвездия как некой конструкции на ножках должен быть древнее распространения в Восточной Сибири тунгусских языков — даже не принимая во

внимание не очень близкую удмуртскую параллель, эскимосская (юпик) сомнений не вызывает. Вместе с тем сюжет космической охоты в Сибири с его более далекими от Берингова пролива американскими соответствиями должен был распространиться еще раньше. У орочей и удэгейцев Большая Медведица связана одновременно и с лабазом, и с тремя охотниками, но преследуют они не лося, а, как и в американских вариантах, медведя, который в данном случае забрался в лабаз.

Млечный Путь как дорога птиц

Оставим временно Большую Медведицу и вновь обратимся к вариантам интерпретации Млечного Пути (см. рис. 29 внизу).

Основная область распространения космонима «дорога птиц» («дорога диких гусей», «дорога журавлей» и т.п.) расположена в Западной Евразии от Балтики до Киргизии и Казахстана. Зона эта хотя и обширна и связана с носителями разных языков, но вполне компактна. Самая близкая корреляция прослеживается с финно-угорскими языками.

Мотив известен различным группам саамов [Harva 1933: 138; Napolskikh 1992: 5; Porsanger 2005: 26–27; Toivonen 1937: 123], финнам [Erdödi 1968: 110; Napolskih 1992: 5], ливам, эстонцам и сету [Пустыльник 2002: 268; Kuperjanov 2001: 107–109; 2003: 150–151; Toivonen 1937: 123], марийцам, мордве, удмуртам и коми [Акцорин 1991, № 22: 55–56; Баталова, Кривошекова-Гантман 1985: 121, 162; Васильев 1907: 12; Верещагин 1996: 85; Грибова 2013: 13; Девяткина 1998: 118; Никонов 1980а: 247; Gyarmat 1993: 227; Napolskikh 1992: 227]. На распространение данного космонима среди манси указывают многие авторы [Никонов 1980а: 248; Erdödi 1968: 109–110; Holmberg 1927: 434; Munkácsi 1908: 254; Napolskikh 1992: 8]. В отношении ханты ситуация не столь ясна. Основной хантыйский космоним для Млечного Пути — «лыжный след». В связи с «дорогой птиц» Й. Эрдеди и У. Холмберг (Харва) упоминают ханты вместе с манси без ссылки на конкретные источники. К. Карьялайнен пишет о южных ханты, у которых «Зодиак (Млечный Путь?)» считался дорогой, по которой перелетные птицы (Zugvögel) летят в теплые

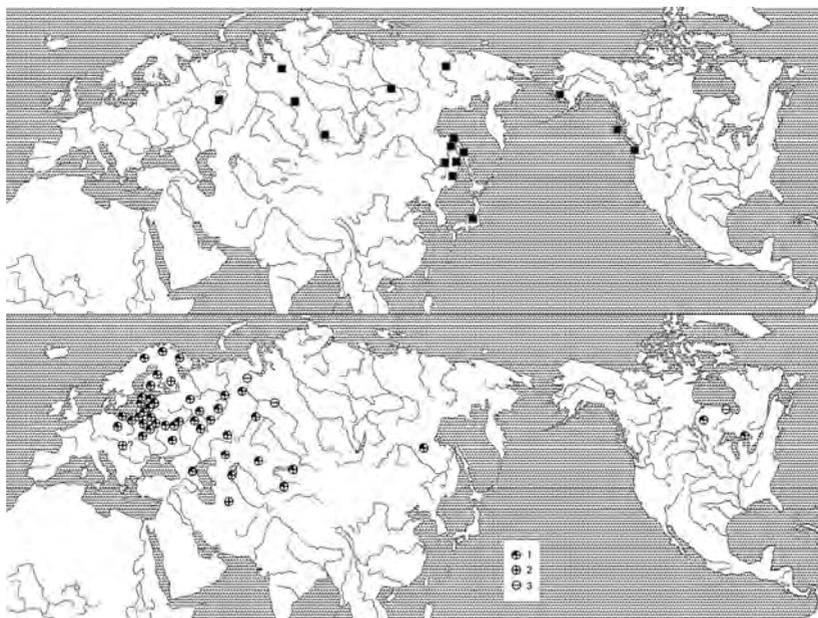


Рис. 32. Вверху: Большая Медведица — колья, ножка, распятая шкура. Внизу: Млечный Путь как «дорога птиц». 1. Традиции, в которых «дорога птиц» является основным обозначением Млечного Пути. 2. Традиции, в которых данный космоним исчез к XX в. 3. Традиции, в которых ассоциация Млечного Пути с перелетными птицами предположительна

Fig. 32. Above. Big Dipper is poles, a leg, a stretched skin. Below. The Milky Way is “the path of birds”. 1. “The path of birds” is the usual name for the Milky Way. 2. “The path of birds” as a name for the Milky Way disappeared before A.D. 1900. 3. Association of the Milky Way with migratory birds is not certain

края [Karjalainen 1948: 1067]. Речь явно идет о Млечном Пути, но не вполне понятно, при чем тут зодиак (Tierkreis). Для северных и восточных ханты найти нужную информацию пока не удалось. Среди карел «дорога птиц» зафиксирована у ливвиков [Бойко, Маркианова 2011: 157] и прочим карелам, скорее всего, тоже была знакома. Единственная прибалтийско-финская группа, у которой данный космоним, по-видимому, давно исчез, это воедь, а по вепсам просто нет данных. Венгры, давно оказавшиеся в инокуль-

турном окружении, «дорогу птиц» утратили [Erdődi 1968: 111–112]. В.А. Никонов глухо ссылаясь на Й. Эрдёди, утверждает, что произошло это в XVI в. [Никонов 1980а: 248]. Более значимо несомненное отсутствие «дороги птиц» у самодийцев.

Как и во многих других случаях, балтские данные (латыши и литовцы) не отличаются от эстонских и ливских [Кербелите 2001: 57; Мошков 1900: 205; Gładyszowa 1960: 77–78; Vaiškūnas 1999: 173]. Что касается славян, то область распространения «Дороги птиц» тянется на юг и на запад за пределы Литвы, охватывая всю Белоруссию, пограничные с ней районы Украины, прежде всего Воынь, северо-восток Польши, кашубов и далее лужицкий анклав на востоке Германии [Авілін 2015: 59–61, карта 19; Азимов, Толстой 1995: 118; Пяткевіч 2004: 283; Niebrzegowska 1999: 149; Gładyszowa 1960: 77; Gulgowski 1910: 24]. На востоке Украины есть лишь одна запись в Харьковской области [Авілін 2015, карта 19]. Русские называли Млечный Путь Гусиной дорогой в Вологодской, Пермской, Тульской, Смоленской, Калужской губерниях, а также в Сибири [Рут 1976: 48; 1987: 13]. Недавно полученные данные по Владимирской области [Добровольская 2010: 150–151] локализованы в стороне от основного ареала распространения космонима в Центральной России, известного по ранним источникам.

«Дорога птиц» характерна также для части носителей тюркских языков. Чуваши [Ашмарин 1984: 26; Золотницкий 1874: 22; Родионов 1982: 168] непоказательны, поскольку их космонимия может отражать не столько тюркское наследие, сколько влияние средневожского культурного ареала. Однако чувашские, равно как и башкирские и волжско-татарские материалы [Беркутов 1987: 29; Воробьев, Хисамутдинов 1967: 316] совпадают в данном случае с ногайскими, казахскими, киргизскими и каракалпакскими [Абишев 1949: 23; Абрамзон 1946: 65; Баскаков 1967: 432; Булатова 1999: 106; Капаев 2012: 11, 257; Карутц 1911: 135; Никонов 1980а: 248; Потанин 1881: 126–127; Сидельников 1962: 268; Фиельструп 2002: 217, 227], а также с данными XIV в. по кипчакам [Clauson 1964: 360]. У туркмен А. Вамбери тоже еще застал *Қушлар жолі* («Дорога птиц») [Vámbéri 1879: 155–156] при

обычном обозначении Млечного Пути как «Молоко белой верблюдицы» [Сокали и др. 1955: 69–81; Эрберг 1953: 92]¹⁴.

Тем не менее ранняя связь космонима с тюрками маловероятна, поскольку тюркам Восточного Туркестана и юга Сибири «дорога птиц» неизвестна. Зато подобная номинация неожиданно появляется у эвенков на Среднем Амуре [Василевич 1969: 210] и встречается также в Северной Америке. Речь идет об алгонкинах к северу от Великих Озер. У северных солто Млечный Путь — «Путь летних птиц» [Hallowell 1934: 394], у восточных оджибва — «Дорога перелетных птиц», по которой они ориентируются [Miller 1997: 60; Speck 1915: 79]. Возможно, это же представление разделяли восточные болотные кри: «Когда небесный путь поворачивает с севера на юг, перелетные птицы улетают» [Bird 2007: 22]. Нельзя не отметить, что именно у алгонкинов к северу от Великих Озер отмечены и другие сибирские космономические параллели, в частности «женщина с ведром на луне» (см. ниже) и «Плеяды как отверстие в небе».

Не ясно, насколько прямое отношение к рассматриваемому мотиву имеет интерпретация Млечного Пути у южных тутчони, живущих на границе Аляски и Юкона. В их космономии Млечный Путь отмечает полет гагары, вылечившей слепого охотника (распространенный у атапасков и американских эскимосов сюжет) [McClelland 1975: 78]. То, что Млечный Путь есть не просто «дорога птиц», но связан с полетом конкретной птицы, упоминающейся в традиционных нарративах, необычно. Подобный вариант интерпретации зафиксирован еще только у ногайцев, у которых наряду с обычным космономом «дорога птиц» (Кус-йолы) есть также Ку-йолы (Дорогая лебеда), из пуха которого Млечный Путь и образовался [Капаев 2012: 11, 257].

Скорее всего, «дорога птиц» есть древний североевразийский космоном, появившийся еще до того, как оформились известные нам языковые семьи, и принесенный в Америку одной из поздних групп азиатских мигрантов.

¹⁴ Также мои записи 1975 г. в селении Меана Каахкинского района.

Лунная водоноша. Человек на луне

Ареальное распределение представлений о Млечном Пути как о дороге птиц демонстрирует некоторое сходство с распределением «лунной водоноши» (рис. 34 вверху) — образа, который мы затрагивали в первой главе в связи с мотивом лунного дерева. На северо-западном побережье Северной Америки, а также у ваханцев, маори и в ряде сибирских текстов мотив дерева и мотив человека, пошедшего за водой и/или держащего в руках ведра, сочетаются. Однако в Европе, Японии и у алгонкинов мотив водоноши всегда представлен отдельно. Поскольку на периферию области своего распространения (ваханцы, маори, хайда и цимшиан) «водоноша» проникла уже в связке с мотивом дерева или куста, за который персонаж ухватился перед тем, как подняться на небо, такая комбинация должна была возникнуть тысячелетия назад. Тем не менее в основе своей «водоноша» и «дерево» — это два разных образа, каждый со своей историей.

Мотив «лунной водоноши» может сочетаться не только с мотивом куста, за который держится персонаж, но и с двумя другими — по смыслу противоположными, но имеющими сходное распределение: луна притягивает человека либо из сострадания, спасая его, либо, напротив, наказывая. Оба мотива встречаются как в связке с «лунной водоношей», так и в других контекстах и известны в Старом и в Новом Свете. Разница в их распространении заметна, однако, на региональном уровне: в Западной Европе представлен почти исключительно второй вариант (луна наказывает), в Восточной Прибалтике — оба, в Поволжье — исключительно первый (луна — помощница и спасительница), в Западной Сибири — только второй, в Восточной Сибири — снова только первый, на северо-западном побережье Северной Америки — только второй, а у атапасков и эскимосов — только первый. Кластер восточноиндонезийских вариантов включает рассказы о падчерице, которой луна помогла подняться на небо со своей кошкой [Dixon 1916: 238–239]. В Юньнани у пуми луна спасает девочку от людоедки¹⁵, а у лису дает приют молодой женщине, мать которой убила ее любимого мужа [Штурм 1990: 470–474].

¹⁵ Перевод Б. Л. Рифтина с китайского источника.

В Южном Китае подобных текстов, однако, немного, и основная зона распространения образа луны, которая наказывает либо помогает, приходится на Северную Евразию. Как «лунная водоноша», так и «луна помогает или наказывает» в Новом Свете представлены только в северо-западной половине Северной Америки. Исходя из этого их распространение можно датировать не ранее, чем самым концом плейстоцена, если не ранним голоценом.

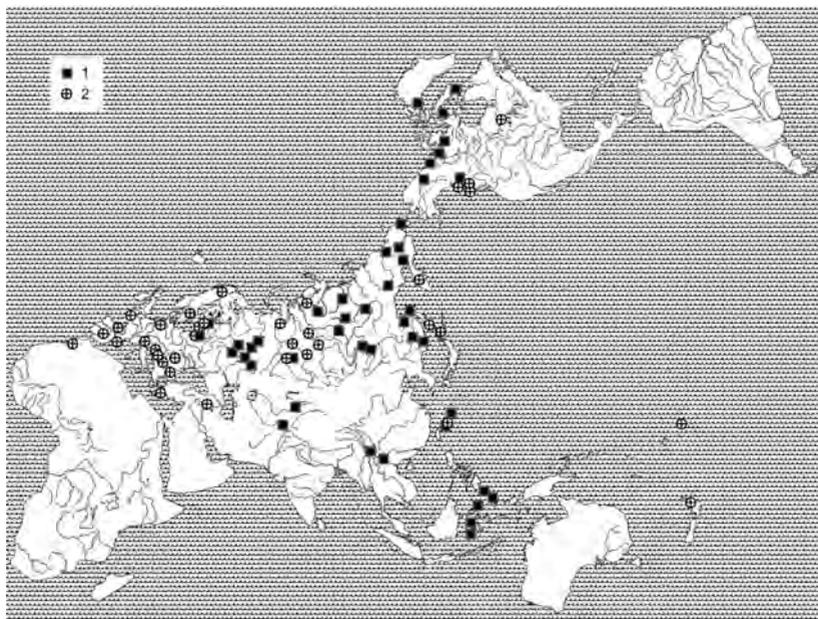


Рис. 33. 1. Луна помогает человеку, спасает его, приютив у себя.
2. Луна притягивает человека, наказывая его за неуважительное к ней отношение

Fig. 33. 1. The Moon helps a person, saves him or her, gives a shelter.
2. The Moon draws a person to the sky as a punishment for his or her improper behavior

На периферии распространения данного мотива «водоношей» бывает мужчина, мальчик, двое детей, но в пределах основного ареала речь почти всегда идет о девочке, девушке или молодой женщине.

К западу от Волги среди разнообразных вариантов трактовки лунных пятен образ пошедшей за водой девушки преобладает лишь у балтов и эстонцев. В Белоруссии лунный человек с ведрами известен в нескольких изводах, но все они встречаются редко. Те, согласно которым на луне видна «сирота с двумя ведрами» или «девушка», которая «несет воду на коромысле», зафиксированы лишь четырежды, из них два раза — неподалеку от литовской и латышской границы [Авілін 2015, карта 26]. Есть еще несколько записей, согласно которым в ведрах находится не вода, а кровь или ведро несут Каин и Авель. Для сравнения отметим, что в Белоруссии число фиксаций лунного образа «Каин убивает Авеля», или «брат убивает брата», или изображений орудий убийства на два порядка превышает число фиксации «водоноши». Места, где были сделаны эти записи, покрывают территорию страны целиком и наверняка переходят ее границы [Там же, карты 20, 21]. Такое распределение соответствует предположению о древности, реликтовости образа лунной водоноши при относительной актуальности образов, связанных с христианской легендой.

Данные по немцам свидетельствуют о том же. Все они, по видимому, касаются лишь Вестфалии и Нижней Саксонии. Мотив водоноши здесь либо лишен подробностей (человек с кувшином в руках, ребенок с ведром воды), либо смешан с типичным для Западной Европы мотивом оказавшегося на луне вора: чтобы луна не светила ярко, человек попытался залить ее водой, а луна забрала его вместе с ведрами [Исида 1998: 2021; Wolf 1929: 55–56].

Ирландские варианты также отличны от классических восточноевропейских и сибирских. Согласно одному, придя за водой к источнику, старик залюбовался луной и пожелал оказаться на ней, что исполнилось [Muller 2006, № 8: 23]. Этот текст был записан в 1938 г. Другой вариант зафиксирован раньше, но конкретных данных о времени записи у меня нет. На луне видны два мальчика, несущих на жерди ведро с водой [Krappe 1938: 120]. Этот вариант близок шведскому. Мальчик и девочка несли ночью на палке ведро с водой. Луна то и дело скрывалась, вода выплескивалась. Они обругали луну: та светит не лучше жалкой сальной свечки. За это Бог поднял детей на луну, где их с тех пор видно [Balzamo 2011, № 10: 20]. Древность мотива у скандинавов

доказывается наличием его в «Эдде». Месяц взял с земли двух детей, Биля и Хьюки, когда те шли от источника, неся коромысло Симуль с ведром Сэг. Дети всегда следуют за Месяцем, и это видно с земли (лунные пятна) [Младшая Эдда 1970: 20].

У западных саамов мотив не зафиксирован, по крайней мере такие публикации мне неизвестны. Единственный опубликованный вариант саамов Кольского полуострова был составлен В.В. Чарнолуским на основе разных источников, не все из которых известны. Героиня повествования сперва становится женой предводителя сполохов, а затем схвачена мужчиной-солнцем, который собирается отдать ее в жены своему сыну. Солнце бросает молодую женщину на луну, где она с тех пор видна с коромыслом и ведрами для воды на плечах [Чарнолуский 1962: 68–79, 294]. Данных по финнам нет, по карелам — один пример, отношение которого к рассматриваемому мотиву не ясно (девушка просит Бога перенести ее на луну, за ней спускается золотая колыбель, теперь ее видно на луне вместе с подойником [Евсеев 1981: 313]). С вепсами еще менее ясно («у южных вепсов сохранилась легенда о живущей на луне девочке» [Егоров 2003: 129]).

Наиболее полные материалы относительно «лунной водоноши» имеются, как только что было сказано, для Восточной Прибалтики, а также для Поволжья.

Учитывая общую скудость водских данных, два отдельных свидетельства позволяют считать, что у води мотив был обычен. Согласно одному источнику, девочка пошла за водой к колодцу, откуда в этот момент пила радуга. Радуга ее засосала, и девочка с коромыслом и ведрами с тех пор видна на луне [Ariste 1974, № 3: 5; 1977, № 19: 175]. По другой записи, на луне видна женщина с коромыслом и ведрами [Ernits, Ernits 1984: 579].

В Эстонии мотив зафиксирован как на севере, так и в области распространения юго-восточных диалектов [Вийдалепп 1980: 274; Jõeveer 1972: 30; Kuperjanov 2003: 72; Päär, Pürnpuu 2005: 14; Pöder, Tanner 2000: 227–228], но материалов по сету, кажется, нет. В большинстве случаев говорится о бедной, измученной работой девушке, которую месяц из жалости приютил. Однако на севере есть вариант, согласно которому девушка наказана месяцем, так как упрекала его: он не помогал ей таскать в баню воду. У ливов

имелся как вариант с бедной девушкой, так и другой, согласно которому молодая женщина сравнивает свой голый зад с луной не в пользу последней и в результате оказывается на луне вместе с ведрами, которые несла [Loorigts 1926: 81; 2000: 318]. Этот последний мотив характерен для эстонцев и латышей [Бривземниакс 1887, № 9: 11; Кербелите 2001: 104; Лауринкене 2002: 365; Погудин 1895: 440] и зафиксирован также в ныне ассимилированном эстонском анклав Лутси в Северной Латвии, в языковом отношении близком южноэстонскому вырусскому диалекту [Куреганов 2003: 72]. У латышей и, видимо, литовцев есть вариант с мальчиком, который нес в баню воду, показал месяцу язык и был притянут месяцем [Лауринкене 2002: 265]. У литовцев отмечен также близкий белорусскому вариант с Каином, держащим коромысло с ведрами, в которых кровь его брата [Лауринкене 2002: 365, 381].

Волжско-пермский регион отличается однородностью представлений о лунной водоноше — это почти всегда замученная работой падчерица или невестка, которую ночью послали за водой. Такого рода объяснения, впервые отмеченные в XIX — первой половине XX в., а затем многократно публиковавшиеся, зафиксированы у коми [Аристэ 2005, № 109: 105; Лимеров 2005, № 58: 55–56; Konaikov et al. 2003: 312; Uotila 2006, № 92: 297], удмуртов [Верещагин 1886: 85; 1995: 85–86; Владыкин 1994: 322; Перевозчикова 1988: 26; Потанин 1883: 776], марийцев [Акцорин 1991, № 37–42: 83–87; Мошков 1900: 197], чувашей [Ашмарин 1984; 2003: 298: 25; Вардугин 1996: 260; Денисов 1959: 15–16; Егоров 1995: 120; Потанин 1883: 777; Сидорова 1979: 18; Шуртаков 1984: 9; Эйзин 1993: 164], татар [Воробьев, Хисамутдинов 1967: 314–315; Гилязутдинов 2015: 264–266] и башкир [Бараг 1987, № 9: 35–36; Надршина 1985, № 7: 13; Хисамитдинова 2011: 35], однако не у мордвы. Ни у эрзи, ни у мокши представлений о девушке на луне нет, как нет и образа Плеяд-сита. Этим мордовская космономия отличается от других средневожских.

Среди нестандартных средневожских вариантов отметим следующие. У марийцев записан рассказ о радуге, которая засосала девушку у колодца, отправив ее на луну [Акцорин 1991, № 40] — точная и, кажется, единственная параллель водскому варианту. Кроме того, в одном из марийских текстов образ лунной водо-

ноши соединен с обычным для Средней Волги представлением о других популярных созвездиях: Орион есть коромысло девушки, а Плеяды — ее решето [Акцорин 1991, № 37]. В башкирском варианте, записанном М.В. Лоссиевским в XIX в., девушка пошла за водой, увидела выступавшую из-под песка огромную кость и сказала, что если бы у нее муж был как Месяц, она родила бы ему богатыря, имеющего такие же кости. Месяц взял девушку в жены, она стоит там с коромыслом и ведрами [Бараг 1987, № 8: 35, Над-ршина 1985, № 6: 12; 1986: 19; Руденко 1925: 299–300; 1955: 315].

У русских мотив водоноши-сиротки зафиксирован, кажется, только в Вятской губернии, где не исключено финно-угорское влияние [Белова 2004а, № 1305: 521]. Мотив парня и девушки, пошедших за водой и чересчур пристально смотревших на луну, отмечен в Архангельской области [Гура 2006: 462], а мотив двух людей, держащих ушат и, вероятно, имеющих отношение к истории Каина — во Владимирской [Фирсов, Кисилева 1993: 118]. Вряд ли эти данные исчерпывающие, поскольку соответствующий раздел космоимии на русском Севере специально не изучали. Украинская «лунная водоноша» отмечена только на Волыни [Гура 2006: 262] вне прямого контакта с районами Белоруссии, где есть данный мотив.

Нет сомнений, что в Европе «лунная водоноша» связана с лесной зоной. В частности, поволжские варианты не находят никаких соответствий в Дагестане, связи с которым демонстрирует ряд других образов и сюжетов. Тем интереснее знакомство с рассматриваемым мотивом болгар и македонцев. В Болгарии он распространен повсеместно на востоке и севере страны [Гура 2004: 150–151; 2006: 261–262; Младенова 2006: 137, 263–264, карта 29], македонский ареал с болгарским прямо не контактирует [Ценев 2004: 47], отличаясь и содержательно. Этот вариант относится к числу рассказов о бедной падчерице и имеет географически далекие евразийские параллели. В болгарских вариантах девушка пошла за водой к колодцу, разговорилась там с парнем, Бог поднял их на луну. Одна запись такого рода зафиксирована и на юге Румынии, но в целом для румын «лунная водоноша» нехарактерна. За пределами Болгарии похожий вариант с парнем и девушкой имеется, кажется, только в уже упомянутом варианте с русского

Севера. На Балканы мотив лунной водоноши мог попасть либо со славянами (хотя для славян он мало характерен), либо гораздо раньше, отражая те связи между балтами и фракийцами, которые прослеживают лингвисты.

В Сибири, как и в Европе, мотив «лунной водоноши» в основном приурочен к лесной зоне. Глубоко в степные районы Центральной Азии он не проник, отсутствуя также у северных самодийцев и палеоазиатов.

В Западной Сибири мотив характерен для юга региона и отсутствует на севере у ненцев, энцев, нганасан, северных селькупов и северных ханты. Мансийский вариант не опубликован, его сообщила О.С. Иванова, преподаватель Педагогического университета им. Н.И. Герцена: на луне видна женщина с ведрами либо женщина с двумя детьми. Данные по ханты относятся к васюганско-ваховским группам [Кулемзин, Лукина 1978, № 4, 5: 15–16; Лукина 1990, № 7: 66]. Пойдя за водой, мальчик и девочка стали говорить луне, что у них есть и вода, и рыба или что они едят калачи, а месяц в небе сохнет. Месяц утащил их вместе с кустом. Теперь на луне видно девочку с коромыслами и ведрами, которая уцепилась за талину. Примерно такие же варианты есть у кетов (пошедшая за водой девочка говорит месяцу, что он сохнет, а она хорошо живет, и т.п. [Алексеев 1976: 84; Давлетшин, Дувакин 2009; Николаева 2006: 27]) и южных селькупов (пошедшая за водой девушка говорила месяцу, что она будет есть мясо, а он не будет; она схватилась за талину, но месяц все равно ее утащил [Головнев 1992: 330–331; Лукина 2004, № 2.2: 35; Пелих 1972: 322–323; Тучкова 2004: 71]). Лишь на юге Западной Сибири у татар имеется как вариант с бедной падчерицей, которую луна приютила из жалости, так и с пошедшей за водой девушкой, оказавшейся на луне «за непристойное поведение» [Валеев 1976: 329; Уразалеев 2007: 4]. Первый вариант соответствует волжской традиции, второй — местной западносибирской.

В Восточной Сибири повсеместно господствует вариант с девочкой-сиротой, обычно хватающейся за кустик перед тем, как оказаться на луне. Такого рода тексты записаны у разных групп якутов [Алексеев и др. 1995, № 35: 197–199; Серошевский 1896: 667; Толоконский 1914, № 111: 89; Гурвич 1948: 130; 1977: 199;

Попов 1949: 260–261; Худяков 1969: 279, 372, 373; Овчинников 1897, № 5–6: 179–181] и эвенков с эвенками [Исида 1998: 23; Мазин 1984: 11; Новикова 1958: 41–42; Потанин 1893: 385]. Относительно солонов на территории Китая известно лишь, что «о пятнах на луне они думают, что это девица» [Потанин 1893, № 84: 317]. Учитывая данные по остальным тунгусам, наличие мотива лунной водоноши представляется вероятным.

На юге Сибири и в Монголии «лунная водоноша» есть у алтайцев, шорцев, хакасов, тофаларов, бурят, ойратов и, может быть, халха-монголов [Арбачакова 2010, № 20: 307–309; Бутанаев 1975: 232; Галданова 1987: 17; Дувакин 2011; Иванов 1957: 103, 137–138, рис.2, 25, 32; Катанов 1907, № 183; 1963: 106–107: 274; Нанзатов и др. 2008: 24; Неклюдов и др. 2006–2011, зап. 22–28.08.2007, 29.07.2011; Поппе 1935: 54; Потанин 1883, № 346, 34м: 190–193; Рассадин 1996, № 3, 4: 10–12; Унгвицкая, Майногашева 1972: 28; Хангалов 1958: 319; 1960, № 6: 14; Хохолков 1997: 5–6; Шаракшинова 1980: 49–50; Эрдэнэболд 2012: 23], но отсутствует у тувинцев и южных монгольских групп на территории Китая. Как и в Европе, в Сибири образ лунной водоноши связан с таежной, а не со степной и пустынной зонами. Различия между монголами и бурятами особенно показательны. У бурят мотив очень популярен, у халха-монголов либо отсутствует вообще, либо крайне редок.

В Казахстане мотив отмечен один-единственный раз, на западе этой страны. Во время полевой работы в 2006 г. о существовании такого представления слышала научный сотрудник МАЭ РАН И.В. Стасевич. Возможно, подобный образ был известен или даже сохраняется до сих пор и в Восточном Казахстане, но ни среди материалов Г.Н. Потанина, ни в более поздних публикациях его обнаружить не удалось. Казахский вариант относится к тому же типу рассказов о несчастной сиротке, посланной за водой ночью, что и киргизский [Брудный, Эшмамбетов 1989: 375–377]. В киргизском, кроме того, присутствует мотив спора солнца с луной — каждое из светил хочет забрать девочку.

В Северной Евразии мотив подобного спора, связанный с мотивом лунной водоноши, есть еще у коми, бурят, ойратов и, вероятно, халха-монголов, а также у различных групп якутов и у эве-

нов [Алексеев и др. 1995, № 35: 197–199; Нанзатов и др. 2008: 24; Новикова 1958: 41–42; 1987: 43–44; Овчинников 1897, № 5–6: 179–181; Попов 1949: 260–261; Хангалов 1958: 319; 1960, № 6: 14; Худяков 1969: 372–373; Шаракшинова 1980: 49–50; Эрдэнэболд 2012: 23; Uotila 2006, № 92: 297], тогда как тюркам, кроме киргизов, он, по-видимому, неизвестен. Трудно сказать, насколько этот факт объясним особенностями языковой и культурной истории предков киргизов до их появления на Тянь-Шане. Мотив выбора девочкой луны либо солнца как места, где она должна остаться, характерен также для Микронезии и Полинезии (Гавайи, о-ва Гилберта, Банаба, Тувалу, Науру [Пермяков 1970, № 138: 337–339; Beckwith 1970: 220–221; Koch 1966: 42, 97–99; Luomala 1964: 224, 234, 265–266; Maude, Maude 1994, № 5: 75–78]), но в Океании общая сюжетная канва иная. Еще более далекие параллели имеются на Сулавеси, где героя до цели довозит месяц, тогда как солнце отвергнуто, ибо чересчур горячо (минахаса, восточные и западные тораджа, бантик [Теселкин 1959: 72–77; Adriani, Kruyt 1950, № 4: 374–375; Kruyt 1938, № 24: 270–371; Lessa 1961: 123–125]). Мотив выбора между солнцем или луной есть также во французских историях о наказании человека, работавшего по воскресеньям, чей силуэт теперь различим среди лунных пятен [Sébillot 1904: 12]. Вариант атапасков кучин [Petitot 1886, № 6: 66–69] с мужским протагонистом отличен от азиатских и океанийских, но его связь с вариантами из Старого Света все-таки вероятна, поскольку на основной территории Нового Света мотив «сперва к солнцу, затем к луне» вообще не встречается.

Не все понятно с мотивом «лунной водоноши» на Памире. Ваханский текст не опубликован и был записан покойным Б. Лашкарбековым, познакомившим меня с ним в 2005 г. По словам Лашкарбекова, информант полагал, что узнал эту историю из книги, вероятно, из сборника сказок на таджикском (?) языке. Данный вариант содержит подробности, которые в односюжетных текстах других традиций не встречаются, что делает весьма вероятным фольклорный источник в пределах Памира или по крайней мере Таджикистана. Ни в чем не повинную девочку стали ругать, она обиделась и, взяв кувшин, пошла за водой. На берегу речки, опираясь на облепиху, девочка стала плакать; Луна ее пожалела

и потянула к себе облепиху вместе с девочкой. Облепиха выросла до луны и доставила туда девочку, где она с тех пор и видна со своим кувшином. Мотив дерева или куста, за который держится персонаж, связывает ваханский вариант с Сибирью, но не с киргизами. Это значит, что «лунная водоноша» могла попасть на Памир раньше, чем киргизы проникли на Восточный Памир. В соседнем Гилгите зафиксировано представление о том, что во время затмения остается лишь та часть луны, на которой находится фиговое дерево [Elwin 1949: 68–69]. Относится ли эта информация к дардам, буришам или тибетцам-балти, не ясно. Ограниченные параллели для нее есть лишь в Индии, но не в Иране и Средней Азии.

Обратимся к Дальнему Востоку. Негидальская, большинство нанайских и нивхские версии относятся к тому же типу рассказов о бедной девочке, что и тунгусские [Арсеньев 1995(4): 152; Лопатин 1922; Певнов 2010, № 9: 134–136; Тураев 2008: 186; Хасанова, Певнов 2003, № 5–7: 55–56; Чадаева 1990: 34–35]. Среди нивхов сделано несколько записей. Согласно наиболее полной, однажды декабрьской ночью хозяйка специально вылила воду, чтобы послать девочку-сироту за водой. За девочкой увязалась собака. Луна спустилась, девочка прыгнула на нее с коромыслом, ведрами и с собакой, и теперь они там видны [Певнов 2010, № 9: 134–136]. Согласно Е.А. Крейновичу, именно эта собака вызывает затмения [Крейнович 1930: 53]. Вариант удэгейцев отличен от нивхского, но в нем луна тоже оказывается помощницей женщины: охотник съедал добычу в лесу, жена голодала, месяц ее пожалел, она видна на луне с собакой, ковшом и ведром [Подмаскин 1991, № 17: 125]. У нанайцев есть, как уже говорилось, варианты, в которых девочка с коромыслом и ведрами — это лягушка, пожелавшая оказаться на луне [Медведев 1992: 145–149; Санги 1989: 248–249]. У айну Сахалина девушка, пошедшая за водой, упрекает месяц за то, что она работает, а он нет [Исида 1998: 24]. У айну Хоккайдо в одних случаях говорится о девушке, а в других — о мальчике [Исида 1998: 24–25; Осами 2007: 17–19; Batchelor 1927: 260; Brauns 1883: 258], оказавшихся на луне в наказание за лень или неуважительное отношение к светилу.

Японцам мотив лунной водоноши известен, но на европейских языках информации на этот счет опубликовано мало. На Кюсю,

Сикоку и юго-западе Хонсю пятна на луне интерпретируются как человек, несущий ведра с водой¹⁶, примерно так же, как и на Окинаве [Невский 1996: 268]. Для юга Рюкю (острова Мияко), есть более подробная информация. Согласно одной версии, луна берет к себе человека из благодарности, согласно другой — наказывает [Невский 1996: 267–270]. Первая такова. Свет жены-луны был ярче света мужа-солнца. Муж сбросил ее в грязь на землю, а крестьянин, который нес два ушата с водой, вымыл луну. Благодарная луна берет крестьянина к себе, и он виден там держащим коромысло с двумя ушатами. Вторая версия связана с темой происхождения смерти. Месяц дает персонажу по имени Акариядзагама кадки с живой и мертвой водой, посылает его на землю и велит полить живой водой человека, а мертвой — змею. Посланец заснул, змея расплескала живую воду на себя, а испуганный Акариядзагама полил мертвой водой человека. Месяц наказал Акариядзагаму, велел отныне стоять на луне с кадкой в руках.

Вернемся на север Сибири. Юкагирская версия с девочкой-сироткой ничем существенным не отличается от якутских или тунгусских [Николаева и др. 1989(1), № 2: 21–23]. Тот же вариант записан у русскоязычных жителей Марково и, вероятно, восходит к чуванскому (т.е. юкагирскому) субстрату [Хаккарайнен 2000]. У марковцев, правда, есть и другой вариант, в котором речь, скорее, идет о нарушении запрета. Три девушки пошли за водой, одна стала пристально смотреть на луну, отделилась от земли и оказалась на луне [Дьячков 1992: 233].

Дальше в регионе Берингоморья в распространении сюжета лакуна — его нет ни у палеоазиатов, ни у эскимосов, ни у атапасков. Представители всех трех языковых семей, скорее всего, проникли в Берингоморье хотя и в разное время, но после того, как Берингию покинули предки америндейцев. У чукчей, коряков и ительменов есть мотив девочки, оказавшейся на луне, но без упоминания воды или ведер [Беретти 1929: 36; Богораз 1939: 22–23; Поротов, Косыгин 1969: 33; Vogoras 1928, № 2, p. 301–302].

Среди североамериканских индейцев образ лунной водоноши представлен в двух ареалах: на северо-западном побережье и Ко-

¹⁶ Сообщил Коити Иноуи.

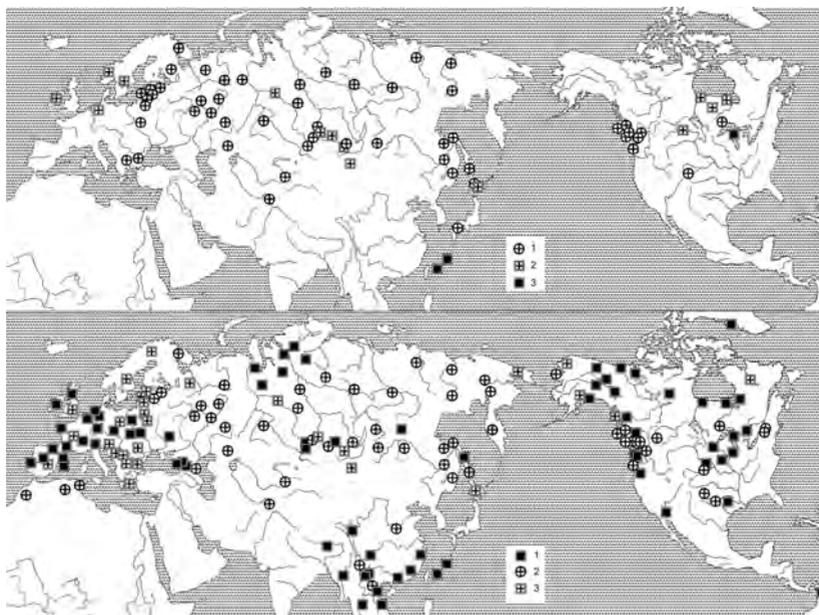


Рис. 34. Вверху: «лунная водоноша». 1. Девочка, девушка, молодая женщина. 2. Мальчик, двое мальчиков, мальчик и девочка. 3. Взрослый мужчина. Внизу: человек поднимается на луну и остается там. 1. Персонаж мужского пола. 2. Персонаж женского пола. 3. Оба варианта

Fig. 34. Above. “Water carrier on the Moon”. 1. A girl, a young woman. 2. A boy, two boys, a boy and a girl. 3. Adult man. Below. A person ascends to the Moon and remains there. 1. Male person. 2. Female person. 3. Both variants

лумбийском плато с ответвлением на Великие Равнины и среди алгонкинов близ оз. Верхнего и далее на север до самого Гудзона залива.

В индейских вариантах, записанных на севере Северо-западного побережья, речь идет не о бедной сиротке, а о женщине, оскорбившей луну или нарушившей какой-то запрет, так что параллели для них представлены скорее в Западной Сибири или в Японии, но не в Восточной Сибири. Тексты, записанные дальше на юг, более своеобразны и близких аналогий в Азии не имеют.

Тлинкиты. Одна из двух девушек говорит, что луна похожа на лабретку ее бабушки. Обе тотчас оказываются на луне. Обидевшая Луну падает и разбивается, а ее подруга видна на лунном диске с ведром в руке [Swanton 1908b: 453]. Есть также вариант с мальчиком: он в бурю пошел за водой и был поднят на месяц, где виден сейчас [De Laguna 1972: 796].

Хайда. Женщина, пойдя за водой, указывала пальцем на луну. Ей показалось, что в колодце кто-то сидит, она указала пальцем на этого человека, ночью почувствовала жажду, вернулась к колодцу, человек схватил ее за руку. Женщина повернулась к полной луне, показала язык. Ее потащило вверх, она ухватилась за куст и теперь с ведром в руках и держась за куст видна на луне [Swanton 1908a: 450–452].

Цимшиан (р. Несс). Женщина показывает пальцем на месяц и на его отражение. Месяц забирает ее на небо, когда она несет куст ягод. Ее видно на лунном диске с кустом и с ведром в руках [Boas 1916: 864].

Беллакула. На луне видно женщину с ведром воды в руках [McIlwraith 1948(2): 225].

Хейлцук. Мальчик капризничает, сестра выставляет его за дверь, дает для игры ведерко. Он все равно плачет, сестра предупреждает, что Месяц его заберет. Месяц спускается, уносит его. Теперь мальчика видно на лунном диске с ведерком в руках [Boas 1895: 217; 2002: 457].

Нутка. Месяц спустился, попросил воды, девушка вышла с ведром из дома, он ее унес. Позже месяц спустился снова, попросил воды у другой девушки. Мать похищенной предупредила другую девушку не выходить, но она все же вынесла месяцу воды и с тех пор видна на луне с ведром в руках [Boas 1895: 191; 2002: 409].

Шусван. Во время перекочевки жена Месяца спрашивает, где ей устраиваться на ночлег. Месяц отвечает, что у него на щеке. Жена прыгает ему на щеку и теперь видна там. В ее руках ведра, в которых растапливают снег, и снеговая лопата [Teit 1909: 653].

Томпсон. Месяц посылает сестру за водой, та возвращается, ей некуда сесть. Он предлагает ей сесть ему на лицо. На луне теперь видна женщина с ведрами в руках [Teit 1898: 91–92].

Квиолт. Месяц сперва ярк, как солнце. Все девушки стремятся к нему, но он выбирает Лягушку. Теперь она видна на лунном диске, держа в руках короб с имуществом и ведро [Thompson, Egesdal 2008: 207–209].

В трех последних текстах с мотивом лунной водоноши соединен типичный для элишей мотив женщины, обычно Лягушки, прилипшей к лицу Месяца и различимой с тех пор в силуэте лунных пятен.

За пределами северо-западного побережья «лунная водоноша» зафиксирована у алгонкинов к северу от Великих Озер. В большинстве случаев (различные группы болотных кри и северные оджибва) это юноша, сестра или мать которого предупредили его не смотреть на луну. Пойдя за снегом, чтобы вытопить воду, он нарушил запрет, и луна его притянула вместе с ковшом или ведром [Bird 2007: 46–37; Clay 1978: 28–33; Ellis 1995: 23–33, 119; Ray, Stevens 1971: 81]. С этим сюжетом были, вероятно, знакомы также оджибва Миннесоты, Висконсина и Мичигана [Hilger 1937: 178]. В другом мифе оджибва женщина готовит кленовый сироп, переливая его из одного ведра в другое, и здесь же мочится. Увидев это, оскорбленная луна забирает женщину вместе с ведром. Муж луны солнце наказывает жену, заставляя вечно таскать свою жертву, поэтому на луне различима женщина с ведром [Jones 1919: 637].

В высшей степени вероятно, что алгонкинские варианты были принесены в район Великих Озер с Колумбийского плато вместе с двумя или даже тремя десятками других фольклорно-мифологических мотивов [Березкин 2010; Васильев и др. 2015: 449–450; Berezkin 2010]. В то же время точных параллелей на западе нет, во всяком случае их нет у шусвап и томпсон, с которыми набор мотивов в фольклоре оджибва обнаруживает больше всего сходений.

«Лунная водоноша» известна маори Новой Зеландии. Когда Хина набрала калесасой воды, тучи закрыли луну. Хина споткнулась, вода разлилась, Хина стала ругать Луну, та схватила ее, Хина ухватилась за куст. Теперь ее видно на луне с кустом и калесасой в руках [Исида 1998: 26]. Согласно другому варианту, на

луне оказывается мужчина Рона [Reed 1999, № 16: 190–192], но еще в одном тексте [Dixon 1916: 87–88] Ронной зовут женщину, так что вариант с женщиной у маори, скорее всего, преобладал. Параллели, хотя и неполные, этому мифу есть на других островах Полинезии, в ряде текстов упоминаются и оказавшиеся на луне вместе с женщиной сосуды для воды [Beckwith 1970: 220–221; Dixon 1916: 88; Williamson 1933: 100]. При всей удаленности Новой Зеландии от Сибири истоки маорийского мифа следует искать в Восточной Азии на вероятной языковой прародине австронезийцев, ибо в Меланезии и Индонезии ничего подобного нет. Мотив куста, за который ухватилась подошедшая к реке и поднятая на луну женщина, надежно связывает маорийский вариант с теми, которые характерны для хайда, цимшиан и сибирских народов, а также для ваханцев.

В охватывающую почти всю Сибирь зону распространения «водоноши» не входит север Западной Сибири. Здесь господствует иное истолкование лунных пятен. Шаман с бубном, поднявшись к луне, прилип к ней и с тех пор виден на лунном диске. Этот мотив характерен в основном лишь для северных самодийцев и зафиксирован у различных групп ненцев, включая лесных [Лабанаускас 2001: 257–258; Лехтисало 1998: 13–14; Попов 1944: 85; Третьяков 1871: 415; Хомич 1976: 19], энцев [Гемуев и др. 2005: 534; Долгих 1961: 24, 68; Прокофьева 1953: 205, 219] и нганасан [Долгих 1968: 222–223; Попов 1984: 47]. Тот же образ встречается еще у хакасов [Катанов 1907, № 370: 375], у которых, как мы видели, есть и другие типичные для самодийцев космонамы — Плеяды как утиное гнездо, Алькор как котелок у второго из трех охотников, парная номинация для Большой и Малой Медведицы.

Самодийские данные интересны в связи с мотивом человека, поднявшегося к луне и оставшегося там. Речь идет не просто об интерпретации лунных пятен, а о нарративе, объясняющем их появление. Данный мотив довольно часто встречается в австронезийском мире и реже в Австралии и Южной Америке, но совершенно не известен в Африке, кроме Магриба, а также в Передней и Южной Азии. Основная же зона его распространения — это большая часть Евразии и Северная Америка. Планетарных тен-

денций относительно того, какой именно персонаж оказывается на луне, нет, но они прослеживаются на региональном уровне (рис. 34 внизу). В Сибири и Восточной Европе это, как правило, девочка или женщина, тогда как в Западной Европе, Юго-Восточной Азии, а также у атапасков и большинства эскимосов — мальчик или мужчина.

Сибирские, восточноевропейские и отчасти североамериканские варианты с женским персонажем, скорее всего, исторически связаны, поскольку речь в большинстве из них идет о той самой «лунной водоноше», многократное независимое появление которой маловероятно. Ареал «лунной водоноши» в Америке предполагает проникновение мотива через Берингов пролив лишь на одном из поздних этапов заселения Нового Света, а наличие индейских и полинезийских параллелей заставляет предполагать распространение мотива с востока на запад Евразии, а не наоборот. Соответственно, в Северной Евразии мотив попадания на луну женского персонажа можно расценить как инновацию, а вариант с мужским персонажем — как отражающим более раннее состояние. Поскольку для Африки, Передней Азии и Индии мотив попадания человека на луну, как только что было сказано, вообще нехарактерен, истоки подобной мифологемы (человек, попадающий на луну и остающийся там) должны находиться в Восточной и Юго-Восточной Азии. В Западную Европу мотив мог попасть очень поздно, ибо подавляющее большинство вариантов отражает влияние христианства (см. гл. 4).

У эскимосов точные параллели самодийским вариантам отсутствуют, но истории о посещении шаманами человека на луне им знакомы, во всяком случае такие данные есть по центральному юпик [Nelson 1900: 430]. В мифе чугач Килак ссорится со своим напарником на охоте, поднимается на луну и там остается [Birket-Smith 1953: 175]. Дальше на восток в американской Арктике распространен сюжет, согласно которому пятна на луне — это сажа, которой девушка-солнце вымазала лицо неизвестному любовнику, оказавшемуся ее братом. Атапаски (кучин, верхние танана, хан, южные тутчони, талтан, хэа, чипевайян) видят на луне человека, которого обделили при дележе мяса — он и есть воплощение луны [Camsell 1915, № 10: 254–255; Lowie 1912:

184; McClelland 1975(1): 78; McKennan 1965: 146–147; Petitot 1886, № 6, 11, 25, 26: 66–69, 187–202, 395–397; Rooth 1971: 268; Ruppert, Bernet 2001: 232–236; Schmitter 1910: 25; Smelcer 1992: 129–130; Teit 1919, № 7: 229; Workman 2000: 71–75]. У индейцев центральных районов Великих Равнин (санги, айова, ото, куапо) на луну попадает воин, держащий в руках голову-трофей [Curtis 1976(19): 171–172; Dorsey 1895: 130; Riggs 1893: 148–149; Skinner 1925, № 33: 493–494].

Самодийцев с эскимосами связывает, однако, более частная и на этот раз эксклюзивная параллель: представление о звездах как о небесных озерах. Подобное сравнение достаточно неожиданно. В Сибири оно зафиксировано у ненцев, энцев и нганасан [Гемуев и др. 2005: 534; Долгих, Файнберг 1960: 51; Хомич 1976: 18, 20], а на Аляске — у инуитов залива Коцебу [Fitzhugh, Kaplan 1982: 192]. Есть еще частичная параллель у вилюйских якутов, весьма вероятно, восходящая к представлениям более раннего населения: звезды — это отверстия в небосводе, но самые яркие — огненные озера [Попов 1949: 261].

Плеяды: девушки, утиное гнездо, сито

Обратимся теперь к Плеядам. В планетарном масштабе шире всего известна интерпретация этого звездного скопления в качестве группы людей. Подобное истолкование распространено в отдельных регионах с разной частотой, но значимой корреляции между максимальной или же минимальной встречаемостью данного образа с встречаемостью других мотивов заметить не удается.

В Африке (не считая Мадагаскара, исторически связанного с Индонезией) и в Австралии Плеяды — всегда женщины, а в большинстве австронезийских традиций — всегда мужчины. Во всех остальных регионах встречается ассоциация Плеяд как с мужчинами, так и с девушками или женщинами (рис. 36 вверху). Популярность этих двух вариантов, однако, неодинакова. Так, в Новом Свете мужской вариант удалось отметить в 50 традициях, а женский — в 28, тогда как в Западной Евразии и Средиземноморье (Европа, Северная Африка, Передняя Азия и Кавказ) мужской вариант представлен в 11 традициях, а женский — в 21 тради-

ции. Эти подсчеты приблизительны, поскольку не учитывают частоты, с которой представлена та или другая номинация. Тем не менее основная тенденция распространения мужских и женских образов Плеяд сомнений не вызывает. Учитывая данные по Африке и Австралии, вероятность того, что женский вариант древнее мужского, кажется достаточно большой.

На западе Евразии и в Средиземноморье вариант с девушками, помимо древнегреческих и исторически связанных с ними латинских данных («Астрономика» Марка Манилия, «Катастеризмы» Псевдо-Эратосфена и мн. др. [Manil. Astr. IV. 521–522; V. 141–142, 710–711]), есть у всех саамов [Чарнолуский 1930; Lundmark 1982: 105; Porsanger 2005: 26–27], у осетин [Миллер 1882: 300; 1925: 81], казанских татар [Махмутов 2013: 44] и у различных арабских и берберских групп от Ирака до Нигера и Марокко [Basset 1910: 16; Bernus, ag-Sidiyene 1989: 145; El-Shamy 1995: 44; Nagar 1906: 360; Henninger 1954: 112; Nicolas 1957: 54; Thay Thay 2001, № 8: 12]. Современные греки в данном случае, по-видимому, унаследовали элементы античной традиции (шесть сестер-Плеяд убили седьмую, поэтому ее плохо видно [Младенова 2006: 96]). В центральной Европе речь идет скорее о взрослых женщинах («бабы») или о женщине с дочерьми. Такие данные есть касательно немцев, поляков, кашубов, лужичан, чехов, словенцев [Славинецкий, Корецкий-Сатановский 1974: 423; Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 246; Dähnhardt 1909: 127; 1910: 426–427; Gibbon 1972; Gładyszowa 1960: 19–20, 25, карта 2; Gulowski 1910: 24; Niebrzegowska 1999: 146]. В Польше «бабы» — типичное название¹⁷, тогда как у восточных славян оно встречается лишь как редкое исключение [Авилин 2015, карты 1, 3; Рут 1976: 35; Святский 1913: 153–154]. В Вологодской области, но, кажется, нигде больше в пределах традиционной этнической территории русских известно обозначение «Семь сестер» [Рут 2003]. Ассоциация Плеяд с группой мужчин для восточных

¹⁷ Не исключено, что известное с XV в. польское «Бабы» как обозначение Плеяд первоначально к «женщинам» отношения не имело и означало «стога», о чем мне напомнил Ц. Авилин. В таком случае «Бабы» логично сопоставить с русским «Стожары» при «стожар» — шест в центре стога.

славян еще менее характерна (один случай в Белоруссии [Авілін 2015, карта 2]).

На севере Восточной Европы, в Среднем Поволжье и в Западной Сибири распространен космоним «Утиное гнездо» (рис. 35). В русской традиции часто говорится об «Утичьем гнезде». Такого рода данные зафиксированы для русских Архангельской, Петербургской, Нижегородской, Псковской, Тверской, Орловской, Пермской, Оренбургской губерний и для русских Сибири [Потанин 1883: 739; Рут 1976: 35; 1987: 15; Святский 1913: 147; Тюрина 1972: 54]. Они есть также для коми, удмуртов и мордвы [Кириллова 2011: 238–239; Потанин 1883: 942], хакасов [Бутанаев 1975: 238], тундровых ненцев (яйцо утки или гагары) [Хомич 1974: 232], тромьеганских ханты и различных групп манси¹⁸. У вепсов «Утиное гнездо» обнаружено лишь недавно в ходе работ Топонимической экспедиции Уральского федерального университета¹⁹. Русское заимствование не исключено, хотя вовсе необязательно. У русских практически на всей территории, где зафиксировано «Утичье гнездо», встречается и космоним «Птичье гнездо». В качестве не областного, а общепринятого обозначения Плеяд космоним «Утичье гнездо» отражен в литературе XVIII–XIX вв. Из-за этого авторы обобщающих работ порой воспринимали его как свойственный тем или иным народам Сибири, хотя речь шла не о переводе местных обозначений на русский, а об отсылке к самому объекту. Это касается, в частности, энцев (ошибка в [Рут 1987: 47]), якутов и коряков (ошибка в [Нагва 1933: 135], на которого ссылается [Младенова 2006: 196]).

«Утиное гнездо» с определенной вероятностью можно связать с народами уральской семьи, особенно если население севера Восточной Европы и Западной Сибири, которое предшествовало там финно-уграм, также говорило на каких-то не сохранившихся «парауральских» языках. В таком случае утрата данного названия прибалтийскими финнами (кроме вепсов?), марийцами и нганасанами и его наличие у русских и хакасов может объясняться влиянием субстрата. Существенно, что параллелей на востоке

¹⁸ Сообщил В.В. Напольских, данные из венгерских источников.

¹⁹ Сообщила Е.Л. Березович.

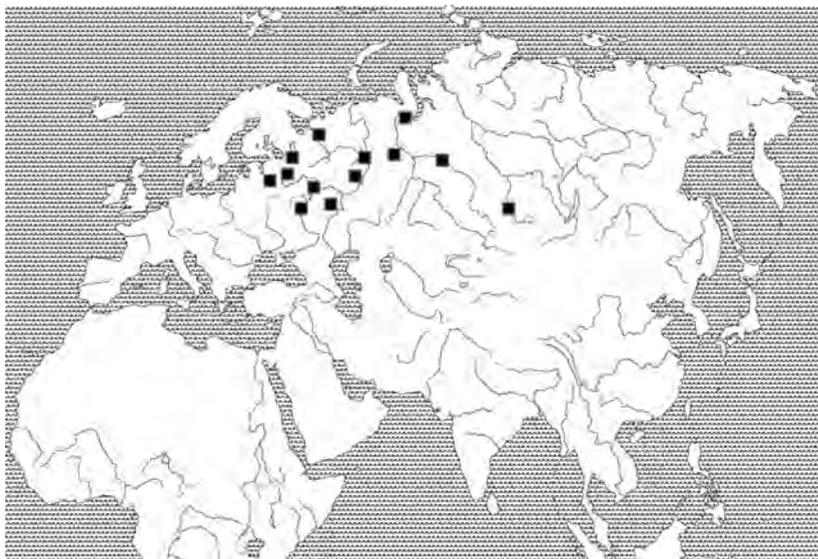


Рис. 35. Плеяды — «Утиное (утичье, уточье) гнездо»
 («Утиный выводок», «Яйцо утки» и т.п.)
 Fig. 35. The Pleiades are “the duck’s nest”
 (“clutch of ducklings”, “duck’s egg”, etc.)

Сибири, не говоря об Америке, «Утичье гнездо» (как и «Птичье гнездо») не имеет, что не позволяет связывать распространение данного космонима с очень глубокой древностью.

Третье широко известное на западе Евразии обозначение Плеяд — это «сито» или «решето» (рис. 36 внизу). Выбор между этими реалиями при переводе с других языков чаще всего случаен. Подобный образ характерен для всей Восточной Прибалтики и, в частности, зафиксирован для древних пруссов²⁰, литовцев, латышей, ливов, эстонцев, води и финнов [Вайшкунас 2004: 169; Кербелите 2001: 65; Непокупный 2004; Allen 1899: 397; Andree 1878: 107; Ernits, Ernits 2012: 98–99; Kuperjanov 2003: 183–185;

²⁰ Ц. Авилин заметил, что интерпретация прусского обозначения *raitaran* дискуссионна. Это может быть *saitaran*, соответствующее литовскому *sietas* («сито»), но может и означать «дождливые», что похоже на польское обозначение *dzdzowice* с тем же значением.

Mándoki 1963: 519; Vaiškūnas 1999: 167]). В Белоруссии «сито» господствует в пределах всей северо-западной половины страны, а в Польше — на северо-востоке, где можно предполагать балтский субстрат [Авілін 2015, карта 1; Вайшкунас 2004: 169–170; Непокупный 2004: 76–77; Пяткевич 2004: 282]. В Среднем Поволжье «Плеяды-сито» есть у чувашей [Золотницкий 1874: 22; Сироткин, Иванов 1970: 128; Юхма, 1980: 266; Mándoki 1963: 520], марийцев [Акцорин 1991: 83], казанских и астраханских татар [Воробьев, Хисамутдинов 1967: 316; Потанин, 1883: 729], башкир [Максютова 1973: 383], удмуртов (видимо, только южных) [Кириллова 2011: 238; Никонов 1973: 376; Wichmann 1987: 107]. В поволжском ареале исключение составляет мордва, у которых Плеяды — «пчелиный улей» [Святский 1961: 121]. Подобная или сходная интерпретация («пасека», «осиное гнездо») известна также русским, украинцам, болгарам и венграм [Младенова, 2006: 115]. У русских космоним «сито» в отношении Плеяд зафиксирован в Вологодской губернии и у переселенцев на западных индоевропейских землях [Рут 1987: 15; Святский 1961: 121].

Помимо Прибалтики и Средней Волги, «сито» характерно для Дагестана и, в частности, для кумыков, лаков, аварцев (включая андийцев) и даргинцев [Гамзатов, Далгат, 1991: 304–305; Потанин, 1883: 729–730], а также для лезгин²¹. В конце XIX в. М. Абегиан писал, что у армян звездное небо ассоциируется с ситом или с дуршлагом для процеживания молочных продуктов и то же касается Плеяд [Abeghyan 2012: 769], но не ясно, идет ли речь о Плеядах как об отдельном объекте или о том, что Плеяды воспринимались в качестве небесных отверстий наряду с остальными звездами.

Г.Н. Потанин отметил «сито» как обозначение Плеяд у казахов Среднего Жуза в районе Баянаула [Потанин, 1881: 126]. Предложенная персидская параллель [Непокупный 2004: 80] ошибочна: слова «парвин» («Плеяды» — от «первый») и «парвизан» («сито») не являются однокоренными²². На северо-востоке Азии у чукчей и различных групп коряков В. Богораз и В. Иохельсон записали названия Ке'tmet, Ка'tmäs, Ке'rmes [Богораз 1939: 29; Bogoras

²¹ Сообщил В.О. Бобровников.

²² За это разъяснение я признателен И.А. Стеблин-Каменскому.

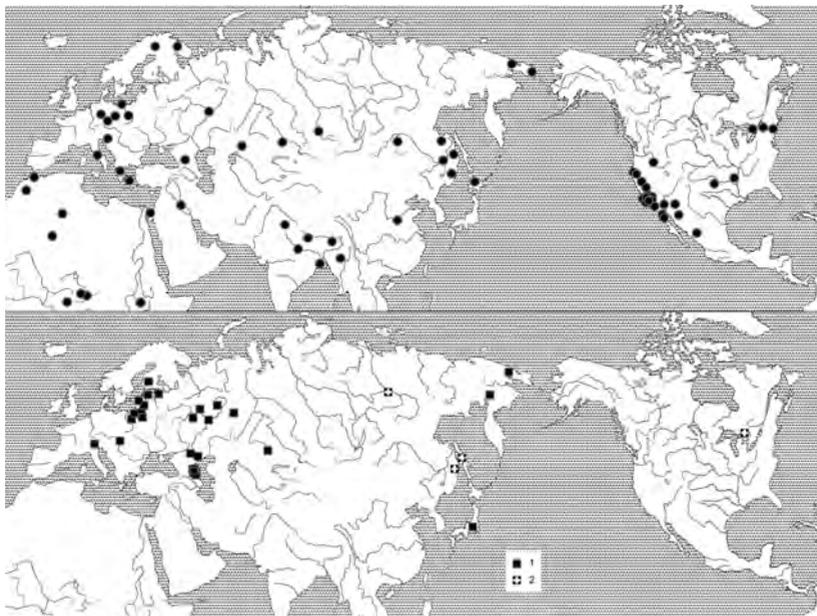


Рис. 36. Вверху: Плеяды как группа девушек или женщин (только данные по Евразии, Северной Африке и Северной Америке).
Внизу: Плеяды как нечто дырявое. 1. Сито. 2. Отверстия в небосводе
Fig. 36. Above. The Pleiades are a group of girls or women (only Eurasian, North American and North African data). Below. The Pleiades are something that has holes. 1. A sieve. 2. Openings in the sky vault

1917: 105; Jochelson 1908: 122], переводя их как «сито», хотя по крайней мере у чукчей основной образ Плеяд — это группа женщин [Богораз 1939: 24]. Слово, близкое к Ketmet, действительно этимологизируется как «сито для промывания лососевой икры», но не в палеоазиатских языках, а в юкагирском²³. Эти палеоазиатские материалы выглядят менее изолированными на фоне японской параллели. В Японии также встречается обозначение Плеяд как сита. Правда, здесь оно не является основным и зарегистрировано только в префектуре Сайтама к северо-западу от Токио²⁴.

²³ Экспертное мнение О.А. Мудрака.

²⁴ Данные из “Nojiri Hōei. Nihon seimei jiten” [«Словарь японских астрономов»] (Токуо: Tōkyo-dō shuppan, 1973) любезно перевел итальянский японист П. Барбаро.

Найти исторический смысл в сходстве обозначений Плеяд в Восточной Прибалтике и на Средней Волге несложно — их объединяют балтский субстрат или балтское влияние [Напольских 1997: 158–161], а в более ранний период — распространение на этих территориях культур боевых топоров и шнуровой керамики (вопроса о степени преемственности между создателями этих культур и протобалтами я не касаюсь). Позднее в Поволжье данный космоним, видимо, перешел от балтов и финно-угров к тюркам. Сложнее понять, почему «сито» характерно также для Дагестана. Теоретически оно могло попасть сюда (как и в Казахстан), из Поволжья в эпоху Золотой Орды (предположение В.В. Напольских), хотя столь поздняя диффузия плохо вяжется со специфической лакско-литовской параллелью. Речь идет о сите, через которое бог просеял на землю злаки [Авілін 2015: 38; Мицкевич 1955, кн. 8: 433; Халидова 1984: 160]. О литовской мифологии известно из поэмы Мицкевича «Пан Тадеуш», отражающей именно литовские, а не польские представления о звездном небе [Непокупный 2004: 77].

Аутентичность упомянутого Мицкевичем мотива проверить, естественно, невозможно. Но следует отметить, что между Дагестаном и Средней Волгой, Средней Волгой и Восточной Прибалтикой, а также между всеми тремя регионами вместе обнаруживаются и другие фольклорные связи, которые, кажется, не были до сих пор замечены. Приведу в качестве примера точное сюжетное соответствие, касающееся мифологической прозы лезгин и родственных им табасаранцев, с одной стороны, и мордвы — с другой.

Лезгины. Бедняк видит сон: он должен отправить одну из трех дочерей на небо пасти овец. Лишь младшая дочь согласна. Она переделалась в мужскую одежду, поднялась на гору, откуда порыв ветра перенес ее вместе с собакой на небо. Хозяин небесной отары и его сын спорят, девушка ли их пастух или парень. Сын подозревает, что девушка, но она выдерживает все испытания. Через семь лет ей разрешили вернуться на землю, но небесный юноша сверху увидел, что это все же девушка. В праздник собака пыталась не дать девушке сесть на качели, но та не послушалась, и ка-

чели подняли ее снова на небо. Когда она вышла замуж, свекровь не позволяла ей брать ключи, девушка однажды их взяла и стала отпирать комнаты. В них стояли кувшины — в одном луна, в другом — солнце, затем дождь, ветер и т.д. Сняв крышку с кувшина, девушка увидела на земле мать и отца, прыгнула в кувшин и полетела вниз, превратившись в солнечные лучи. Парень от горя прыгнул в кувшин со снегом и превратился в снежинки [Ганиева 2011b, № 20: 235–237; Халидова 2012, № 10: 37–39].

Табасаранцы. Отец признается дочери, что Галигамбар («грозный великан», хотя имя Камбар восходит к имени слуги Али в шиитской традиции) зовет его на небо пасти овец. Дочь вызывается пойти вместо отца, надев мужскую одежду и взяв с собой свою говорящую собаку. Семь дней, проведенных на небе, — это семь месяцев. Собака помогает девушке оставаться неузнанной, передавая ей, о чем говорят небожители. Девушка заходит в дом, где хозяин показывает ей все комнаты, кроме одной. Она незаметно берет ключи, отпирала комнату и видит сосуды — в одном падающий на землю дождь, в другом — снег, в третьем — солнце. В седьмом сосуде она видит родителей, собирающих в поле урожай, окликает их, но они предупреждают ее не спускаться. Все же девушка начинает спускаться по цепи (или по веревке), но цепь оборвалась, и девушка превращается в кристаллики снега. Когда снег блестит на солнце, это частицы ее тела [Халидова 2012, № 9: 35].

Мордва. Нерадивая девица идет полоскать белье на берег Суры. Начинается гроза. От страха она предлагает себя в снохислужанки Вере-пасу / Нишке-пасу (здесь это синонимы). С неба спускается серебряная зыбка, она садится в нее и поднимается к небу. Гром — ее свекор, туча — свекровь, молния — муж. Вере-пас / Нишке-пас разрешает отпереть шесть амбаров, а седьмой не отпирать. Если же она все-таки это сделает, то пусть оглянется через правое плечо. В первом амбаре девушка нашла холод, во втором — туман, в третьем — пятницу, в четвертом — воскресенье, в пятом — зиму, в шестом — лето, а в седьмом она видит отца и мать, которые совершают по ней поминки. Вере-пас / Нишке-пас отпускает сноху на час, но велит никому не рассказывать о том, что видела и не брать никого с собой. Младший брат пошел за сестрой и был убит громом [Эндюковский 1932: 236–237].

Мордовско-лезгинские связи вряд ли можно объяснить недавними контактами. Повествования космологического содержания заимствуются не столь легко, как сказочные сюжеты, а контакты мордвы ожидаемы скорее с тюркскими народами Дагестана, нежели с носителями лезгинских языков. Кроме того, данный сюжет (точнее эпизоды, связанные с пребыванием девушки на небе) обнаруживает параллель у чукчей, а это довод в пользу очень большой древности сюжетного ядра подобных нарративов.

Чукчи. Юноша пристаёт к жене старшего брата. Угрожая ему ножом, она случайно его убила, а муж, решив за него отомстить, посадил в яму жука и гусеницу и стал откармливать их до чудовищного размера. Паук рассказывает женщине, что муж собирается столкнуть ее в яму и в последний момент поднимает ее на небо. Там духи-келэ ловят на крючок души земных людей. Жены келэ велят женщине спрятаться в доме Солнечной Женщины, которая сжигает келэ своим взглядом. Солнечная Женщина позволяет гостю заглянуть в ящики, в которых видна земля в разные периоды года. Когда женщина льет в ящик воду, на земле идет дождь, когда сыплет снег, идет снег. Женщина видит свой дом, Солнце возвращает ее на землю к родителям [Беликов 1982: 138–149].

Другой мотив космологического характера, связывающий Северный Кавказ и Среднее Поволжье, а также прибалтийско-финские традиции — это представление о женщине, воплощающей ветер или считающейся матерью (хозяйкой) ветров. На Северном Кавказе и в Предкавказье данный образ исключительно популярен и зафиксирован у калмыков, абхазов, ногайцев, ингушей, чеченцев, лаков, аварцев, даргинцев и лезгин [Алейников 1893: 5–6; Ахриев 1875: 12–14; Басангова 2002: 216–217; Б. Далгат 2004: 157–158, 166; Капиева 1974: 24–35; Сефербеков 2013: 154–158; Сефербеков, Татиева 2009: 373–374; Сефербеков, Шигабудинов 2006: 54–55; Халидова 2012, № 176: 207; Халилов 1976, № 46: 109–119]. В Среднем Поволжье он есть у чувашей, мордвы и башкир [Бараг 1989, № 30: 153–159; Марченко 1993: 322–325; Мокшин, Мокшина 2005: 71–73; Эйзин 1993: 43–45; Narva 1952: 141–142],

в Прибалтике у ливов, эстонцев, води и финнов [Конькова 2009: 22; Holmberg 1927: 232; Looorits 1926: 38; 1998: 60; Masing 1998: 56–57; Normann, Lätt 1968: 21–23, 125–129]. Кроме того, «мать ветра и дочь ветра», наряду с «сыном ветра» и «королем ветра», есть у венгров [Карьялайнен 1996: 49]. Мотив женщины-ветра изредка встречается в Западной Европе — у итальянцев и немцев [Balzamo, Kaiser 2004: 40–42; Crane 1885: 136–137]. Один из немецких текстов из Пфальца обнаруживает определенное сходство с приведенными выше мордовским, лезгинским и табасаранским с той разницей, что, падая с неба, женщина и ее дочь превращаются не в солнечные лучи, дождь или снег, а в ветер.

Немцы (Пфальц). Восхищаясь красотой дочери, Селамина почитала ее равной Святой Деве и решила вместе с нею подняться на небо, но на середине пути они были сброшены вниз. Обе женщины не достигли земли, а находятся в воздухе, вой ветра — это их голоса [Balzamo, Kaiser 2004: 42].

На восток от Кавказа «мать ветра» зафиксирована в Средней Азии у таджиков, узбеков и ягнобцев [Тайжанов, Исмаилов 1986: 113–116], в верховьях Инда у дардов (пашаи) [Андреев 1927: 23–25; Толстов 1931: 341; Morgenstierne 1944: 100–109], в Южной Сибири у алтайцев и теленгитов [Садалова 2002: 119–125; Яданова 2013: 120, 227], на Дальнем Востоке у удэгейцев, нанайцев и нивхов [Подмаскин 1991: 125; 2013: 101, 105], а на северо-востоке Азии у чукчей [Богораз 1939: 35; Vogogas 1907: 322]. В Америке удалось обнаружить лишь один пример у верхних коввил Орегона [Jacobs 2007: 172–279].

Хотя традиции, которым известен образ женщины-ветра, широко рассеяны по Евразии (можно добавить еще жителей острова Сimalур рядом с Суматрой [Келер 1964: 74–78]), их концентрация в Дагестане, на Средней Волге и в Восточной Прибалтике выше, чем на других территориях. И здесь пора снова вернуться к интерпретации Пляяд.

Как и образ матери ветра, «Пляяды-сито» известно венграм. Хотя само венгерское слово для сита (*szita*) заимствовано у славян [Mándoki 1963: 519–520], соответствующий небесный объект

рассматривается именно как нечто дырявое [Zsigmond 2003: 434]. То, что лишь венгры единственные в Балканском регионе разделяют подобное представление, ставит под сомнение возможность заимствования ими образа Плеяд от славянского населения Паннонии. Что касается космонима «решето» (*crivello*) для обозначения Плеяд в Италии, то он там редок и зафиксирован лишь на севере в верховьях Адидже [Volpati 1933a: 206; 1933b: 21]. Стоит отметить, что *crivello* — это не только «решето», но и «лопата для веяния зерна».

Время распространения в пределах Европы обозначения Плеяд как «сита» или «решета» трудно определить, ограничиваясь лишь данными именно об этом космониме. Если же сопоставить эти материалы с другими, уже привлеченными выше, то «сито» вполне вписывается в определенную модель, согласно которой многие астральные номинации представлены на большей части Северной Евразии, но без атлантической Европы при наличии некоторых параллелей в Северной Америке. Образ Плеяд как сита тоже имеет восточные параллели. О соответствующем космониме у коряков и чукчей, а также у японцев уже было сказано. У якутов Плеяды есть отверстия, из которых дует холодом, так что герой делает рукавицы, чтобы эти дыры заткнуть [Holmberg 1927: 418]. У орочей и сахалинских уильта (ороков) Плеяды в ряде случаев также обозначаются как «семь дыр» [Подмаскин 2006: 432] при обычном нижнеамурско-приморском «семь женщин». Особых повествований в связи с подобным названием нет, но то же слово используется для обозначения жаберных отверстий миноги²⁵. У маньчжуров семь звезд, из которых дует «черный ветер» — это Большая Медведица [Бэкер 2004: 42]. Такой перенос ассоциаций с Плеяд на Большую Медведицу или с Большой Медведицы на Плеяды в космонимии обычен. В Северной Америке представление о Плеядах как об отверстии (звезды Плеяд его обрамляют) удалось обнаружить у алгонкинов оджибва [Speck 1915: 48]. Напомним, что у тех же оджибва и соседних алгонкинских групп к северу от Великих Озер представлены также характерные для Северной Евразии образы «лунной водоноши» и Млечного Пути как дороги птиц.

²⁵ Данные А.М. Певнова.

Созвездие руки

Подводя итог главе, посвященной североазиатским космономическим представлениям, имеющим соответствия в Новом Свете, подчеркнем, что американские параллели не уходят вглубь континента. В фольклоре мускогов, натчез, туника и читимача, чьи языки локализованы исключительно в пределах юго-востока США, таких параллелей нет вовсе. Также ни в одном случае ареал распространения космономимов, имеющих сибирские соответствия, не совпадает с ареалом культуры кловис, хотя для некоторых других фольклорных мотивов подобные совпадения есть [Васильев и др. 2016: 378–379].

Самые ранние потенциально возможные соответствия касаются распространения в Америке сюжета космической охоты, основанного на интерпретации Пояса Ориона как трех копытных животных, а Большой Медведицы — как семи мужчин. Первый мотив представлен на западе США и его ареал неплохо коррелирует с зоной распространения западной традиции черешковых наконечников (Western Stemmed), датируемой рубежом плейстоцена и началом голоцена [Beck, Jones, 2010; Geib, Jolie, 2008]. Второй характерен для Великих Равнин и археологических соответствий не находит. В Азии оба связаны с Южной Сибирью — Монголией.

Наиболее очевидные и яркие сибирско-американские параллели связаны с вариантом космической охоты, основанном на представлениях о трех звездах ручки Большой Медведицы как об охотниках, а четырех звездах ковша — как о преследуемом животном. Эти параллели как в Сибири, так и в Америке локализованы севернее, чем первые две, что служит доводом в пользу их более позднего проникновения в Новый Свет.

Остальные соответствия (Млечный Путь как лыжный след, «лунная водоноша», звезды-отверстия, парные номинации в обозначении астральных объектов, Большая Медведица как колья или столбы, звезды-озера) касаются лишь северо-запада и отчасти севера Североамериканского континента. Это значит, что эти мотивы проникли к востоку от Берингова пролива либо в самом конце плейстоцена либо вообще в голоцене. Образ звезд как от-

верстий с высокой вероятностью связан с носителями эскимосских культур. Что касается территориально далеких параллелей для атапасского «суперсозвездия», то они единичны и не вполне точны. Их распределение напоминает распределение параллелей для атапасских мотивов в целом: часть аналогий прослеживается с соседними районами Сибири, часть уходит чуть ли не в Африку, а многое вообще уникально.

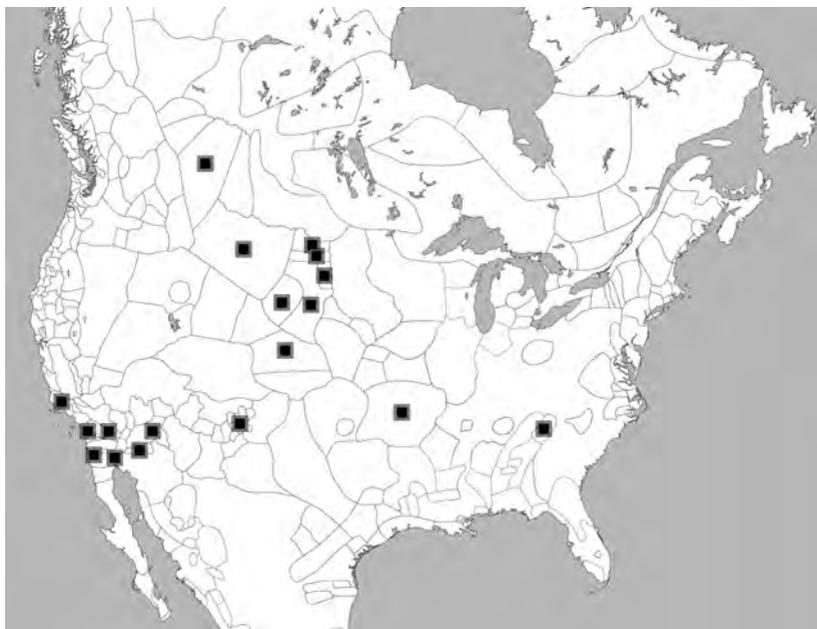


Рис. 37. Североамериканское созвездие «рука в небе»

Fig. 37. North American constellation «hand in the sky»

Как в Сибири, так и в Америке встречаются образы, не имеющие соответствий на других континентах и распространенные лишь среди небольшого числа близких друг другу по культуре и языку этносов. Скорее всего, они получили распространение уже после того, как миграции из Старого Света в Новый в основном прекратились. В Западной Сибири примером служит «Шаман с бубном». Особое место, однако, занимает характерное только для Северной Америки «созвездие руки» (рис. 37). У ин-

дейцев Великих Равнин оно, по-видимому, соответствует Поясу и Мечу Ориона [Lankford 2004: 212], на юго-западе — Северной Короне и Волопасу, у чироки — Гиадам. Авторы некоторых публикаций не сумели его в точности идентифицировать. В разных ареалах интерпретация созвездия связана с разными мифологическими сюжетами, однако речь все же идет об одном образе — конкретные звезды неизменно отождествляются с пятью пальцами и кистью руки. «Рука в небе» зафиксирована у черноногих, тетон, мандан, хидатса, кроу, арикара, осэдж, шейенов, арапахо, чироки, чумаш, луизеньо, кауилья, диегеньо (типаи), явапай, марикопы, кокопа, а также в пуэбло Таос, основанном переселившимися с Рио-Гранде к западу и ставшими соседями хопи индейцами тива [Beckwith 1938: 30–43 94–98; Blackburn 1975, № 6: 95; Drucker 1937: 26; DuBois 1908: 164; Gifford 1933a: 349–352; Nagar 1906: 365–366; Hooper 1920: 317–321; Lankford 2007: 26–27, 212, 233–235; Lowie 1918: 74–85; Miller 1997: 165, 178–179, 199, 236, 254–255, 259; Parks 1991: 146–147, 793–800]. Имеет ли к остальным отношение вариант гватемальских киче (Большая Медведица — сложенная ковшиком кисть руки или ложка [Milbrath 1999: 38–39]), сказать трудно, но скорее нет, чем да.

Конфигурация ареала распространения «небесной руки» необычна и не совпадает с территориями распространения других космонимов. Сюжет, с которым данный образ связан у индейцев Великих Равнин («Выброшенный и домашний»), представляет собой важнейший мифологический цикл на территории от Большого Соленого озера до Атлантики и от Великих озер до Мексиканского залива с отдельными параллелями у бурят (булагатов и эхиритов) и дальше на запад вплоть до Кавказа [Березкин 2006б]. Для северных и северо-западных областей Северной Америки, равно как и для северо-восточной половины Сибири, он нехарактерен. Все это позволяет допустить, что образ небесной руки возник у палеоиндейцев до того, как северные области Северной Америки освободились от ледника. Иначе говоря, древность данного мотива должна быть как минимум сопоставима с древностью тех космонимов, которые характерны для Сибири и американского северо-запада.

ГЛАВА 4. ЗАПАДНОЕВРАЗИЙСКАЯ КОСМОНИМИЯ ПОСЛЕДНИХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

Культурные инновации, связанные с развитием производственных технологий, а в дальнейшем и с распространением мировых религий, привели в Европе к глубоким изменениям в обозначении объектов звездного неба. Это выглядит ожидаемым, но ситуация не столь тривиальна, как кажется. В Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, а также в Мезоамерике и Центральных Андах земледельческие и скотоводческие реалии в номинациях звездных объектов тоже нашли свое место, хотя они здесь менее заметны ввиду общей ограниченности данных. Что же касается Океании, североамериканского юго-востока и Южной Америки к востоку от Анд, то там появление земледелия на космономию заметного влияния не оказало. Поскольку быстрота изменений, скорее всего, определяется числом актов копирования информации (что относится и к повествовательному фольклору в целом), «земледельческая» космономия вряд ли могла утвердиться сразу же после того, как земледелие сделалось экономически значимым. Кроме того, экономика к этому процессу вообще имеет лишь косвенное отношение. Прежде чем произошла системная замена одних номинаций другими, земледелие и скотоводство должны были вытеснить охоту и собирательство из идеологической сферы. Аналогичным образом повозка, до того как у нее появился небесный эквивалент, должна была занять свое место не в хозяйстве или в военном деле, а в идеологии.

Большая Медведица: небесная повозка

Замена более ранних названий Большой Медведицы новым, отражающим представление о ней как о колесной повозке, — наиболее заметная западноевразийская инновация, в ряде языков до сих пор не вытесненная стандартным *Ursa major*, воспринятым от античности через письменные источники.

Обозначение Большой Медведицы как повозки характерно почти исключительно для Европы и для древней Передней Азии

(рис. 38). Оно было известно шумерам и далее сохранялось в Вавилонии [Аникин 1990: 22; Куртик 2007: 239–249, 295–301; Ossendrijver 2016: 7]. Аналогичным образом интерпретировали созвездие хетты и фригийцы [Иванов 1977: 123–124, 284; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 686, 718]. Самое раннее армянское свидетельство содержится у Анания Ширакаци (VII в. н.э.) [Abeghyan 2012: 566, 769]. В античных источниках «Колесница» как обозначение Большой Медведицы упоминается начиная с Гомера [Allen 1899: 426; Krappe 1930: 264–265; Arat. Phaen. 26–46; Hyg. Astr. II. 2. 2; Hom. II. XVIII. 485–489; Hom. Od. V. 272–277].

В Европе обозначение Большой Медведицы как повозки зафиксировано почти у всех современных народов, в частности у испанцев, каталонцев (на Мальорке), португальцев, французов, валлонов, бретонцев, ирландцев, англичан, шотландцев, немцев, датчан, шведов, норвежцев, исландцев, эстонцев, ливов, латышей, литовцев, словенцев, сербов, хорватов, болгар, македонцев, румын и молдаван, венгров, албанцев, поляков, кашубов, чехов, словаков, гагаузов, урумов, белорусов, украинцев, равно как и у русского населения южной и центральной части европейской России [Avilin 2015: 218–220; Аникин 1990: 22; Бондалетов 1983: 204; Борщ и др. 1961: 277; Вайшкунас 2004: 173; Гаркавец 2000: 586; Карпенко 1992: 190; Колчин 1899: 9; Мицкевич 1955, кн. 8: 434; Младенова 2004: 50; 2006: 72–77, 158; Мошков 1901: 55; Никонов 1973: 375; Попов 2003: 271; Потанин 1899: 414; 1919: 84; Пяткевич 2004: 282; Рут 1987: 17; Святский 1961; Тюрина 1972: 53; Ценев 2004: 83; Чубинский 1872: 14; Allen 1899: 426–428; Amades 1930: 125; Andree 1878: 104; Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 238–241; Erdödi 1968: 113; Gulgowski 1910: 24–25; Янкович 1951: 144; Kabakova 1998: 145; Krappe 1930: 264–265; Kuperjanov 2003: 133–135; László 1975: 391; Loorits 1926: 81; 2000: 153; Mándoki 1965: 127–130; Matičetov 1972: 53–54, 66, 71; Niebrzegowska 1999: 147–148; Paris 1875: 1; Prüller 1961: 294; Rulikowski 1853: 174; Sébillot 1904: 29–31; Vaiškūnas 1999: 167; Valjavec 1867: 221; Volpati 1933b: 38; Werner 1912: 195]¹. В “Ura Linda Chronik” в качестве древнефризского названия Большой Медведицы приводится *wein, waïn* («телега, повозка») [Wirth 1933: 181]. Сама

¹ Данные по Северной Норвегии записаны мною в Лангенесе в 2010 г.

эта «хроника» является подделкой XIX в., но приводимый в ней фризский космоним, вполне вероятно, не выдуман. Для носителей финно-угорских и тюркских языков «повозка» нехарактерна и встречается лишь у групп, испытавших сильное влияние со стороны индоевропейских народов (венгры, ливы, эстонцы, гагаузы, урумы). «Повозка» неизвестна и баскам. Зато в германском мире представление о Большой Медведице как о повозке зафиксировано уже для готов и англосаксов [Allen 1899: 426–428], оно же представлено в верхненемецком языке конца I тыс. н.э. (*wagan*) и в древнеисландском (*wagn*) [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 686]. В «Эдде» Большая Медведица прямо не упоминается, но есть кеннинги, в которых Один именуется «*vagna vett*» («господин повозки»), «*valdr vagnbrautar*» («правитель дороги для повозки», т.е. неба). В кеннингах «*vagna Grimnir*» и «*vagna Rógnir*» («повозка Гримнира», «повозка Рогнира») под соответствующими именами подразумевается все тот же Один ([Cleasby, Vígfusson 1957] в: [Viking Age Star]).

Возможны два сценария появления и распространения образа небесной повозки. Либо он возник в Месопотамии, откуда проник в Средиземноморье, а дальше в Центральную и Северную Европу [West 2007: 352], либо появился у ранних индоевропейцев [Младенова 2004: 50]. Первая возможность выглядит основательнее, в пользу ее — безусловный хронологический приоритет шумерских данных, отсутствие образа небесной повозки у носителей индоиранской ветви индоевропейских языков² и отсутствие протоиндоевропейской лексемы для данного космонима [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 686]. Небесной повозки нет также и у народов Кавказа, с которыми ранние индоевропейцы должны были контактировать.

Но хотя индоевропейское происхождение образа маловероятно, его проникновение в Европу ранее античной эпохи вполне возможно. Помимо достаточно ранней фиксации «повозки» у но-

² Исключением являются цыгане, у которых Большая Медведица — «Колесница господня» [Кучепатова 2006, № 1038, 1039: 63, данные по Смоленской, Псковской и Ленинградской областям]. Однако практически невероятно, чтобы это было древним обозначением, принесенным цыганами с индийской прародины.

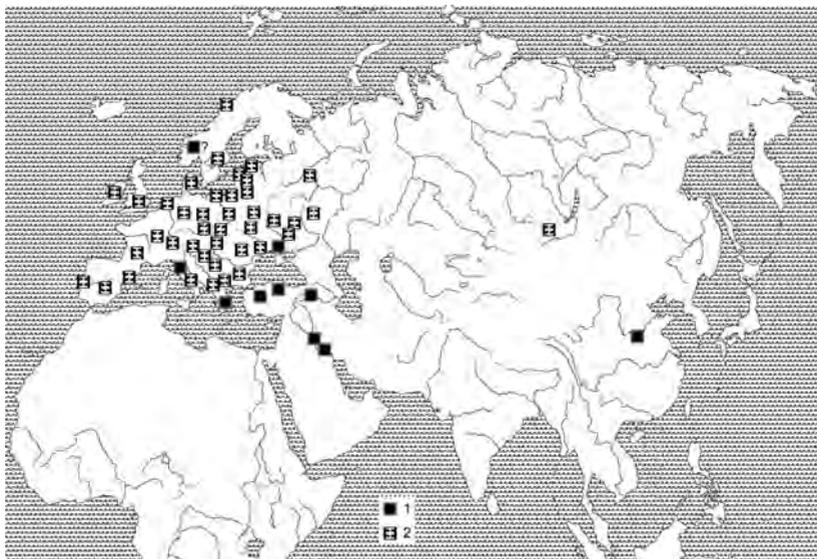


Рис. 38. Большая Медведица как повозка.

1. В источниках ранее 600 н э. 2. В источниках после 600 н э.

Fig. 38. The Big Dipper is a cart. 1. In sources before A.D. 600.

2. In sources after A.D. 600

сителей германских языков, в пользу такой гипотезы — наличие соответствующего космонима в Центральной и Восточной Азии, куда он прямо из Месопотамии попасть не мог. В конце II в. до н.э. Сыма Цяню было известно, что созвездие Доу («ковш») есть «колесница небесного императора», а Фу-син (Алькор) — это «помощник» [Сыма Цянь 2004, гл. 27: 115–116, 261–262, 268]. Допустимо предположить, что образ «небесной колесницы» принесли в Восточную Азию те же люди, от которых китайцы заимствовали реальные повозки, найденные в погребениях конца II тыс. до н.э. в Аньяне [Chang 1977; Higham et al. 2011; Liu 2003: 204–205; Novozhenov 2012: 193–194]. Знак, который, по видимому, изображает повозку, хотя означает «юг», встречается на иньских гадательных костях [Wan 2011]. Упоминание Алькора как «помощника» логично сопоставить с теми европейскими вариантами, согласно которым Алькор есть мальчик-возничий либо мальчик-наездник. Шумеры также называли Алькор «звездой, ко-

торая на дышле Повозки стоит», хотя ассоциировали не с погонщиком, а с лисой и с богом войны Эррой [Куртик 2007: 239–240].

Обычно считается, что первыми индоевропейскими мигрантами в восточные районы Центральной Азии и, соответственно, теми людьми, которые принесли туда технологию бронзового века, были тохары [Anthony 2007: 264–265; Mallory, Mair 2000: 314–316]. Тохарские языки отделились от индоевропейской основы после анатолийских, но раньше всех остальных [Касьян и др. 2014: 394]. Металлургия бронзы проникла из степи в Китай в самом начале II тыс. до н.э., т.е. несколько раньше начала проникновения индоиранских групп в область древних цивилизаций Месопотамии, Ирана и Индии.

Нельзя исключать, что помимо тохар в III — начале II тыс. до н.э. восточных областей Евразии достигали и другие группы индоевропейцев, не оставившие языковых потомков. Однако речь в любом случае идет о периоде задолго до ханьской эпохи и даже Гомера.

Обозначение Большой Медведицы как «Телеги-звезды» (Тэргэл од) при обычном «семеро братьев» и тому подобном отмечено в Большом русско-монгольском словаре [Козьмин 2008]. В ходе работ российско-монгольской экспедиции под руководством С.Ю. Неклюдова интерпретация Большой Медведицы как повозки также была зафиксирована. Хотя экспедиция работала в Восточной Монголии, информант ссылаясь на свою мать дархатку, поэтому принадлежность космонома именно дархатам весьма возможна [Козьмин 2008: 17; Неклюдов и др. 2006–2011]. Дархаты, живущие в районе озера Хубсугул, перешли на монгольский сравнительно недавно (ранее они, по-видимому, говорили по-тюркски, а до этого по-самодийски). Существенна, впрочем, не столько конкретная локализация термина в пределах Центральной Азии и его связь с той или иной языковой семьей, сколько само его наличие там и вместе с тем редкость. Нельзя исключать, что мы имеем дело с реликтом, сохранившемся в южносибирско-монгольском регионе с эпохи бронзы. Проникновение этого обозначения с запада в более позднее время было бы трудно объяснить, поскольку начиная с гунно-сарматского времени все миграции по Великой степи были направлены с востока на за-

пад. Если перенос космонима из Европы в Центральную Азию и Китай действительно имел место, то носителями могли быть либо тохары, либо еще какие-то индоевропейцы, но не иранцы, у которых, как было сказано, «небесной повозки» нет.

Плеяды: курица с цыплятами

Обозначение Плеяд как наседки, цыплят или просто курицы (очень редко как петуха) резко отличается от других рассмотренных космонимов, связанных с данным звездным скоплением. Отличия касаются как стоящих за образом реалий (домашних кур не могло быть не только в палеолите, но и в неолите Европы), так и его ареала (рис. 39).

Данный космоним представлен в трех регионах, отстоящих друг от друга на огромные расстояния. Это Юго-Восточная Азия (включая северо-восток Индии и Индонезию), Африка (Западная, а также Судан и Сахара) и Европа.

В пределах первого региона обозначение Плеяд как курицы (с цыплятами) зафиксировано у кхаси, гаро, тайцев, кхмеров, банар, тораджа, «даяков и малайцев Борнео» (т.е. по-видимому, на западе Саравака) [Andree 1878: 107; 1893: 364; Bertrand 1958: 84–85; Krappe 1938: 151; Latham 1859: 119; Мааß 1921: 46; 1933: 297; Smith 1925: 114; Plenge 1976: 121–122; Vathanaprida 1994: 39–41], а также у тай луэ Лаоса³. У байга Средней Индии записан рассказ о том, как Махадео забросил на небо птицу phadki, которую теперь видно там, наряду с его плугом и мотыгой [Elwin 1939: 335]. Идет ли речь о Плеядах, не ясно⁴. Байга говорят на индоарийском языке, но их предки, возможно, были мундаязычными.

В Западной Африке номинации типа «наседка» распространены от Сенегала до Нигерии и есть, в частности, у манджак, темне, малинке, бамбара, мандинго, догонов, ашанти, бауле, йоруба, игбо, джукун, ибибио, эве и хауса [Bargery 1934: 171, 593, 1200,

³ Данные по тай луэ собрал и сообщил Х. Ямада в 2011 г.

⁴ Среди групп, у которых Плеяды ассоциируются с курицей, М. Гладышова [Gładyszowa 1960: 26] упоминает хо, ссылаясь на [Nilsson 1920: 118]. Однако у М. Нилссона речь идет об Африке, и ссылается он на африканиста J. Spieth. Индийский этноним «хо» попал в его обзор, скорее всего, по ошибке, а приводимые данные относятся к Западной Африке.

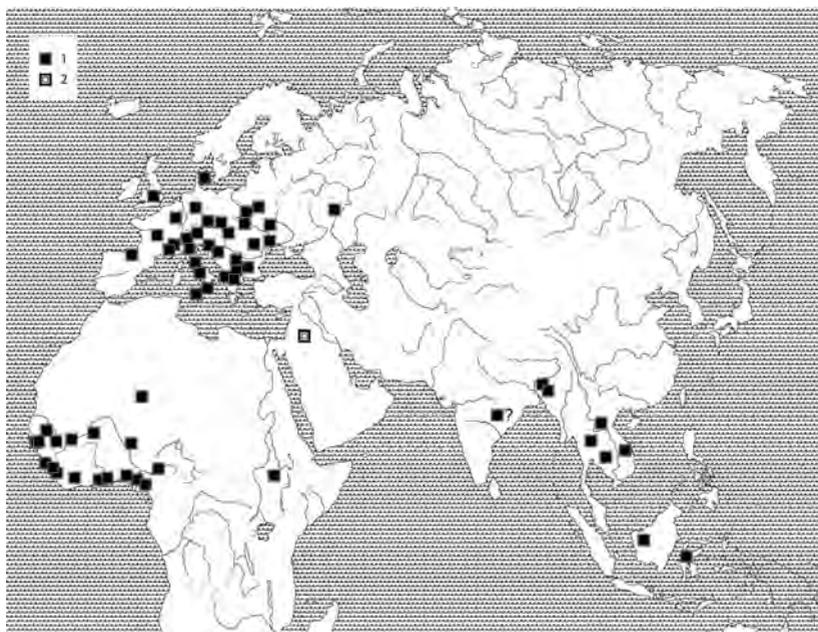


Рис. 39. 1. Плеяды — «курица (с цыплятами)».
2. То же, ранние арабские данные

Fig. 39. 1. The Pleiades are a hen (with chicklings).
2. The same, early Arabian data

1114; Carreira 1947: 233; Himmelheber 1951: 19; Hirschberg 1929: 327; Meek 1931: 200; Pâques 1964: 169; Spieth 1906: 557; Thomas 1919: 180; Tremearne 1913: 114; Volpati 1933a: 507; Warner 1996: 310]⁵. Трудно сказать, относятся ли сюда «птички в корзинке» у гбунде Либерии [Schaw 1947: 413]. Материалы по туарегам получены на севере Нигера [Rodd 1926: 226], а по Судану собраны среди шиллук [Hirschberg 1929: 327; Nilsson 1920: 119].

В Европе космоним «курица с цыплятами», «наседка», «цыплята», «курочки» и тому подобное типичен для Западной, Южной и Центральной Европы, Балкан, запада и юга Украины [Бонева 1994: 12; Борщ и др. 1961: 289; Янкович 1951: 141; Младенова 2004: 51; 2006: 89–93; Німчук 1992: 25; Святский 1961:

⁵ Данные по догонам сообщил лингвист К. Прохоров в августе 2010 г.

120; Чубинский 1872: 14; Ястребов 1894: 6; Andree 1878: 106; Barandiaran 1962: 105; Knörr 2001; Krappe 1938: 152; László 1975: 604; Lehmann-Nitsche 1924: 82; Matičetov 1972: 49; Niebrzegowska 1999: 145; Rotzler 1915: 844; Sébillot 1904: 33; Smith 1925: 124; Valjavec 1867: 221; Volpati 1932: 194–205; 1933a: 507]. В Закарпатье космоним зафиксирован уже в XVII в. [Петров 1921: 286]. В Белоруссии подобная номинация известна на юге вдоль украинской границы и на юго-востоке вдоль польской границы [Авілін 2015, карта 1]. В Балкано-Карпатском регионе «наседка» отсутствует лишь на части бывшей Югославии, а в Западной Европе — у населения Пиренейского полуострова, кроме басков. Мотив есть в Дании и в Англии, но не отмечен у шотландцев, ирландцев, норвежцев и шведов, что объяснимо, если он распространялся в Европе с юга на север. Для русских мотив нехарактерен. Он был отмечен у русского населения района Астрахани [Потанин 1893: 324] и в Томской губернии [Рут 1987: 324]. В Среднем Поволжье обозначение «курица с цыплятами» зафиксировано в отношении Малой Медведицы [Тюрина 1972: 53]. В случаях фиксации к востоку и юго-востоку от основной этнической территории русских всегда сохраняется вероятность того, что информанты были по происхождению украинцами.

Пытаясь выяснить происхождение мотива, надо принять во внимание ряд обстоятельств.

Курица (*Gallus gallus domesticus*) была одомашнена в Юго-Восточной Азии, включая сопредельные области Индии и Китая. На юге Китая кости домашней птицы найдены уже на поселениях VI тыс. до н.э., если не раньше [Zhang, Hung 2008: 304–308]. На запад домашние куры распространились через Индию, попав в Иран в начале III тыс. до н.э. [Ehrenberg 2002: 53–54 ; Redding 2015: 336]. В Египте куры стали известны лишь в эллинистическое время, хотя в качестве экзотических птиц, возможно, попадали туда уже со второй половины II тыс. до н.э. Южнее Сахары куры стали распространяться с конца I тыс. н.э. [MacDonald, Edwards 1993] через Сахару, Восточную Африку, а ранее, возможно, по долине Нила через Египет [Fuller et al. 2011: 551]. В Африке Плеяды ассоциируются именно с курицей, а не с местной цесаркой, так что соответствующий космоним вряд ли имеет здесь

древнее местное происхождение. В Риме кур разводили на больших фермах, но после крушения империи породы деградировали и измельчали [Adler, Lawyer 2012]. Точное время проникновения домашних кур на различные территории в пределах Европы определить трудно, но вряд ли это произошло раньше середины I тыс. н.э. Лексемы «кур», «петух» и другие связаны с индоевропейскими корнями типа «кричать», «петь», но как обозначения соответствующего вида птиц в отдельных группах языков различны [Фасмер 1986], в отличие, например, от обозначения гуся.

Что-либо конкретное о причине широкого распространения в Европе и в Африке связанного с курицей обозначения Плеяд сказать трудно, можно лишь наметить гипотетические маршруты миграции образа. Перенос данного космонима напрямую из Индии в Восточную Африку не исключен, но его популярность в Западной Африке делает более вероятным транссахарский путь через арабское посредство. В Северной Африке, как и повсюду в арабском мире, древние обозначения Плеяд в значительной мере вытеснены словом «сурайя» — «несколько светильников вместе», «люстра». Однако вполне вероятно, что в прошлом для обозначения Плеяд использовался тот же космоним, что и у народов Западной Африки. Фольклор туарегов в целом ближе к берберскому и арабскому, чем к фольклору Африки южнее Сахары, поэтому наличие у туарегов обозначения Плеяд как «цыплят» (наряду с обозначением типа «дочери ночи») могло быть ими заимствовано скорее с севера, нежели с юга.

В народной арабской культуре ассоциация Плеяд с курицей не сохранилась, но существуют данные о том, что в прошлом она арабам была известна. В 1880 г. Камиль Фламарион, знаменитый в свое время французский популяризатор астрономии, опубликовал “*Astronomie populaire*”, выдержавшую затем множество изданий и переведенную на многие языки, в том числе и на русский. В своей книге Фламарион отмечает, что «девять веков назад» (а значит в середине эпохи Аббасидов) арабы называли Плеяды *Dadjâdja al-samâ mâ banatîhi* — «Небесная наседка с цыплятами» [Flammarion 1899: 278; Фламарион 1899: 250]. В дальнейшем это сообщение процитировал Даниил Святский [Святский 1913: 148; 1961: 121]. Арабский у Фламариона исковеркан, но слова

узнаваемы⁶. На арабов ссылается и А. Шерер [Scherer 1974: 185], но цитируемый им источник зашифрован литерой G, и я определить его не могу. В целом же ситуация может оказаться похожей на историю про птицу (жаворонка, удода, птицу-носорога), которая летала в то время, когда земли еще не было и поэтому похоронила мать у себя в голове [Berezkin, Duvakin 2016]. Этот сюжет оказался среди басен Эзопа, сохранился в ранних арабских источниках, а затем получил широкое распространение в Западной Африке, при том что в Магрибе обнаружен лишь один-единственный текст, да и тот у берберов, а в позднем фольклоре Передней Азии он вовсе не зафиксирован.

Греческие и латинские авторы с космонимом «Наседка» для обозначения Плеяд не знакомы, поэтому эпоха арабской экспансии в Средиземноморье выглядит как наиболее вероятная для его появления в Европе. Испанцам, каталонцам и португальцам, а также, по-видимому, туркам (за исключением небольшого района в турецкой Фракии) этот космоним также неизвестен, а среди современных греков распространен эпизодически и только на континенте, но не на островах [Младенова 2006, карта 23]. Поскольку в Италии он популярен повсюду, захваченная арабами Сицилия могла быть исходной территорией для распространения «наседки» в Европе.

Орион: жатва и сенокос

Терминология, связанная с земледелием, касается почти исключительно Ориона и Большой Медведицы. Два мотива наиболее существенны. Во-первых, это интерпретация Ориона, Большой Медведицы или других созвездий в качестве плуга (рис. 40). Во-вторых, интерпретация звезд Пояса Ориона (с Мечом Ориона) как людей, которые жнут или косят, и как сельскохозяйственных орудий, используемых для жатвы и сенокоса (рис. 41).

Древнейшие данные касательно истолкования звездных объектов в качестве плуга происходят из Месопотамии и содержатся в шумерских и в ассиро-вавилонских источниках [Куртик 2007: 66–70]. Это месопотамское созвездие не имеет, однако, отноше-

⁶ Разъяснил М.А. Родионов.

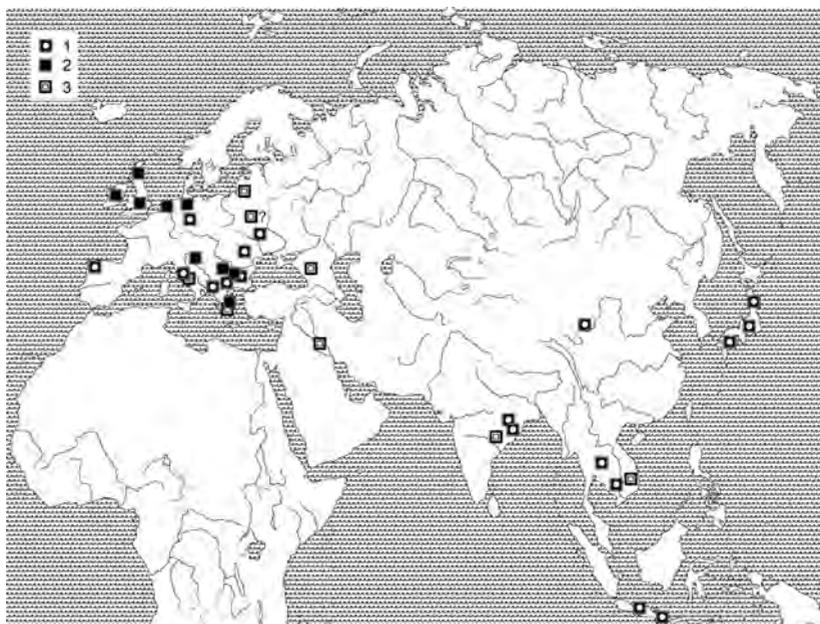


Рис. 40. Интерпретация астральных объектов как плуга. 1. Орион. 2. Большая Медведица. 3. Волопас и другие созвездия. Месопотамские данные представлены шумерскими и ассиро-вавилонскими текстами

Fig. 40. Interpretation of star objects as a plough. 1. Orion. 2. The Big Dipper. 3. Boötes or other constellations. Mesopotamian data are found in Sumerian and Akkadian texts

ния ни к Большой Медведице, ни к Ориону. Оно локализовано в пределах Летнего Треугольника (Вега — Денеб — Альтаир) и Андромеды, что не находит соответствий в более поздних традициях. Когда и где образ небесного плуга был перенесен на Орион, определить трудно, но подобное истолкование характерно как для Индии, Юго-Восточной Азии и Японии, так и для Европы.

Индийские номинации сопровождаются объясняющими их нарративами. Сора (южные мунда Ориссы) рассказывали, что некий Балрам Раджа имел двух жен, старшую из которых он отослал к ее родителям на небо, а с младшей остался на земле. Дочь младшей жены вышла за бедного сироту, сын старшей женился на дочери брата матери. Чтобы прокормить обе семьи, Балрам Раджа

изобрел плуг и отдал один сыну, а другой зятю. Оба плуга были из дерева. Увидев плуг, небесный отец старшей жены сделал плуг из золота, но не смог им пахать, и теперь он виден на небе. Наиболее вероятно, что плуг — это Орион [Elwin 1954: 612–613]. В варианте хариа (по языку тоже мунда, но северные [Diffloth 2005]) Бхагаван увидел сидящую на яйцах голубку и запустил в нее молотком, которым делал плуг. Молоток — Плеяды, голубка — Альдебаран, Гиады — яйца, которые голубка высиживает, Меч и Пояс Ориона — плуг и ярмо [Roy 1937: 431]. Согласно байга (сейчас говорят на диалекте чаттигархи, но в прошлом, вероятно, мундаязычны [Rahmann 1955: 203]), голубка посмеялась над Гуру Махадео, когда тот пахал. Он швырнул в нее палку для разбивания комьев земли и забросил голубку на небо, где она видна вместе с двумя яйцами. Рядом с ними находятся палка, мотыга и плуг [Elwin 1939: 335]. Созвездия в точности не определены, но, скорее всего, идентификация та же, что и у хариа.

Об обозначении Ориона как плуга кхмерами и тайцами мы предполагаем лишь краткими сообщениям А. Бастиана [Andree 1878: 109]. Для яванцев и балийцев есть некоторые подробности [Maaf 1921: 47, 51]. На Яве Орион (вероятно, лишь Пояс и Меч) — плуг, а красная Бетельгейзе — рана на ноге пахаря, а на Бали Орион и Телец, включая Плеяды, вместе обозначают слона, впряженно-го в плуг. Срэ на юге Вьетнама в качестве плуга интерпретировали созвездие Девы [Чеснов 1982а: 428].

В Японии обозначение Пояса и Меча Ориона как плуга зафиксировано практически повсеместно⁷.

Античные авторы называют «Пахарем» (Βοώτης / Bootes) созвездие Волопаса [Hom. Od. V. 272; Arat. Phaen. 92, 96, 136, 581; Nuy. Astr. II. 4. 7; Allen 1899: 92; Младенова 2006: 121]. Значение «пахарь», а не «пастух» дает капитальный словарь Г. Лиддела и Р. Скотта [Liddell, Scott 1996: 327], и оно же подтверждается данными «Астрономии» Гигина [Гигин 1997], использованием глагола βοώτῆω в значении «пахать» у Гесиода и пр. При этом ни Орион, ни Большую Медведицу греки и римляне в образе плу-

⁷ Как и в случае с Плеядами, интерпретируемыми в качестве сита, данные о японском истолковании Ориона сообщил П. Барбаро, основываясь на словаре “Nojiri Hōei”.

га не представляли. Аналогичный образ Волопаса как идущего за плугом пахаря зафиксирован у грузин в Картли [Jijelava et al. 2016]. Представление об Орионе как о плуге отмечено у галисийцев, итальянцев, румын, болгар, македонцев, греков, албанцев и украинцев [Бонева 1994: 12; Гринченко 1909: 452; Знойко 1989: 49, 212; Младенова 2004: 52; 2006: 121; Стойнев 2006: 263; Федорович 2009: 17; Cenev 2014: 165, 179–180; Volpati 1932: 162, 170, 187; 1933a: 506], а в Центральной Азии — у широнголов [Потанин 1893: 326]. В большинстве случаев, если не всегда, речь идет о Поясе и Мече Ориона как о рукоятке плуга. Большую Медведицу ассоциировали с плугом немцы, голландцы, англичане, шотландцы, ирландцы, словенцы и сербы [Янкович 1951: 143–145; Младенова 2006: 120, 122; Allen 1899: 431; Andree 1878: 109; Grimm 1883: 727; Кроеж 2012: 121]. Для сербов интерпретация Ориона в качестве плуга так же нехарактерна, как и для болгар аналогичная интерпретация Большой Медведицы, но оба обозначения иногда все же встречаются. Русским и белорусам небесный «плуг» практически неизвестен. Для белорусов есть единственное сообщение об интерпретации Волопаса как «Пахаря» [Авілін 2015: 94]⁸, а на Дону отмечен космоним чипега, т.е. чапига, «деревянный остов плуга» [Рут 1987: 40]. На Северном Кавказе у балкарцев и карачаевцев известно обозначение Малой Медведицы как «Мырыт», что значит «сошник, лемех» [Джуртубаев 1991: 136].

Прямо возвести связанные с «плугом» поздние евразийские номинации к древним месопотамским невозможно, тем более при отсутствии близких античных параллелей. Однако сходство интерпретаций, характерных для Европы, Индии, Юго-Восточной Азии, Японии, а также для южномонгольских групп вполне позволяет предполагать их единый источник, пока не локализованный.

Другая «сельскохозяйственная» номинация астральных объектов (точнее несколько номинаций, которые нередко сочетаются) характерна исключительно для Европы. Речь идет об истолковании звезд Пояса Ориона вместе с Мечом Ориона или отдельно

⁸ По мнению Ц. Авилина, нет уверенности в том, что в данном случае «ратай» есть «пахарь», ибо по-литовски *ratai* — «колеса».

либо как людей, которые косят, жнут или собирают скошенное, либо как граблей, а также цепа, цепа и граблей, серпа. Подобные варианты практически сплошь известны славянским, германским, романским и прибалтийско-финским народам от Центральной Франции до Пензы и от Италии и Болгарии до Финляндии [Авілін 2015: 85–88, 90, 221–222; Белова 2004б: 560–561; Вайшкунас 2004: 176; Головацкий 1860: 38; Даль 1881: 113; Карпенко 1992: 194; Костомаров 1847: 54; Младенова 2006: 123, 144; Потанин 1883: 723; Пяткевич 2004: 282; Рут 1987: 20, 34; Санько 2004: 236; Святский 1961: 122–123; Ф 2009: 17; Чубинский 1872: 14; Allen 1899: 316; Andree 1878: 109; Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 242–245; Bonser 1928: 346; Frischbier 1882: 178, 276; Gładyszowa 1960: 36; Grimm 1883: 726; Gulgowski 1910: 24–25; Haavio 1952: 221–222; Kale 1996: 214–218; Kuperjanov 2003: 147, 165; Matičetov 1972: 51; Niebrzegowska 1999: 146; Šmitek 2001: 132–133; Vaiškūnas 1999: 167–168; Valjavec 1867: 221; Volpati 1932: 162, 170–173], но, по-видимому, отсутствуют в Скандинавии, на Британских островах и на Пиренеях (рис. 40). Подобный относительно небольшой и компактный ареал резко отличается от ареала «плуга». Скорее всего, представления об Орионе как о сельскохозяйственных орудиях распространились относительно недавно, хотя вряд ли позже конца античности, поскольку истолкование Ориона как «косы» было знакомо уже Григорию Турскому в VI в. н.э. [Volpati 1932: 172–173].

Наиболее обычна ассоциация Ориона с косцами и с орудиями для жатвы и сенокоса. Прибалтийско-финское слово для обозначения серпа заимствовано из древнерусского [Metsmägi et al. 2012: 475], а для косы, возможно, из балтского [Metsmägi et al. 2012: 604–605], хотя высказывалось мнение, что у него германское происхождение [Haavio 1952: 221–222]. Орудия для молотьбы в номинациях объектов звездного неба встречаются реже — у эстонцев, русских, украинцев, но также (как не основное наименование Ориона) у итальянцев [Volpati 1932: 162, 170]. У восточных славян речь идет о кичиге, т.е. палке, толстый и плоский нижний конец которой загнут. Такое орудие употреблялось для околачивания льна, реже — для молотьбы хлеба [Даль 1881: 113; Святский 1961: 122–123]. Прибалтийско-финское слово, обо-

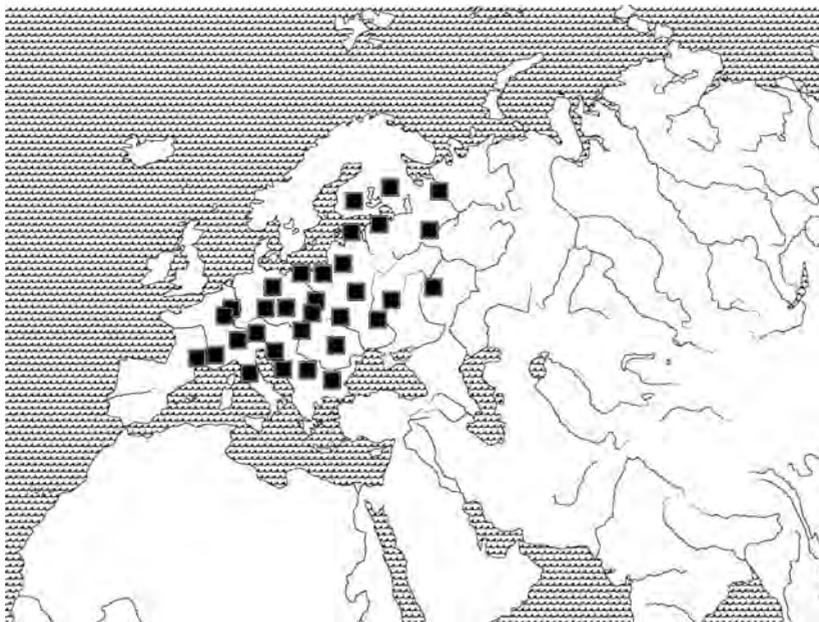


Рис. 41. Интерпретация звезд Пояса Ориона вместе с Мечом Ориона как людей, которые косят, жнут или собирают скошенное, либо как граблей, цепов, цепов и граблей

Fig. 41. Stars of the Belt of Orion with the Orion's Sword are harvesters or their tools

значающее цеп, заимствовано из нижненемецкого [Metsmägi et al. 2012: 176]. Время этих заимствований (I, в крайнем случае II тыс. до н.э.) определяется временем распространения соответствующей технологии на севере ареала встречаемости этих космонимов. Предложить временные оценки для Центральной Европы сложно, но это наверняка не эпоха линейно-ленточной керамики.

Орион: весы и коромысло

Обозначение Ориона (Пояса и Меча) как весов характерно главным образом для территорий в зоне влияния исламской культуры (рис. 42). Конкретные данные есть по бедуинам Иордании, арабам Хадрамаута, болгарам, грекам, удмуртам, кумы-

кам (вероятно), грузинам, армянам, азербайджанцам, туркам, туркменам (вероятно), казахам, киргизам и сибирским татарам [Абишев 1949: 12; Кириллова 2011: 237; Куфтин 1916: 128; Потанин 1881: 126; 1883: 723–724; Младенова 2006: 139–140; Святский 1913: 157; Сироткин, Иванов 1970: 129; Чулошников 1924: 243; Abeghyan 2012: 775; Henninger 1954: 112]⁹. Весьма вероятно, что «весы» — распространенная интерпретация среди различных групп переднеазиатских арабов, о чем пишет и Р. Аллен. Он же упоминает без ссылки на источник китайскую интерпретацию: Пояс Ориона — переключатель весов, Меч Ориона — подвешенный груз [Allen 1899: 315]. Действительно ли речь идет о китайцах или об одном из народов Восточного Туркестана, сказать невозможно.

К обозначению Пояса Ориона как весов близка по смыслу его интерпретация в качестве коромысла, характерная для Балкан и Восточной Европы. Это болгары, румыны, украинцы Херсонской и Полтавской губерний, белорусы, русские Орловской, Рязанской, Архангельской губерний, чуваша, марийцы, мордва, казанские татары (включая мишарей), башкиры [Акцорин 1991: 83; Давлетшин 1979: 48; Младенова 2006: 133; Никонов 1973: 378; Потанин 1883: 723; Святский 1913: 156; Сироткин, Иванов 1970: 129; Юхма 1980: 266–268; Ястребов 1894: 6]. У поляков обозначение Пояса Ориона как «коромысла» зафиксировано только на северо-востоке вдоль белорусской границы¹⁰. В одном из чувашских текстов мотив Пояса Ориона в качестве коромысла связан с представлением о Плеядах как о решетке: то и другое взяла с собой девушка-сирота, после наступления темноты посланная за водой и спасающаяся на луне от притеснений мачехи [Акцорин 1991, № 37]. Для «коромысла» есть параллель у бунак Тимора («бамбуковый шест для ношения воды» [Friedberg 1973: 133]), но исторически она вряд ли связана с прочими вариантами, да и смысловое сходство неочевидно.

⁹ Данные по арабам Хадрамаута (Южный Йемен) собрал и сообщил М.А. Родионов в 2006 г.

¹⁰ Сообщил Ц. Авиллин (доклад «Астранімічная лексіка польска-беларускага пагранічча» на конференции «Беларуска-польскія культурна-моўныя ўзаемадачыненні ад гісторыі да сучаснасці», Минск 4–5 октября 2016 г.).

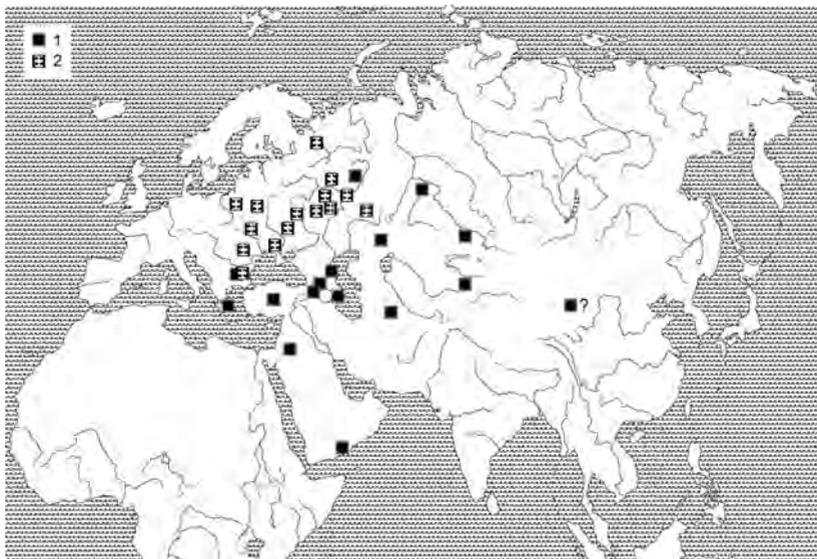


Рис. 42. 1. Пояс Ориона — весы. 2. Пояс Ориона — коромысло
 Fig. 42. 1. The Belt of Orion is a scale. 2. The Belt of Orion is a yoke

Соломенный путь

Представление о том, что Млечный Путь — это нечто связанное с земледелием и рассыпанное (солома, мякина, реже мука, сено, горох), достаточно хорошо совпадает с зоной влияния ислама, точнее с той областью Старого Света, которая была связана сетью международной торговли начиная с эпохи Багдадского халифата и которая постоянно или эпизодически находилась под контролем крупных исламских держав (рис. 43). В литературе встречаются глухие ссылки на то, что мотив был известен уже в античности («колосья, рассыпанные убежавшей от Сета Исидой») [Allen 1899: 481; Gibbon 1972: 240; Šmitek 2001: 131], а в армянских источниках он впервые появляется в VII в. у А. Ширакаци [Младенова 2006: 164; Russel 2004a: 373].

Более всего мотив популярен в Балкано-Карпатском регионе. Он зафиксирован у албанцев, сербов, черногорцев, хорватов, боснийцев, словенцев, болгар, македонцев, венгров, румын, аромун-

нов, мегленорумын, греков, гагаузов [Авілін 2015: 63–64; Белова 2004а: 129–130; Янкович 1951: 149–151; Младенова 2004: 52–53; 2006: 156–158, 164–167, карты 39, 40; Мошков 1901: 55–56; Никонов 1980а: 246–247; Стойнев 2006: 176; Ценев 2004: 71–72; Cenev 2014: 182–184; Dähnhardt 1909: 83; Krauss 1885: 617–618; Mándoki 1965: 127–132; Ortenzio 2008, № 2: 11–13, 22; Valjavec 1867: 220–221; Volpati 1933b: 49–50; Zovko 1898: 139], в Северной Африке и Передней Азии (берберы Марокко, кабилы и различные арабские группы от Марокко до Хадрамаута) [Еромолов 1905: 407; Святский 1913: 165; Andree 1878: 109; Henninger 1954: 112; Lagercrantz 1952: 64–65; Mándoki 1965: 134]¹¹, на Кавказе и во всей циркумпонтийской области (украинцы Херсонской губернии, крымские татары, осетины, ингуши, чеченцы, терские казаки, лезгины, табасаранцы, армяне, азербайджанцы, турки, курды) [Алироев 1976: 225; Арутюнян 2007: 21; Багрий 1930(3): 126–127; Востриков 1907: 5; Ганалаян 1979, № 329–331, 339: 124, 127; Гордлевский 1968: 72; Б. Далгат 1982: 424–425; 2004: 170–171; Потанин 1883: 740–741; Сефербеков 2000: 8; Чурсин 1925а: 81; Ястребов 1894: 6; Abeghyan 2012: 772–773; Mándoki 1965: 133], в Иране и Средней Азии (персы, таджики, узбеки, ишкашимцы, шугнанцы, ваханцы) [Андреев 1927: 25–26; Андреев, Половцев 1911: 35; Гордлевский 1968: 72; Кары-Ниязов, Боровков 1942: 236; Мусаев 2006: 347; Потанин 1883: 740; Рут 1972: 92; Mándoki 1965: 134], т.е. там, где ощущалось влияние Османской империи и Ирана. В европейском Средиземноморье «Соломенный путь» есть лишь на Сардинии и в Южной Италии (Бари) [Volpati 1933а: 50; 1933b: 40–41, 50]. Южнее Египта название «дорога мякины» зафиксировано для языка геэз [Krappe 1938: 156, Mándoki 1965: 134]¹². Коптское название [Andree 1878: 109] не связано с гипотетической античной традицией и является переводом с арабского¹³. На основной территории Восточной Европы мотив редок. Это несколько записей в Белоруссии [Авілін 2015: 63] и волжско-татарское «Салам юлы» [Ахметьянов 2015:

¹¹ Данным по Хадрамауту я снова обязан М.А. Родионову.

¹² Я благодарен Л.Е. Когану за уточнение перевода и исправление изуродованного в пересказах произношения.

¹³ Я благодарен Н.В. Макеевой за комментарии к *pimoi ende pitoh*.

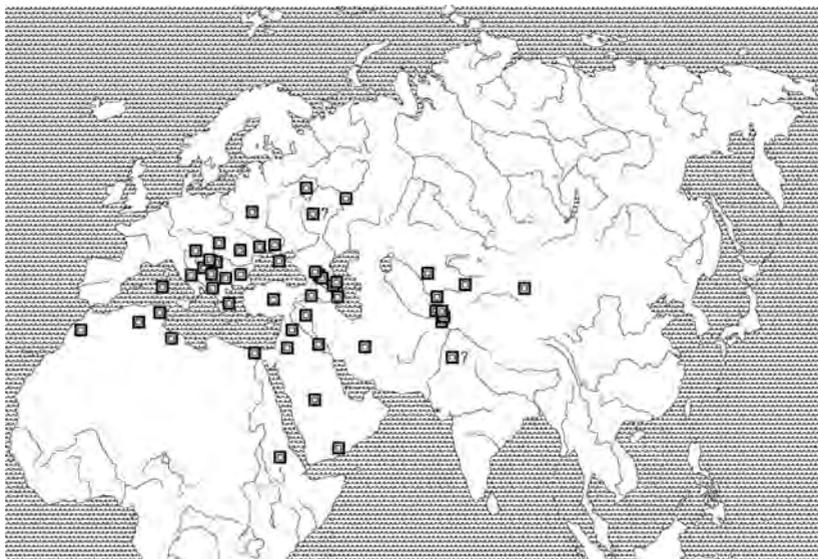


Рис. 43. Млечный Путь — рассыпанная солома

Fig. 43. The Milky Way is spilled straw

410] при обычном «Киек каз юлы», т.е. «дорога диких гусей»¹⁴. Недавно собраны и опубликованы данные по русским Владимирской области [Добровольская 2010: 152–153], но, скорее всего, данный космоним был известен и русским Среднего Поволжья. В.Д. Бондалетов приводит названия «соломенная дорога» и «путь соломщика», не указывая, откуда именно они происходят, однако наиболее вероятно, что речь идет о Пензенской и соседних областях, где автор вел полевую работу [Бондалетов 1983: 207]. На большей части Казахстана «соломенный путь» отсутствует, но он есть у южных казахов, а также у киргизов и уйгуров [Младенова 2006: 163; Никонов 1980а: 246–247; Рут 1987: 50; Мусаев 2006: 347; Mándoki 1965: 134].

От Марокко до Памира распространены варианты, согласно которым солому рассыпал по небу укравший ее человек. Подобный мотив есть у арабов и берберов Марокко, кабиллов, итальянцев (Бари), венгров, албанцев, словенцев, хорватов, сербов,

¹⁴ Ссылке на словарь Р. Ахметьянова я обязан И. Закировой.

черногорцев, македонцев, болгар, румын, аромунов, мегленорумын, гагаузов, белорусов (одна запись), осетин, армян, азербайджанцев, турок (Западная Турция), ишкашимцев, ваханцев. Однако мотив воровства в связи с истолкованием небесных объектов встречается далеко не только в текстах, объясняющих происхождение Млечного Пути. У басков, каталонцев, итальянцев, англичан, ирландцев, французов, фризов, немцев, лужичан, поляков, чехов, шведов, западных саамов, води, эстонцев и ливов речь идет об истолковании лунных пятен (рис. 44). Хотя часть данных еще не собрана, ясно, что граница между вариантами, которые касаются лунных пятен, с одной стороны, и Млечного пути — с другой, проходит с юго-запада (север Италии) на северо-восток, отделяя западнославянские и прибалтийские традиции от белорусской и русской. Исключение составляют трансильванские румыны [Müller 1857, № 229: 177], но весьма вероятно, что этот мотив попал к ним от немецких переселенцев. У поляков и чехов речь идет о краже снопа, гороховой соломы или просто гороха [Гура 2004: 151; Grohmann 2010: 44], но чаще видимый на луне персонаж считается похитителем хвороста, дров или угля (баски, каталонцы, англичане, ирландцы, французы, бретонцы, фламандцы, фризы, немцы [Amades 1930: 245; Barandiaran 1962, № 149: 13; Bosquet 1963: 242–253; Camarena, Chevallier 2003, № 760E: 129; Harley 1885: 23, 27; Hubrich-Messow 2006, № 57: 39; Joisten 2005: 157, 355; Kabakova 1998, № 19: 33–34; Muller 2006, № 7: 22; Oriol, Pujol 2008, № 751E: 147–148; Sébillot 1904: 14; Valriu 2015, № 5: 13; Van den Berg 2000, № 3: 10–12]) либо похитителем овощей, обычно капусты или свеклы (итальянцы, голландцы, французы, фризы, немцы [Grimm 1883: 718; Harley 1885: 23; Kabakova 2006, № 4: 11–16; Schell 1896: 199; Sébillot 1904: 18, 21]). Вор или воровка похищают также ведра с водой (у немцев [Исида 1998: 20–21; Wolf 1929: 55]), яйца (у лужичан [Гура 2004: 151]), голову теленка (у шведов [Balzamo 2011, № 11: 21]), овцу (у саамов [Billson 1918: 188–189]). У прибалтийских финнов (ливы, эстонцы, воть), а в ряде случаев также у румын (Трансильвания), шведов и саамов говорится просто о воре, но что именно он украл, не уточняется, а сам объект похищения не помещен на луну [Balzamo 2011, № 9: 19; Ernits, Ernits 2012: 94; Krappe 1938:

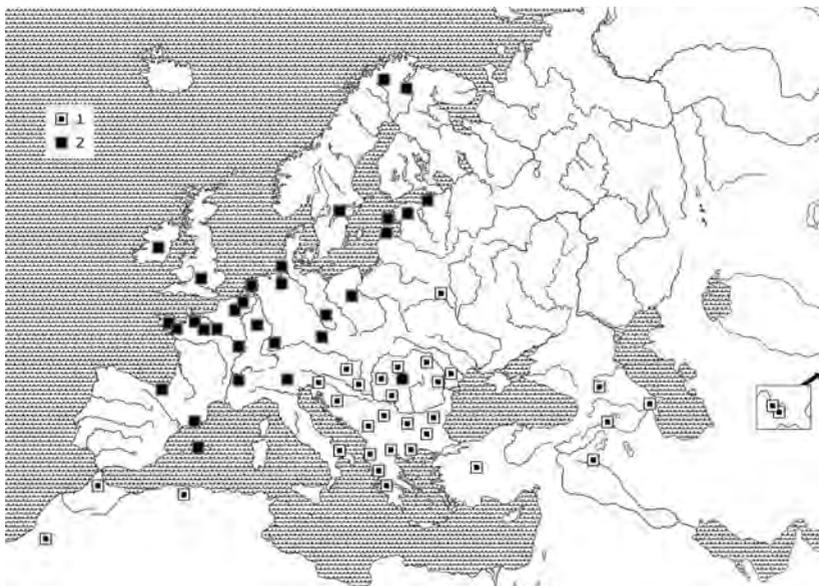


Рис. 44. Вор в небе. 1. На луне виден человек, который что-то украл.
2. Млечный Путь — солома (сено и т.п.), рассыпанная
укравшим ее человеком

Fig. 44. Thief in the sky. 1. Man in the Moon is a person who had stolen
something. 2. The Milky Way is straw (hay, etc.) spilled by
a man who had stolen it

120; Kuperjanov 2003: 72; Looirits 1926: 81; Müller 1857, № 229: 177; Pentikäinen 1997: 108].

Во всех случаях, когда объект назван, его ценность невелика, это характерный признак повествований подобного рода. В античных источниках данный мотив не содержится. Его ареал охватывает, с одной стороны, Османскую империю эпохи ее максимального расширения, а с другой — католическую и протестантскую Европу. Русским и украинцам мотив, по-видимому, не был известен, в Белоруссии он очень редок. Единственный удаленный от основной зоны распространения «небесного вора» анклав — это Памир.

Прочие поздние номинации

Европейская космонимия намного богаче и разнообразнее космонимии любого другого региона, включая Сибирь и Северную Америку. Отчасти это вызвано обилием источников, но, вероятно, есть и другие причины. После эпохи античности Европа всегда сохраняла политическое, языковое, культурное и конфессиональное разнообразие, что для территории сопоставимого размера беспрецедентно. Отчасти то же относится и к Кавказу. Именно это разнообразие и отражено в наличии многих номинаций разного происхождения и с разным ареальным распределением для основных объектов ночного неба. Отметим сейчас кратко лишь несколько, выбрав те, данные по которым отражены в значительном числе традиций. Многие из этих номинаций очевидным образом связаны с христианством (отчасти и с исламом), но есть и не имеющие подобных ассоциаций. Действительно ли «конфессиональные» обозначения появились только после распространения мировых религий или наложилось на какие-то модели, уже существовавшие к середине I тыс. н.э., определить невозможно.

Начнем с обозначений Млечного Пути.

Довольно широко распространен космоним, характеризующий Млечный Путь как дорогу в (далекий) город с высоким сакральным статусом (Рим, Иерусалим, Киев, Мекка и пр.). Эта модель характерна для Южной, Западной, Центральной и Восточной Европы, но не известна в Скандинавии, Прибалтике, на юге Балкано-Карпатского региона и на большей части Пиренейского полуострова (рис. 45.1). Не вполне ясно, почему при обилии фиксаций для сопредельных районов Польши, Украины и России в Белоруссии этот космоним отмечен единично и лишь вдоль южного и юго-восточного края белорусской этнической территории. В литературе имеются сведения относительно басков [Knörr 2001: 413], итальянцев, французов и корсиканцев [Rotzler 1915: 813–814; Volpati 1933b: 24–27], немцев (Швейцария и Северная Германия) и англичан [Белова 2004в: 264; Святский 1913: 155; Allen 1899: 180; Krappe 1938: 155; Rotzler 1915: 813–814, 825], словенцев, чехов, словаков, поляков [Авілін 2015, карта 19; Allen 1899: 480; Gładyszowa 1960: 83; Matičetov 1973: 59; Rotzler 1915: 814;

Valjavec 1867: 221], румын [Rotzler 1915: 814], венгров [Gyarmati 1993: 227], украинцев (видимо, повсеместно) и белорусов [Авілін 2015: 61; Ермолов 1905: 309; Ковалев 2002: 50; Манжура 1890: 148; Савченко 1906: 105; Чубинский 1872: 15]. Для русских есть сведения о распространении мотива в Брянской, Курской, Тульской, Калужской, Орловской губерниях, во Владимирской области и в Поволжье [Авілін 2015: 61; Бондалетов 1983: 204; Белова 2004а: 131; 2004в: 264; Добровольская 2010: 149; Колчин 1899: 10; Рут 1974: 54; 1976: 48; Святский 1913: 162–163], но не территорий севернее Москвы.

Обозначение Млечного Пути как дороги к Иерусалиму отмечено также у осетин [Святский 1913: 162], а как дороги к Мекке — у ногайцев [Булатова 1999: 106; Капаев 2012: 10], кумыков [Булатова 1899: 106; Потанин 1883: 740], азербайджанцев [Ермолов 1905: 309], турок [Gyarmati 1993: 227], курдов [Чурсин 1925б: 15] и казахов на Мангышлаке («Млечный Путь — это у киргизов дорога, по которой птицы летят в Мекку» [Карутц 1911: 135]). Нельзя полностью исключать, что данный тип номинации в форме «путь в Мекку» возник именно в мусульманском мире в эпоху арабских завоеваний и был заимствован христианскими традициями с заменой Мекки на Рим, Иерусалим, а затем и на другие сакральные центры.

Весьма вероятно, что в Западной Европе модель «путь к городу» была в значительной мере вытеснена космонимом «дорога Святого Якова» (рис. 45.2), о чем для Германии есть прямые свидетельства [Rotzler 1915: 813–814]. «Путь к городу» местами отмечен во Франции, а также на Корсике и у басков, и, скорее всего, это реликты его более широкого распространения в прошлом, при том что для французов, испанцев, валлонов, бретонцев, португальцев, каталонцев, басков, итальянцев (включая Сардинию и Сицилию), ладинов, немцев и англичан господствующей, а во многих регионах единственной номинацией Млечного Пути является «дорога Святого Якова» [Allen 1899: 480; Amades 1930: 121; Bähr 1931: 411–412; Knörr 2001: 413; Rotzler 1915: 796–797, 800–806; Sébillot 1904: 34; Volpati 1933b: 9, 15, 27–28, 33–34]. Этот космоним мог появиться не ранее X в., когда Сант-Яго-де-Компостела стал центром паломничества. В Италии в XIX в.

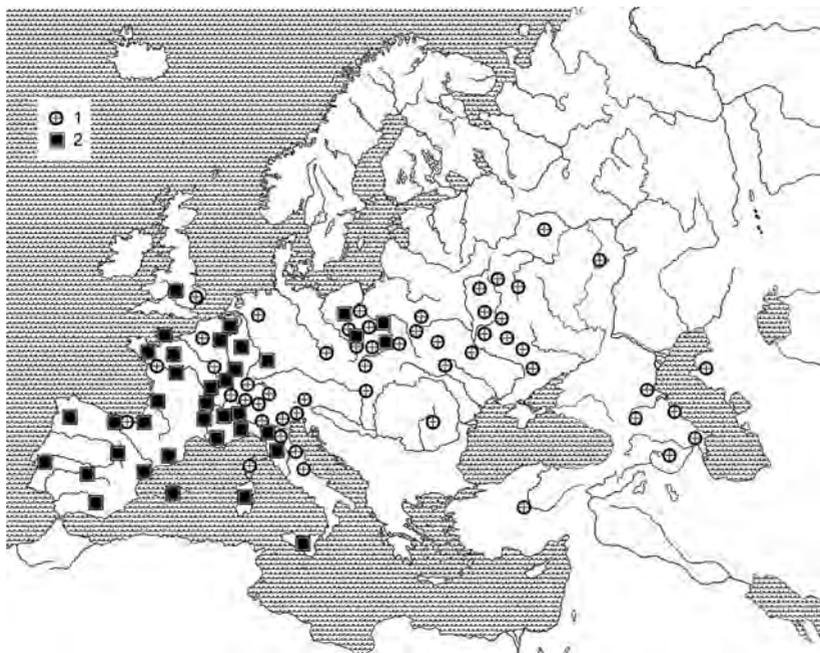


Рис. 45. Млечный Путь как дорога в далекий город (1)
и как дорога Св. Якова (2)

Fig. 45. The Milky Way is a road to a remote city (1)
or a Road of Saint Jacob (2)

граница между ареалами двух номинаций проходила через Центральную Ломбардию и далее по Апеннинам (рис. 45). «Дорога Св. Якова» восточнее Сицилии и Швабии встречается только у поляков (с XVI в.). Конкретные места записи редко указываются, но судя по обилию источников, это обычный, широко распространенный польский космоним [Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 255; Hanuš 1860: 202; Karłowicz 1900: 75; Kupiszewski 1974: 105–113; Wierzbicki 1882: 174].

Если ареал номинации «путь к городу (название)» тянется вплоть до Кавказа, то «дорога Св. Якова» характерна почти исключительно для романских традиций Западной и Южной Европы и для соседних немецкоязычных земель (а также для Англии). Храм над обретенными мощами Св. Якова был возведен в 896–

899 г., а к середине XII в. относится первое свидетельство об интерпретации Млечного Пути как дороги, ведущей к этой святыне [Rotzler 1915: 804; Volpati 1933b: 9]. Появление номинации «путь к городу», имеющей гораздо более широкий и менее компактный ареал распространения, может быть отнесено ко времени ранее X в., т.е. к I тыс. н.э., скорее всего, к его середине, учитывая отсутствие примеров в античных источниках.

Едва ли не наиболее характерным для Европы космономическим образом, отражающим распространение христианства, является представление о лунных пятнах как о сцене, связанной с ветхозаветной историей Каина и Авеля (рис. 46). Для некоторых европейских стран точных сведений о месте фиксации соответствующих представлений в моем распоряжении нет. Греческая и восточнославянские традиции, прежде всего белорусская, единственные, для которых сведения об интерпретации лунных пятен систематизированы. Все же общая картина распространения мотива в пределах Европы и Северного Кавказа ясна. Он характерен прежде всего для славянских и романских, но не для германских традиций. Соответствующие данные есть по баскам, каталонцам, испанцам (Арагон), итальянцам (Тоскана, Трентино), французам (Марна), валлонам, болгарам, македонцам, черногорцам, сербам, грекам (Афины, Пелопоннес, Наксос, Крит), гагаузам, белорусам (повсеместно), украинцам (Закарпатье, Галиция, Волинь, Ровенская, Киевская, Черниговская губернии/области), русским (Архангельская, Смоленская, Нижегородская, Владимирская, Костромская, Рязанская, Орловская, Тамбовская губернии/области), литовцам, эстонцам, а на Кавказе по осетинам и карачаевцам, а также по терским казакам [Авілін 2016: 189, 239–244, карты 20, 22–23, 25–26; Белова 2004а: 505–511; Белова, Кабакова 2014: 84–86, 354–356; Боганева 2010: 40–41; Востриков 1907: 65; Гура 2004: 152; Дубровина 2012: 85; Янкович 1951: 108; Ковачев 1914: 31; Мошков 1901: 55; Святский 1913: 22–24; Стойнев 2006: 194; Фирсов, Киселева 1993: 118; Чёха 2009: 184–186; Kabakova 2006, № 3А, 4: 6–9, 11–16; Ortenzio 2008, № 6: 20; Sébillot 1904: 20; Wanke 1889: 77].

Согласно одному из итальянских вариантов, Каин стоит на луне со связкой хвороста за спиной. Чаше, однако, подобный



Рис. 46. Интерпретация лунных пятен, связанная с историей Каина и Авеля

Fig. 46. Interpretation of the lunar spots is related to the story of Cain and Abel

образ не имеет отношения к библейским персонажам. На луне виден некий человек, укравший хворост или дрова либо пошедший за ними в воскресенье, когда работать запрещено (рис. 47). Это в основном западноевропейский мотив, неизвестный восточным славянам и редкий в Балкано-Карпатском регионе. Он зафиксирован у басков, каталонцев (включая Мальорку), испанцев (Арагон), итальянцев (Тоскана), шотландцев, ирландцев, валлийцев, бретонцев, французов (Пуату, Дофинэ, Бигор, Бурбонэ, Верхние Пиренеи), немцев, фризов, фламандцев, чехов, поляков (северо-восток Польши), литовцев и ливов [Amades 1930: 245; Barandiaran 1962b, № 149: 13; Camarena, Chevallier 2003, № 760F: 129; Deckenstedt 1883, № 50: 235–236; González Sanz 1996: 79; Gregor 1891: 482; Harley 1885: 31–32; Kabakova 2006, № 3A: 6–9; Leach 1949: 117; Oriol, Pujol 2008, № 75E: 147–148; Sébillot 1904:

12–19, 22; Valriu 2015, № 5: 13; Vinson 1883: 7–8]. В Западной Европе мотив, видимо, был общеизвестен. Среди 50 французских вариантов, учтенных П. Себийо и касающихся объяснений пятен на луне, человек с хвостом фигурирует в 35 [Sébillot 1904: 23]. «Каин с хвостом» (Caino e le spine) являлся метафорой луны для Данте [Inf., XX, 126], а безымянный человек на луне упоминается различными английскими авторами начиная с XII в. [Baring-Gould 1866]. Европейские миссионеры принесли этот мотив в Африку и в Америку. В Африке он отмечен у исубу Камеруна и тсонга на юге континента [Junod 1927: 306; Keller 1903: 60–61], а в Канаде у микмак с комментарием информанта «так говорят священники и епископы» [Wallis, Wallis 1955: 98]. По-видимому, в Западной Европе «человек с хвостом на луне» прочно закрепился в церковном предании, раз даже изображен на стене одной из церквей Уэльса [Harley 1885: 31–32]. Истоком для данного мотива, как предположил П. Себийо, послужил ветхозаветный рассказ о человеке, собиравшем дрова в субботу (Числа, XV, 32–36), но вряд ли можно установить, при каких обстоятельствах этот эпизод оказался использован для объяснения лунных пятен.

Среди европейских названий Венеры отметим «Пастушью звезду», поскольку ареал этого космонима довольно близко совпадает с ареалом номинации типа «путь в далекий город» (рис. 48). «Пастушья звезда» и ее варианты (звезда пастуха, овчара, волопаса, свинаря и т.п.) в Западной и Южной Европе есть у португальцев, каталонцев, итальянцев (в основном на севере, но также в Сицилии), французов и англичан [Младенова 2006: 47–48; Amades 1930: 217; Volpati 1813: 335–337], в Балкано-Карпатском регионе у болгар, румын (только в Молдове), сербов, черногорцев, хорватов, словенцев и греков [Авілін 2015: 107; Ковачев 1914: 23; Младенова 2006: 47], в Центральной Европе у лужичан и поляков [Младенова 2006: 47; Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 222]. Космоним зафиксирован у крымских татар [Усеинов 2007: 587], но есть ли он в азиатской Турции, неизвестно. Çobanyildizi во Фракии может быть искаженным под балканским влиянием общетюркским Şolban [Младенова 2006: 47–48]. Вместе с тем обозначение вечерней Венеры как Пастушеской звезды зафиксировано и у казахов [Валиханов 1985: 57]. На Кавказе Пасту-

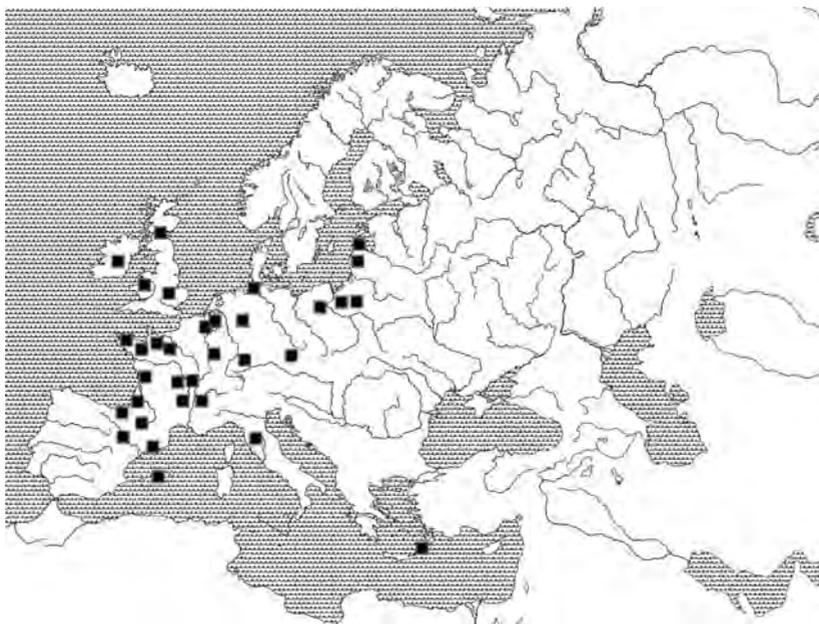


Рис. 47. На луне виден человек, несущий дрова или хворост
Fig. 47. A man with a burden of sticks is seen on the Moon

шеской звездой называли вечернюю Венеру лезгины [Ризванов, Ризванов 1990: 40–41].

На ареал «Пастушьей звезды» частично накладывается область распространения еще одного космонима, предполагающего как минимум наличие скотоводства. Это представление о яркой звезде (в основном, по-видимому, Юпитере или Сатурне), которая появляется на восточном небосклоне во второй половине ночи (рис. 49). В разных традициях этот объект известен как «Истребитель караванов», «Истребитель ослов», просто «Звезда караванов» и т.п. Согласно этиологической легенде, распространенной в большинстве традиций, которым известен данный космоним, караванщики приняли подобную звезду за утреннюю Венеру, пустились в путь раньше времени и попали в беду. Поражение сербского войска на Косовом поле тоже приписывается несогласованным действиям предводителей, один из которых

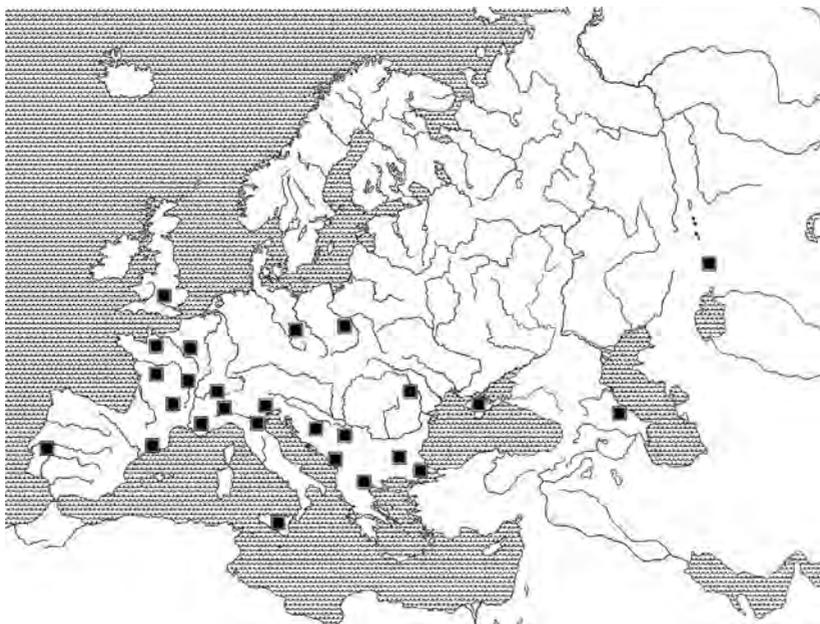


Рис. 48. Обозначение Венеры (утренней или вечерней) как звезды пастуха (овчара, свиная и т.п.)

Fig. 48. Venus (Morning or Evening Star) is the star of a shepherd (herdsman, etc.)

выступил раньше, приняв за Венеру другую звезду [Ценев 2004: 60]. Основная область распространения Звезды караванов — циркумпонтийский ареал в его западной (сербы, болгары, македонцы, греки, албанцы, гагаузы) [Младенова 2004: 53–54; 2006: 64; Мошков 1901: 55; Стойнев 2006: 156; Ценев 2004: 59–60; Pedersen 1898: 113–114], восточной (карачаевцы, абхазы, адыги, кумыки, кюринцы, рутульцы, армяне, айсоры) [Булатова 2003: 222–223; Ганалаян 1979, № 342: 127–128; Джуртубаев 1991: 135; Потанин 1883: 733; Халидова 2012, № 30: 52; Хварцкия 1994: 64; Эйвазов 1894, № 2: 63–64]¹⁵ и южной (турки) [Гордлевский 1968: 73] частях. Словарь современного гагаузского языка дает для

¹⁵ Абхазский вариант опубликован на абхазском языке: Шинкуба Б. Золотые россыпи. Сухуми, 1990. С. 471–472, перевела и сообщила М. Барцыц.

«Звезды погибшего каравана» (Керван-кырае йылдызы) значение «Венера» [Баскаков 1973: 264], но это, скорее всего, есть уже следствие размывания фольклорной традиции. А. Вамбери сообщал о подобном фольклорном мотиве «в Персии и Средней Азии» [Vámbéri 1879: 155], что подтверждается независимыми данными Д.О. Святского относительно туркмен Южного Прикаспия [Святский 1913: 176–177]. Для казахов мы располагаем сведениями из нескольких источников [Абишев 1949: 17; Потанин 1883: 733; 1916, № 29: 117; Сидельников 1962: 267], но к каким именно районам Казахстана относится информация, неизвестно. У персов есть космоним Kerwankuš — «Убийца караванов» [Младенова 2004: 54]. Весьма вероятно, что совокупный ареал распространения Звезды караванов весьма велик, поскольку мотив отмечен в двух традициях, достаточно удаленных от большинства

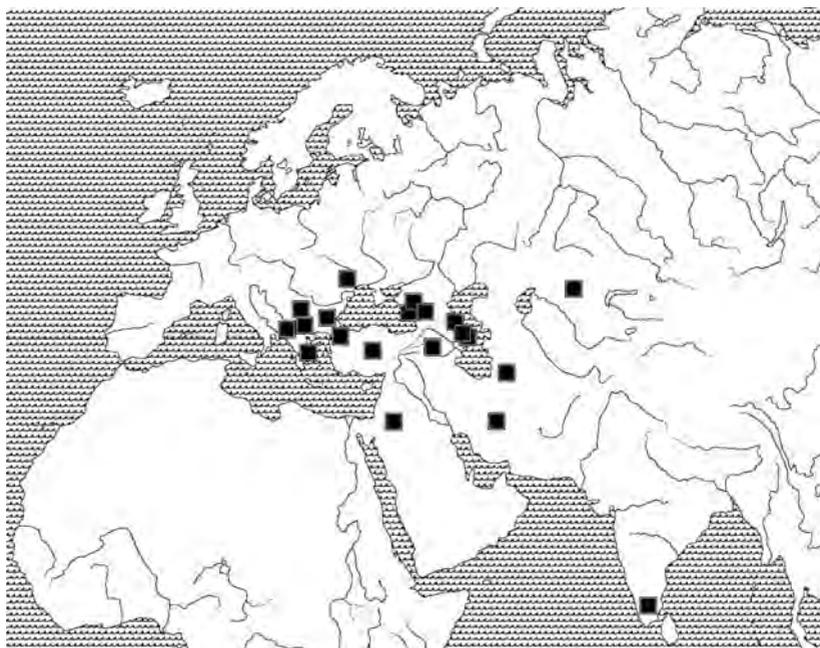


Рис. 49. Представление о звезде, по ошибке принятой за утреннюю Венеру

Fig. 49. Another star was mistakenly taken for the Morning Venus

остальных. Это бедуины Иордании [Henninger 1954: 112] и тогда Южной Индии [Rivers 1906: 596]. В последнем случае речь идет не о караванщиках, а о человеке, который раньше времени выгнал из загона быков. Относительно бедуинского обозначения Альдебарана лишь сказано, что эту «обманчивую звезду» иногда принимают за утреннюю Венеру.

На юге Восточной Европы и на Северном Кавказе представлен еще один космоним, имеющий отношение к караванам: «дорога возчиков соли» («Чумацкий шлях» и т.п.). В наибольшей мере он характерен для Украины, а в Белоруссии изредка встречается на юго-западе страны [Авілін 2015, карта 18; Ковалев 2002: 50]. Чумацкий шлях есть и на юге России [Белова 2004а: 134], в Тамбовской области это «соляная дорога» [Дубровина 2012: 85]. Кроме того, космонимы такого рода есть у адыгов [Коков 1980а: 263; 1980б: 171] и калмыков, причем в калмыкском варианте речь идет не о торговцах, а о батыре, доставившем соль в селение, которое осаждали демоны-шулмусы [Очирова 1991: 182]. Не очень понятно, был ли представлен мотив в Передней Азии, но А.С. Еромолов утверждал, что у арабов Млечный Путь носит название «соляной дороги», «тогда как в Сирии — мякинной дороги» [Еромолов 1905: 407]. С этими представлениями могут быть связаны и номинации типа «дорога возчиков, караванщиков», отмеченные у болгар («Караджийский пет»), гагаузов («араба йолу») [Младенова 2006: 178] и казаков-некрасовцев («арбяная дорога») [Сердюкова 2005: 26].

ГЛАВА 5. КОСМОНИМИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ НА ФОНЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ДРУГИХ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ И ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ

Аналитический каталог фольклора и мифологии мира: устройство и цели создания

Космонимические сюжеты и образы — это лишь часть мирового фольклорно-мифологического тезауруса. Прежде чем попытаться определить их место и роль в общей системе, необходимо объяснить тематическую структуру нашего аналитического каталога, созданного для изучения эпохальной стратиграфии представлений о мире и распространения фольклорных сюжетов и образов (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>). Каталог содержит более 50 тыс. резюме текстов. В цифровом виде эти данные резюмированы в корреляционной таблице, включавшей на февраль 2017 г. сведения о распространении 2250 мотивов по 932 традициям. Статистическая обработка столь массового материала позволила выявить такие тенденции в фольклоре и мифологии мира, которые иным способом заметить и тем более проанализировать вряд ли возможно.

Основной аналитической единицей нашего каталога служит мотив. Мотивы делятся на две главные категории, А и Б. Мотивы категории Б — это эпизоды повествований о приключениях и проделках. Некоторые из данных мотивов соответствуют сюжетам фольклорных указателей по системе ATU (Aarne — Thompson — Uther [Uther 2004]) или их фрагментам и вариантам. Другие, особенно распространенные за пределами Европы, в имеющихся указателях аналогий не находят. Категория А включает эпизоды повествований, имеющие отношение к космологии и этиологии, а также образы, связанные с представлениями о мире (например, радуга как змея, черепаха приносит землю со дна океана, люди возникли из зерен растений и т.п.). Сейчас нас будут интересо-

вать только мотивы категории А. Сильно упрощая картину, их можно назвать собственно мифологическими, а мотивы категории Б — «сказочными».

Раздельная статистическая обработка мотивов категорий А и Б показала, что в Старом Свете они демонстрируют разное ареальное распределение¹. Мотивы категории Б в основном отражают относительно недавние (последние тысячелетия) межэтнические контакты в обществах с высокой демографической плотностью, сложной социальной организацией и развитыми средствами коммуникации [Березкин 2015а; Berezkin 2015]. Мотивы категории А тоже могут заимствоваться и преодолевать этноязыковые границы, но происходит это гораздо медленнее. Проникновение этих мотивов на новые территории осуществляется не столько путем

¹ Эта обработка происходит следующим образом. В цифровом виде наша база данных является бинарной (состоящей из нулей и единиц) таблицей, в которой строки соответствуют этносам (традициям), а столбцы — мотивам. Таким образом, традиции характеризуются наборами из нулей и единиц, по которым различными способами можно определить степень сходства традиций друг с другом. Один из таких способов основан на принципах факторного анализа, в рамках которого признаки (в нашем случае — мотивы) представляются в виде сумм небольшого числа неких скрытых переменных (факторов). Обработка таблицы приводит к тому, что каждая традиция характеризуется значениями всего лишь нескольких факторов, т.е. происходит сокращение числа переменных. Один из вариантов факторного анализа использует в качестве факторов главные компоненты (ГК), которые формально возникают из другой задачи: найти линейную комбинацию признаков, для которой дисперсия максимальна. Количество таких максимумов совпадает с размерностью задачи. Наибольший из максимумов соответствует первой ГК, второй максимум — второй ГК и т.д. В нашем случае первые три-четыре компоненты обычно берут на себя около 20 % изменчивости данных. Этого достаточно, чтобы дифференцировать всю совокупность традиций по совокупности огромного числа мотивов. Остальные 80 % информации касаются множества разнородных тенденций, действующих на локальном уровне и актуальных лишь для небольшого числа традиций. В каждой ГК есть два полюса, противопоставляющих группы традиций, которые наиболее отличны друг от друга. Но если в материале прослеживается одна мощная тенденция, с которой остальные по значимости не сопоставимы, первая ГК выявляет по сути дела лишь один полюс, который представлен традициями с высокими абсолютными значениями индексов. Абсолютные значения традиций противоположного полюса невелики. Иногда (хотя и необязательно) соответствующие традиции объединяются лишь благодаря отсутствию в них мотивов, характерных для противоположного полюса.

переноса информации между людьми, сколько в результате переселений самих носителей традиций. Для Нового Света, северо-востока Сибири, Океании и Австралии с их более низкой демографической плотностью и менее сложной социоэкономической организацией различия в распространении мотивов двух категорий не столь существенны, как для большей части Евразии. В Африке южнее Сахары влияние Азии проявилось столь мощно, что этот регион по составу сказочного фольклора стал на Евразию во многом похож.

Мировое распределение мифологических мотивов по темам

Накопление материала позволило перейти к новому этапу исследования: раздельной обработке отдельных тематических групп мотивов, входящих в категорию А.

В нашем каталоге сейчас содержится 143 мотива, имеющих отношение к интерпретации звезд, созвездий и лунных пятен. Статистическая обработка этих мотивов (1 ГК) показала, что для них частота использования, разнообразие и вместе с тем широта транскультурного распространения (т.е. встречаемость во многих традициях) максимальны в пределах Северной Евразии (особенно Европы) и (не столь выражено) — Северной Америки (рис. 50). Единственный континент, в пределах которого существует заметная и отличная от евразийско-североамериканской группировка мотивов — это Южная Америка, но выражен этот южноамериканский комплекс слабее. Математические индексы для Африки, Южной и Юго-Восточной Азии, а также для Океании близки к нулю, так что на карте-схеме эти традиции не показаны. Австралийская космономия слабо связана с остальным миром, а в источниках отражена недостаточно, для того чтобы статистически проявиться как самостоятельная система типа южноамериканской. Вторая ГК (рис. 51) выявляет наличие в североевразийско-североамериканской группировке мотивов двух подсистем. Одна связывает Сибирь, Северную Америку и крайний север Европы, а другая объединяет основную часть Европы и Кавказ. В первой максимальные индексы характерны для Западной Сибири, а во второй — для центральноевропейско-балканской зоны.

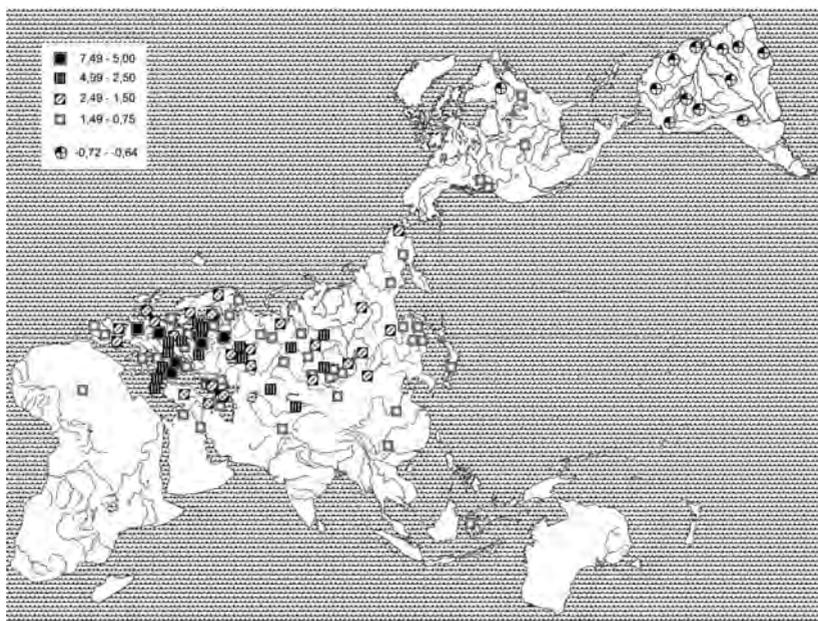


Рис. 50. Статистические данные о распределении 143 мотивов, связанных с интерпретацией звездных объектов и лунных пятен, по 732 традициям. 1 ГК. Доля дисперсии 6,8 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,74 до $-0,63$) не показаны

Fig. 50. Statistical data on the distribution of 143 motifs related to the interpretation of star objects and lunar spots according to 732 traditions. 1 PC. Dispersion 6,8%. Traditions with low absolute indexes (from 0,74 to $-0,63$) are not shown on the map

Менее выражена, но все же вполне заметна другая тенденция (3 ГК) — отличие северных традиций от южных (рис. 52). Центральноазиатско-кавказские традиции обнаруживают параллели в Северной Америке на Великих Равнинах и на юго-западе, а традиции лесной зоны Евразии — в Арктике и Субарктике, на северо-востоке и на Колумбийском плато.

Все эти тенденции и были рассмотрены в книге, статистика лишь обобщает их. И здесь хотелось бы подчеркнуть, что ни одна из главных компонент, отражающих трансконтинентальные тен-

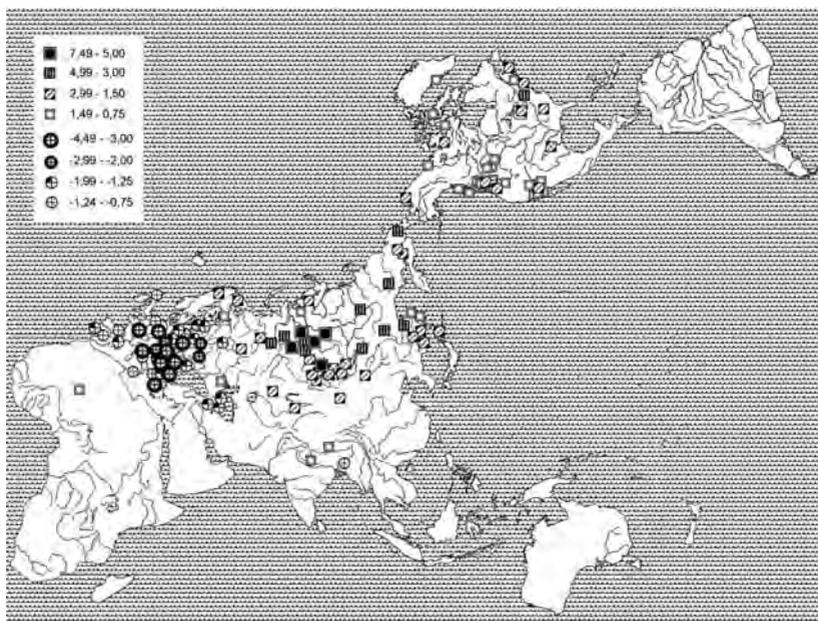


Рис. 51. Статистические данные о распределении 143 мотивов, связанных с интерпретацией звездных объектов и лунных пятен, по 732 традициям. 2 ГК. Доля дисперсии 4,7 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,74 до $-0,74$) не показаны

Fig. 51. Statistical data on the distribution of 143 motifs related to the interpretation of star objects and lunar spots according to 732 traditions. 2 PC. Dispersion 4,7%. Traditions with low absolute indexes (from 0,74 to $-0,74$) are not shown on the map

денции в распределении мотивов, не отделяет американские традиции от евразийских: одни и те же комплексы встречаются по обе стороны Берингова пролива, но в пределах разных регионов Старого и Нового Света. Скорее всего, это значит, что соответствующие комплексы мотивов сложились еще до того, как определенные группы людей перенесли их из Сибири в Америку.

В полной мере значение евразийско-североамериканских связей становится ясным, если привлечь к сравнению данные о распределении других категорий мотивов. Начнем с той, которая

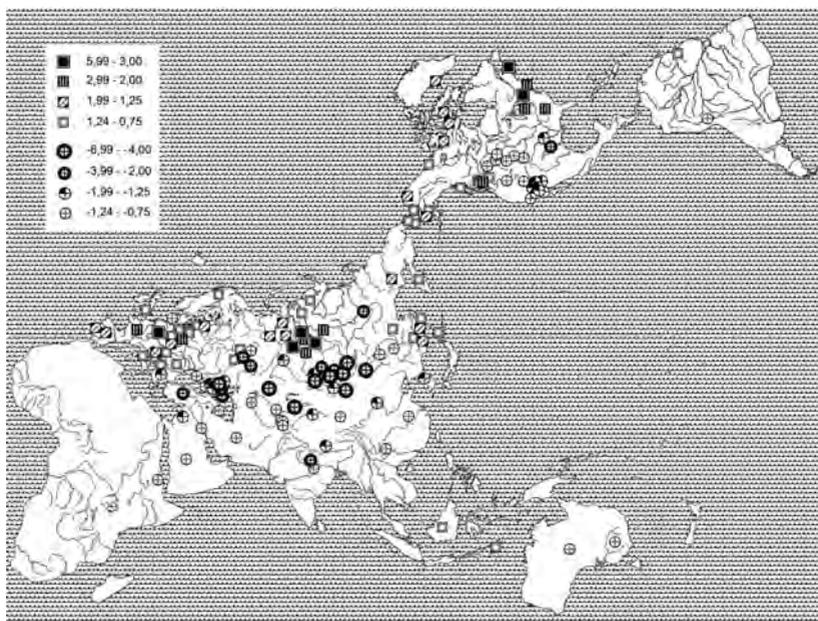


Рис. 52. Статистические данные о распределении 143 мотивов, связанных с интерпретацией звездных объектов и лунных пятен, по 732 традициям. 3 ГК. Доля дисперсии 3,2 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,74 до $-0,74$) не показаны

Fig. 52. Statistical data on the distribution of 143 motifs related to the interpretation of star objects and lunar spots according to 732 traditions. 3 PC. Dispersion 3,2%. Traditions with low absolute indexes (from 0,74 to $-0,74$) are not shown on the map

тематически к мотивам космономическим наиболее близка — с представлений о солнце и луне/месяце как определенных персонажах (происхождение этих светил, причина затмений, наделение определенным полом и т.п.).

Полученная картина (рис. 53) весьма отличается от представленной на трех предыдущих картах. Прежде всего первая ГК выявляет не один основной, а два равноправных полюса — с положительными и с отрицательными индексами. Первый лучше всего выражен в пределах Южной, Восточной и Юго-Восточной

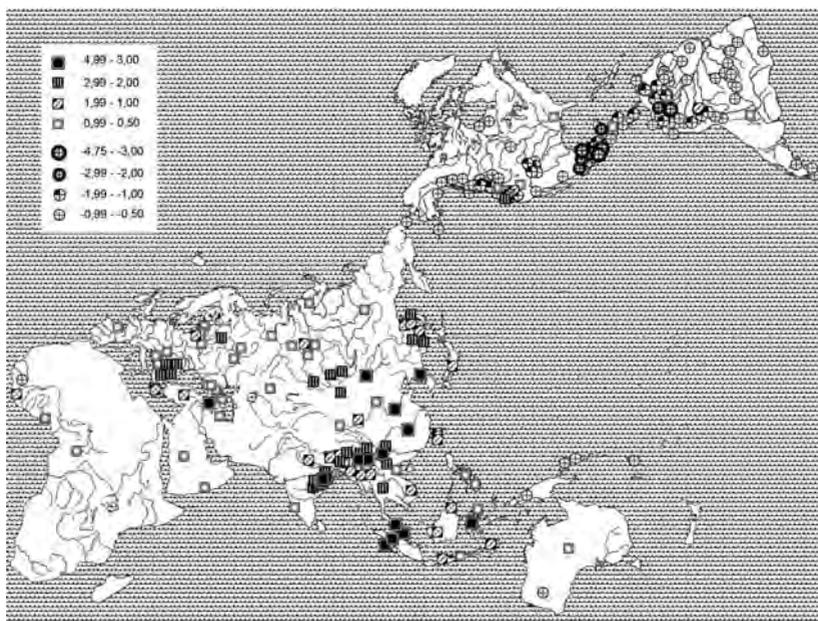


Рис. 53. Статистические данные о распределении 56 мотивов, связанных с интерпретацией солнца и луны, по 719 традициям. 1 ГК. Доля дисперсии 6,8 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,49 до -0,49) не показаны

Fig. 53. Statistical data on the distribution of 56 motifs related to the interpretation of the Sun and the Moon according to 719 traditions. 1 PC. Dispersion 6,8%. Traditions with low absolute indexes (from 0,49 to -0,49) are not shown on the map

Азии, но достаточно хорошо представлен также в Сибири, Восточной Европе, на Балканах и на Кавказе, тогда как второй охватывает большинство американских традиций, а в Старом Свете, помимо Чукотки, имеет некоторые соответствия лишь в Меланезии. В Африке, в Передней Азии и в Западной Европе обе мировые группировки мотивов данной категории представлены слабо.

Очевидно, что ни Северная Евразия, ни Северная Америка нуклеарной зоной формирования мифопоэтических представлений о солнце и луне не являлись. Также нет оснований предполагать, что эти представления получили существенное развитие еще

у африканских предков современного человека. Скорее всего, это произошло позже. Различие наборов мотивов в Старом и в Новом Свете можно истолковать по-разному. Либо соответствующие комплексы возникли лишь после того, как заселение Америки завершилось. Либо американский комплекс был вытеснен из Старого Света вследствие развития и распространения евразийского комплекса.

Для того чтобы сделать выбор, следует обратить внимание на то, где именно в Новом Свете американский комплекс представлен. Это Центральная и Южная Америка, а в Северной Америке — ее западные районы, через которые должны были проходить все потоки ранних мигрантов. Кажется поэтому наиболее вероятным, что формирование американского комплекса происходило не в Азии, но и не в глубинах Америки, а в изолированной Берингии, отсюда его своеобразие и преимущественное распространение лишь в пределах определенных территорий Старого Света. При этом сам интерес к интерпретации солнца и луны как мифологических персонажей первоначально получил развитие на индо-тихоокеанской окраине Азии, т.е. там, где прослеживается большинство евразийских параллелей для образов и сюжетов, распространенных в мифологии индейцев Южной и Центральной, но не северо-запада Северной Америки.

На юге Колумбийского плато и в прилегающих прибрежных районах Орегона, Вашингтона и Северной Калифорнии заметен четко выраженный анклав мотивов, относящихся к евразийскому комплексу. Для меня этот факт оказался неожиданным, и сейчас мы не станем его обсуждать.

Тема происхождения человека, особенностей его анатомии и отношений полов в мировом масштабе представлена гораздо большим числом мотивов, нежели тема небесных светил — 149 мотивов нашего каталога (рис. 54). Такие мотивы более всего характерны для индо-тихоокеанской окраины Азии (неарийская Индия, Тайвань, Филиппины, северо-восток Сибири) и особенно для Меланезии и Америки. Многие меланезийские и американские повествования очень сходны [Березкин 2002; Васильев и др. 2015: 355, 362–369]. Что касается Северной Африки и юго-западной половины Евразии, то соответствующие мотивы здесь

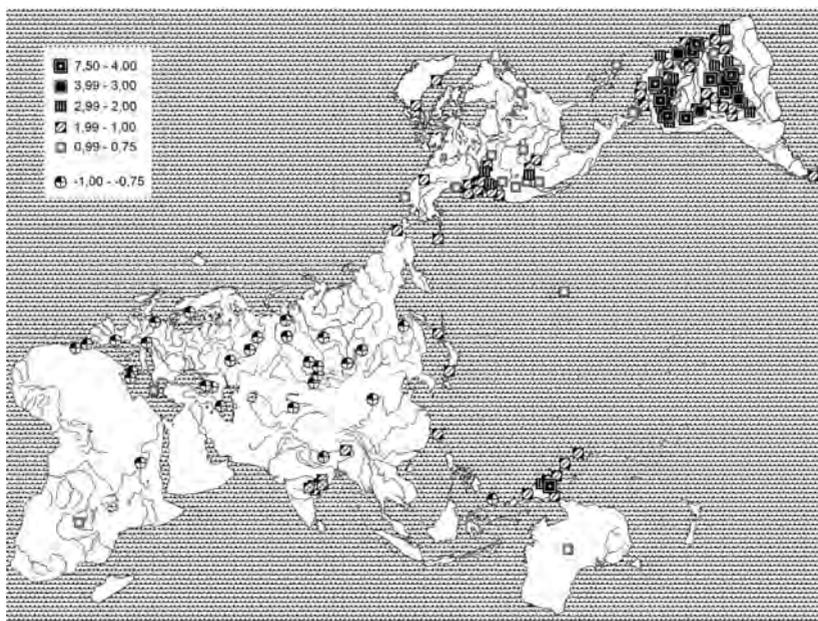


Рис. 54. Статистические данные о распределении 149 мотивов, связанных с темой происхождения людей и их анатомии и с отношениями полов, по 906 традициям. 1 ГК. Доля дисперсии 5,0 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,74 до $-0,74$) не показаны

Fig. 54. Statistical data on the distribution of 149 motifs related to the origin of man, human anatomy and relations between men and women according to 906 traditions. 1 PC. Dispersion 5,0%. Traditions with low absolute indexes (from 0,74 to $-0,74$) are not shown on the map

имеются, однако их гораздо меньше, чем в Америке или Меланезии, а набор их иной. Часть «сексуальных» мотивов в Африке и Евразии вообще характерна не для мифологической прозы, а для волшебной сказки, и распространялись они, скорее всего, не в глубокой древности, а недавно вместе со сказочным фольклором.

Наиболее отлично от ареального распределения космонимических мотивов распределение мотивов, характерных для нарративов о происхождении смерти и тяжелой жизни (рис. 55). Это узкая тема, поэтому общее число учтенных в каталоге мотивов данной

группы невелико — 33. Соответственно, на карте, отражающей результаты статистического анализа, много лакун: традиции, в которых зафиксированы один-два мотива, дают близкие к нулю значения главных компонент и не показаны. Доли изменчивости, отражающие даже основные тенденции в распределении мотивов, также малы. Тем не менее полученная картина не хаотична, но свидетельствует о концентрации соответствующих мотивов на одних территориях и об их редкости на других. Особенно важно, что «смертные» мотивы широко распространены в Тропической Африке, где мотивы остальных тематических групп, относящихся к категории А, почти не представлены. Другая существенная особенность распределения состоит в том, что отдельные наборы «смертных» мотивов характерны для Северной и Южной Америки, Меланезии, Африки южнее Сахары, Центральной Азии, но не для Западной Европы, севера Сибири и севера Северной Америки. В этих районах тема происхождения смерти и трудной жизни представлена слабее, чем на других территориях².

Мировые тренды в распределении мотивов четырех описанных категорий настолько ярко выражены, что случайный характер распределения исключен. Для объяснения полученной картины возможны два подхода: функциональный и исторический. Выбирая первый, мы должны объяснить повышенный интерес к одним разделам мифологии и игнорирование других зависимостью представлений от внешних факторов. Однако, судя по картам, ни с природными, ни с хозяйственными, ни с социополитическими обстоятельствами предпочтение одних разделов мифологии другим не коррелирует. Так что исторический подход остается единственным, в рамках которого следует интерпретировать материал.

² Стоит подчеркнуть, что речь идет о разнообразии мотивов, а не о значении основанных на них мифов для конкретных культур. Например, число записей мифов о происхождении смерти у койсанских народов Южной Африки вполне сопоставимо с числом таковых у банту Восточной Африки. Однако у койсанов это практически единственный сюжет («ложная весть» с участием луны и зайчихи), тогда как у банту есть много сюжетов, объясняющих, почему люди смертны. Сказанное относительно Южной Африки отчасти касается и Австралии, для которой характерен еще и недостаток данных, поэтому на наших картах этот континент плохо представлен.

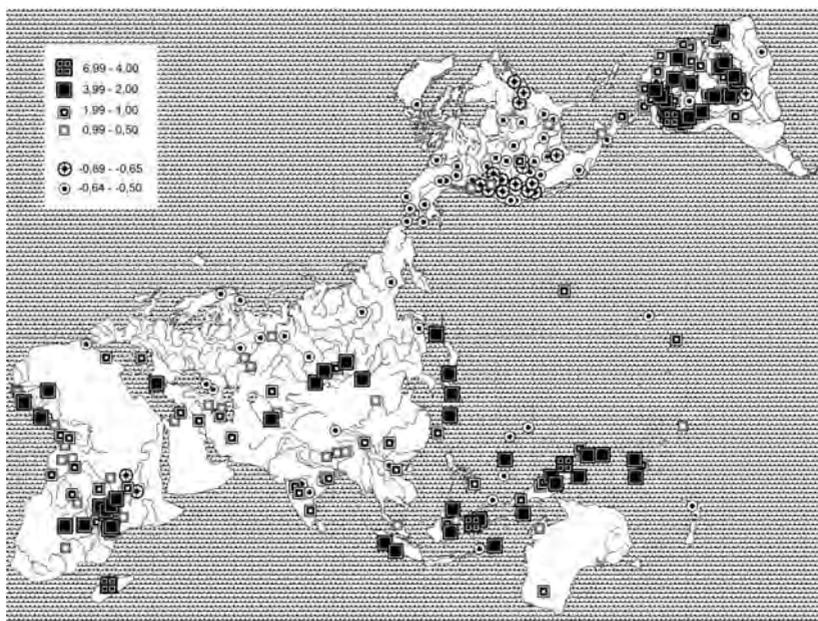


Рис. 55. Статистические данные о распределении 33 мотивов, связанных с темой происхождения смерти и тяжелой жизни, по 517 традициям. 1 ГК. Доля дисперсии 2,6 %. Традиции с низкими абсолютными величинами математических индексов (от 0,49 до $-0,49$) не показаны

Fig. 55. Statistical data on the distribution of 33 motifs related to the origin of death and hard life according to 517 traditions. 1 PC. Dispersion 2,6%. Traditions with low absolute indexes (from 0,49 to $-0,49$) are not shown on the map

Мотивы, объясняющие смертную природу людей, — единственные в категории А, которые хорошо представлены в Африке южнее Сахары. Высказанная нами гипотеза, альтернативы которой пока не просматривается, состоит в том, что именно мифы о происхождении смерти возникли первыми, еще до того, как люди современного типа распространились по остальной ойкумене [Березкин 2007; 2013: 31–54; Березкин, Боринская 2014; Васильев и др. 2015: 354–355]. Переселенцы из Африки принесли с собой свою мифологию в Южную, Юго-Восточную и Восточ-

ную Азию, а оттуда много позже — в Америку. Набор «смертных» мотивов в Центральной Азии отличается от индо-тихоокеанского, но и здесь прослеживаются отдельные африканские параллели. Малое разнообразие соответствующих мотивов в циркумарктической зоне можно объяснить эффектом «бутылочного горла». Как в первичном, так и в повторном (после ледникового максимума) освоении высоких широт наверняка принимали участие немногочисленные и небольшие по численности группы людей, что должно было привести к случайной утрате одних сюжетов и росту популярности других.

Большее разнообразие и бóльшая популярность мотивов, связанных с происхождением человека, его анатомии и особенностей отношений между полами, в индо-тихоокеанском мире, нежели в континентальной Евразии, также вряд ли надо считать закономерным результатом воздействия каких-то мощных и долговременных факторов. Скорее всего, это опять-таки историческая случайность. Ничто не свидетельствует о том, что обитатели Сибири или Европы в своей повседневной жизни уделяли осмыслению данной сферы культуры меньше или больше внимания, чем индейцы или меланезийцы, да и как такое внимание вообще количественно оценить? Речь идет не об этнографии, а о фольклоре, который лишь крайне опосредованно связан с другими сферами культуры. Поскольку многие конкретные мотивы данной группы одинаковы в Азии на ее индо-тихоокеанской окраине и в Америке, особенно в Южной, можно заключить, что к западу и востоку от Тихого океана они вряд ли возникли самостоятельно и должны были появиться в Азии до начала заселения Нового Света, т.е. наверняка ранее 15, а может быть, и 20 тыс. л.н.

Большая популярность мотивов данной группы в Циркумтихоокеанском регионе и меньшая — в континентальной Евразии, а также различия в конкретных наборах мотивов есть прежде всего свидетельство продолжительной изоляции этих частей ойкумены друг от друга. Некоторые разделяющие их пустынные территории, особенно высокогорные, были освоены лишь с появлением производящего хозяйства [Chen et al. 2015]. Что касается Африки южнее Сахары, то там разного рода истории про «странные браки», «странную анатомию» и т.п., а также подробно раз-

работанные антропологические мифы, столь характерные для коренного населения Америки и Юго-Восточной Азии, вряд ли когда-либо имели широкое распространение.

Третья группа мотивов — представления о солнце и луне. Тенденции их мирового распределения довольно сходны с тенденциями распределения мотивов, описывающих происхождение и анатомию человека, с той разницей, что истории о светилах менее характерны для востока Южной Америки и Меланезии и более характерны для континентальной Евразии, чем истории про конфликт мужчин и женщин в общине предков или об адюльтере с животными.

Четвертая группа мотивов, которой и посвящена эта книга, связана с космонимией. Эта часть фольклора и мифологии есть в основном продукт североевразийского культурогенеза. Из Сибири многие мотивы были перенесены в Северную Америку, но лишь немногие достигли Южной. В Австралии, как уже не раз говорилось, космонимия тоже хорошо разработана, но там она иная по содержанию, а недостаток данных не позволяет обрисовать мотивные комплексы внутри самого Австралийского континента. Интерпретация Млечного Пути как реки или змея характерна главным образом для Циркумтихоокеанского региона и могла быть известна самым первым мигрантам в Новый Свет. Однако соединение звезд в созвездия, имеющих мифопоэтическое осмысление, и разнообразная интерпретация лунных пятен вряд ли получили большое распространение ранее завершающего периода заселения Америки, т.е. ранее 12–14 тыс. л.н. Богатство соответствующих представлений, характерное для Северной Америки, Сибири и Европы, намного превосходит все то, что известно для более южных регионов. Особенным разнообразием отличается космонимия Европы, однако это результат достаточно позднего развития. Для европейской космонимии характерны реалии как минимум бронзового, а чаще железного века, а многие варианты истолкования лунных пятен и Млечного Пути явно появились уже после распространения мировых религий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель книги состояла в том, чтобы проследить ареалы и ориентировочно определить время распространения нескольких десятков образов и сюжетов, связанных с интерпретацией объектов ночного неба. Некоторые из выводов весьма предположительны, другие придется корректировать по мере появления нового материала. Все это нормальный (вспомним Т. Куна) научный процесс. Однако для автора не менее важным было отстаивать определенную парадигму в интерпретации фактов культуры. Развитие культуры, как и любой системы, основанной на репликации и естественном отборе, непредсказуемо, так что единственная универсальная тенденция в данном процессе — это рост сложности и разнообразия. Фольклор и мифология представляют собой идеальный материал, на котором удастся показать, что системы, не обменивающиеся между собой информацией, начинают развиваться в разных направлениях. Вряд ли можно объяснить, почему обитатели одной части мира рассказывали все более разнообразные истории про лунные пятна и звезды, а обитатели другой — про взаимоотношения людей в общине первопредков. Моя задача состояла в том, чтобы показать, что подобные различия существуют.

Картографирование элементов культуры вообще и анализ массового материала, отражающего их ареальное распределение в частности, можно осуществлять в разном масштабе. Изучение космоимии в пределах небольшой историко-культурной области столь же значимо для историка, сколь и сравнение материалов Азии и Америки, разница лишь в том, о каких эпохах идет речь. Чем ближе к нам во времени реконструируемые процессы, тем подробнее и точнее должна быть соответствующая база данных. Обращение к материалу в глобальном масштабе имеет то преимущество, что лакуны в данных, порою огромные, здесь не критичны для обоснования основных выводов.

В книге я попытался наметить ход развития представлений о ночном небе от их зарождения у наших африканских предков

до становления и развития регионально специфичных космологических представлений.

Учитывая данные, приведенные в первой главе и, в частности, африканско-австралийские параллели касательно интерпретации Плеяд и Ориона, можно предполагать, что ранее 50 тыс. л.н. какие-то мифопоэтические представления об астральных объектах уже возникли. Считать эту гипотезу доказанной невозможно, но ее вероятность не столь уж мала.

Гораздо надежнее основания для реконструкции той совокупности представлений, которую удобно называть индо-тихоокеанским комплексом. Относящиеся к ней образы и сюжеты, вероятно, сформировались в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии после ее заселения людьми современного типа, но до начала миграций в Америку. На это указывает отсутствие или крайняя редкость параллелей в Африке при их наличии в Новом Свете, в том числе или даже преимущественно в Южной Америке. Речь идет главным образом об интерпретации Млечного Пути (река, змей, дорога душ в иной мир) и лунных пятен (кролик и лягушка). В глубинах Евразии аналогий для данного космономического комплекса почти нет, но иногда они обнаруживаются в Европе, в основном западнее Днепра. Число этих азиатско-европейских параллелей невелико, поэтому исключать независимое появления одинаковых вариантов нельзя. Но если сходство все же имеет исторические причины, его можно рассматривать как наследие раннего состояния, которое в Северной и Центральной Евразии было почти полностью вытеснено инновациями. Инновации же могли быть спровоцированы изменениями природной среды в эпоху ледникового максимума.

Если на начальном этапе заселения Америки туда были принесены образы и сюжеты, характерные для Восточной и Юго-Восточной Азии, то с определенного времени в Северную Америку начинают попадать мотивы сибирского происхождения. Речь должна идти о периоде, когда Лаврентийский и Кордильерский ледниковые щиты еще не растаяли, но проход между ними уже открылся и в любом случае проникновение вглубь североамериканского материка сибирских популяций через начинавшую уходить под воду Берингию больше не представляло серьезной пробле-

мы. В абсолютных датах открытие Коридора Маккензи произошло примерно 13 кал. тыс. л.н. [Heintzman et al. 2016; Pedersen et al. 2016]. Логично предполагать, что как в Азии, так и в Северной Америке те мотивы, которые попали в Новый Свет раньше, должны быть локализованы дальше от Берингова пролива, чем те, которые оказались принесены позже. Завершающую стадию этого процесса демонстрирует эскимосско-чукотский континуум, отражающий исторические процессы последних тысячелетий.

Большая часть характерных для Сибири космонимических мотивов имеет в Северной Америке параллели, иногда яркие и широко распространенные (в частности, варианты мифа о космической охоте и истолкование звезд Большой Медведицы как группы персонажей), а иногда редкие и встречающиеся лишь на американском северо-западе и у алгонкинов области Великих Озер (таков образ «лунной водоноши»). О времени первоначального формирования данных мотивов в Старом Свете, как и вообще о фольклоре и мифологии Северной Евразии, ранее ледникового максимума судить невозможно.

Особый интерес представляет распространение некоторых азиатских мотивов в лесной зоне Восточной Европы и в Циркумбалтийском регионе. «Лунная водоноша» и Млечный Путь как дорога птиц характерны именно для этого комплекса представлений. Наличие данных мотивов на Дальнем Востоке и в Северной Америке заставляет предполагать их распространение с востока на запад, а не наоборот, а отсутствие корреляции с существующими языковыми семьями позволяет относить этот процесс к эпохе до их формирования. Если космонимические связи Среднего Поволжья и Восточной Прибалтики вполне ожидаемы, то наличие образа Плеяд как сита еще и у различных народов Дагестана (но не в других районах Кавказа) объяснения пока не находит.

В период среднего и позднего голоцена ни в Сибири, ни в Америке существенных инноваций в области космонимии не заметно, но на западе Евразии ситуация совершенно иная. Известная нам по этнографическим и историческим данным космонимия Передней Азии и особенно Европы в основном отражает культурные реалии даже не неолита, а эпохи бронзы и еще более поздних периодов. Многое появилось здесь в связи с распространением

мировых религий, хотя, наверное, эти новые образы развились на какой-то более ранней основе. Два вопроса пока далеки от разрешения. Один — это время и пути распространения образа Большой Медведицы как колесной повозки (проник ли этот образ в Центральную и Северную Европу лишь в эпоху античности или же раньше и как он попал в Китай и Монголию). Второй вопрос — трансевразийские параллели, касающиеся интерпретации Большой Медведицы или Ориона как плуга (возникли ли существующие варианты в Передней Азии, Европе или Юго-Восточной Азии, когда и в каком направлении распространялись).

Космонимия Европы поразительно богата, особенно в пределах балкано-карпатской зоны, и дело здесь не только в обилии источников. Данные по космонимии отражают уникальное положение Европы как региона, который в силу географических и исторических причин на протяжении тысячелетий сохранил гораздо большее культурное разнообразие, чем любая другая сопоставимая по территории область мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаева Т.Г.* К вопросу об архаичных слоях кафирской мифологии // Афганистан (вопросы истории, экономики и филологии) / Отв. ред. М.А. Бабаходжаев. Ташкент: Фан, 1978. С. 104–121.
- Абишев Х.* Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. Алма-Ата: Изд-во Академии наук Казахской ССР, 1949. 29 с.
- Абрамзон С.М.* Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе: Изд-во Киргиз. филиала АН СССР, 1946. 122 с.
- Авілін Ц.* Паміж небам і зямлёй. Этнаастраномія. Мінск: Тэхналогія, 2015. 286 с.
- Аврорин В.А., Козьминский И.И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. Т. XI. С. 324–334.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Орочские сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
- Адаев В.Н.* Ориентирование по астрономическим объектам в традиционной культуре ненцев // Человек и Север: антропология, археология, экология / Отв. ред. А.Н. Багашев. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2015. С. 210–213.
- Айбазова Е.С.* Основные способы образования сложных имен существительных в современном ногайском языке // Вопросы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.К. Шагиров. Черкесск: Карачаево-Черкесский НИИ истории, филологии и экономики, 1984. С. 81–94.
- Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М.: Наука, 1982. С. 162–192.
- Алиева А.И.* Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994. 656 с.
- Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991. 287 с.
- Алейников М.* Поверья ногайцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1893. Вып. 17, отд. 2. С. 1–14.

- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
- Алексеевко Е.А.* Народные знания кетов // Социальная организация и культура народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 218–230.
- Алексеевко Е.А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 67–105.
- Алексеевко Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М.: Восточная литература РАН, 2001. 344 с.
- Алироев И.Ю.* Астрономическая терминология в вайнахских языках // Археолого-этнографический сборник. Т. 4. Грозный: Чечено-Ингушское изд-во, 1976. С. 221–224.
- Андреев М.С.* Из материала по мифологии таджиков // Из краткого отчета по этнографической экспедиции под руководством М.С. Андреева в Таджикистан в 1925 г. Вып. 1. Ташкент: Изд-во общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 20–26.
- Андреев М.С., Половцов А.А.* Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. СПб.: Музей антропологии и этнографии при Императорской Академии наук, 1911. 41 с.
- Аникин А.Е.* К типологии названий Большой Медведицы в языках Сибири // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Вып. 3. Новосибирск: Наука, 1990. С. 18–22.
- Аникин А.Е.* К типологии некоторых якутских космонимов // Язык — миф — культура народов Сибири / Отв. ред. Л.Л. Габишева. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994. С. 86–93.
- Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 166 с.
- Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб.: Музей антропологии и этнографии при Императорской Академии наук, 1914. 90 с.
- Арбачакова Л.Н.* Фольклор шорцев: в записях 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007 годов. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с.
- Аристэ П.* Коми фольклор. I. Тарту: Эстонский литературный музей, 2005. 215 с.
- Арсеньев В.К.* Из научного наследия В.К. Арсеньева // Краеведческий бюллетень общества изучения Сахалина и Курильских островов. 1995. Вып. 3. С. 163–182; Вып. 4. С. 151–183.

- Арутюнян С.В.* Армяне // Мифы и религии мира / Составление и редакция С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 2004. С. 195–201.
- Арутюнян С.В.* Мифы и легенды древней Армении. Ереван: Аревик, 2007. 256 с.
- Аунг М.Х.* Бирманские народные сказки. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. 144 с.
- Ахметьянов Р.Г.* Этимологический словарь татарского языка: В 2 т. Т. I (А — Л). Казань: Магариф-Вақыт, 2015 / Әхмәтъянов Р.Г. Татар теленен этимологик сүзлеге: Ике томда. I том (А — Л). Казан: Мәгариф-Вақыт, 2015.
- Ахриев Ч.Э.* Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Издание Кавказского горского управления. 1875. Вып. 8. Отд. 1. С. 1–40.
- Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности (окончание) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары: НИИ языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР, 1984. С. 3–48.
- Балановский О.П.* Генетические данные о заселении Высоких Широт // Первоначальное заселение Арктики человеком в условиях меняющейся природной среды: Атлас-монография / Отв. ред. В.М. Котляков, А.А. Величко, С.А. Васильев. М.: ГЕОС, 2014. С. 408–422.
- Бараг Л.Г.* Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / Сост., автор вступит. ст., коммент. Ф.А. Надршина. Отв. ред. тома Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское книж. изд-во, 1987. 576 с.
- Бараг Л.Г.* Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / Сост. Н.Т. Зарипов. Вступит. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Отв. ред. тома Л.Г. Бараг. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1989. 512 с.
- Баранникова Е.В. и др.* Бурятские волшебные сказки / Подгот. текстов, пер. Е.В. Баранниковой, С.С. Бардахановой, В.Ш. Гунгарова. Новосибирск: Наука, 1993. 341 с.
- Басаев Д.Э.* Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания. Элиста: Калмыцкое книж. изд-во, 2004. 415 с.
- Басангова (Барджанова) Т.Г.* Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2002. 239 с.
- Баскаков Н.А.* Русско-каракалпакский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1967. 1124 с.
- Баскаков Н.А.* Гагаузско-русско-молдавский словарь / Сост. Г.А. Гайдаржи, Е.К. Колца, Л.А. Покровская, Б.П. Тукан. Под ред. Н.А. Баскакова. М.: Советская энциклопедия, 1973. 664 с.

- Баталова Р.М., Кривошекова-Гантман А.С.* Коми-пермяцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1985. 624 с.
- Беликов Л.В.* Чукотские народные сказки, мифы и предания. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1982. 208 с.
- Белова О.В.* «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды. М.: Индрик, 2004а. 575 с.
- Белова О.В.* Орион // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004б. С. 560–561.
- Белова О.В.* Млечный Путь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004в. С. 264–266.
- Белова О.В.* Радуга // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 385–389.
- Белова О.В., Кабакова Г.И.* У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. 527 с.
- Беннингсен А.П.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. 168 с.
- Березкин Ю.Е.* Рец. на «Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method. Berkeley, Los Angeles, London, 2001. 392 p.» // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 172–177.
- 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. 2006а. № 3 (27). С. 112–122.
- Березкин Ю.Е.* Выманивание и поимка Батрадза. Сибирско-североамериканские параллели к мотиву нартского эпоса и генезис героических образов // Власть в аборигенной Америке. Проблемы индеанистики / Отв. ред. А.А. Бородатова, В.Ф. Тишков. М.: Наука, 2006б. С. 410–422.
- Березкин Ю.Е.* Происхождение смерти — древнейший миф // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 70–89.
- Березкин Ю.Е.* Алькор, котелок и собака: межконтинентальные параллели и эпохальные изменения в картине звездного неба // «Кирпичики»: культурная антропология и фольклористика сегодня. Сборник в честь 65-летия Сергея Юрьевича Неклюдова. М.: РГГУ, 2008. С. 11–23.

- Березкин Ю.Е.* Плеяды-отверстия, Млечный Путь как дорога птиц, девочка на луне: североевразийские этнокультурные связи в зеркале космонимии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 4 (44). С. 100–113.
- Березкин Ю.Е.* Из мифологии алгонкинов и атапасков. К реконструкции этнокультурной истории Северной Америки // Открытие Америки продолжается. Вып. 4. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 6–96.
- Березкин Ю.Е.* Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013а. 319 с.
- Березкин Ю.Е.* Между общиной и государством. Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2013б. 254 с.
- Березкин Ю.Е.* Варианты политогенеза в догосударственную эпоху и подходы к их изучению // Антропологический форум. 2014а. № 20. С. 187–217.
- Березкин Ю.Е.* Неолит, Анды и Передняя Азия // Российский археологический ежегодник. 2014б. Вып. 4. С. 18–25.
- Березкин Ю.Е.* Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический форум. 2015а. № 26. С. 153–170.
- Березкин Ю.Е.* «Семеро братьев», «небесная повозка» и прародина индоевропейцев // Этнографическое обозрение. 2015б. № 3. С. 3–14.
- Березкин Ю.Е., Боринская С.А.* О чем говорили наши далекие предки // Природа. 2014. № 12. С. 48–54.
- Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 189 с.
- Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
- Березович Е.Л.* О явлении лексической ксеномотивации // Вопросы языкознания. 2006. № 6. С. 3–20.
- Беркутов В.М.* Народный календарь и метрология болгаро-татар. Казань: Татарское книж. изд-во, 1987. 95 с.
- Беретти Н.И.* На крайнем Северо-Востоке. Владивосток: Издание Владивостокского отдела Гос. Русского географического общества, 1929. 92 с.
- Бируни А.Р.* Избранные произведения. Т. 2. Ташкент: Изд-во АН Узб. ССР, 1963. 727 с.

- Бируни А.Р.* Книга вразумления начаткам науки о звездах / Вступит. ст., пер. и примеч. Б.А. Розенфельда и А. Ахмедова. Ташкент: Фан, 1975. 328 с.
- Боганева А.М.* Беларуская «Народная Біблія» ў сучасных запісах. Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2010. 166 с.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Т. 2. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.
- Бойко Т.П., Маркианова Л.Ф.* Большой русско-карельский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск: Vetsso, 2011. 400 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 3-е изд. СПб.: Алетейя, 2001. 223 с.
- Бондалетов В.Д.* Русская ономастика. М.: Просвещение, 1983. 223 с.
- Бонов А.* Митове и легенди за съзвездията. София: Наука и изкуство, 1976. 280 с.
- Борщ А.Т., Подико М.В., Соловьев В.П.* Молдавско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1961. 780 с.
- Бривземниакс Ф.Я.* Латышские народные сказки. М.: Тип. под фирмой «Т. Рис», 1887. 305 с.
- Брудный Д.Л., Эшмамбетов К.* Киргизские народные сказки. Фрунзе: Киргизское гос. учебно-педагогическое изд-во, 1963. 354 с.
- Брудный Д.Л., Эшмамбетов К.* Киргизские сказки. М.: Художественная литература, 1968. 230 с.
- Брудный Д.Л., Эшмамбетов К.* Киргизские народные сказки. Фрунзе: Кыргызстан, 1981. 364 с.
- Брудный Д.Л., Эшмамбетов К.* Киргизские народные сказки. Фрунзе: Мектеп, 1989. 282 с.
- Булатова А.Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 285 с.
- Булатова А.Г.* Рутульцы в XIX— начале XX в. Историко-этнографическое исследование. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2003. 280 с.
- Бутанаев В.Я.* Представление о небесных светилах в фольклоре хакасов // Ученые записки Хакасского НИИ языка, литературы и истории. Серия филологическая. 1975. Вып. 20. № 3. С. 231–240.
- Бурыкин А.А.* Малые жанры эвенского фольклора. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 276 с.
- Быстров И.С., Пинус Е.М., Розенфельд А.З.* Сказки народов Востока. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. 415 с.

- Бэкер Й.* Шаманские небеса (маньчжурская мифология и изучение звезд Амурского бассейна) // Записки Гродековского музея. Вып. 8. Хабаровск: Гос. музей Дальнего Востока им. Н.М. Гродекова, 2004. С. 37–55.
- Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. М.: Наука, 1961. 218 с.
- Вайшкунас Й.* Народная астрономия белорусско-литовского пограничья // Балто-славянские исследования. Вып. 16. М.: Индрик, 2004. С. 168–179.
- Валеев Ф.Т.* О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 320–331.
- Валиханов Ч.* Следы шаманства у киргизов // Собрание сочинений: В 5 т. Алма-Ата: Главная редакция Казахской Советской энциклопедии. Т. 4. С. 48–70.
- Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М.: Восточная литература, 2003. 320 с.
- Вардугин В.И.* Мифы древней Волги. Мифы, легенды, сказания, быт и обычаи народов, обитавших на берегах великой реки с древнейших времен до наших дней / Сост. В.И. Вардугин. Саратов: Надежда, 1996. 687 с.
- Варламова Г.И. (Кэнтукэ).* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора / Отв. ред. А.Н. Мыреева. Новосибирск: Наука, 2002. 376 с.
- Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. Л.: Гос. учебно-педагогическое изд-во, 1934. 244 с.
- Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1 / Сост. Г.М. Василевич. Под ред. Я.П. Алькора. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1936. 290 с.
- Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Труды Института Этнографии. 1959. Вып. 51. С. 157–192.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Васильев М.* Религиозные верования черемис. Уфа: Губернская типография, 1907. 54 с.
- Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Козинцев А.Г., Пейрос И.И., Слободин С.Б., Табарев А.В.* Заселение человеком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015. 680 с.
- Васильков Я.В.* Большая Медведица, Плеяды и Алькор // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 14–17.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л.* Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, пред. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987. 799 с.

- Вахтин Б.Б., Итс Р.Ф.* Эпические сказания народов Южного Китая. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 202 с.
- Вениаминов И.Е.* Записки об островах Уналашкинского отдела. Ч. 2. СПб.: Издано иждивением Российско-Американской компании, 1840. 415 с.
- Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1886. 219 с.
- Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений. Т. 1. Вотяки Сосновского края. Ижевск: УрО РАН, Удмуртский институт истории, языка и литературы, 1995. 259 с.
- Владимирцов Б.Я.* Волшебный мертвец. Монгольско-ойратские сказки. М.: Изд-во восточной литературы, 1958. 159 с.
- Владимирцов Б.Я.* Работы по литературе монгольских народов. М.: Восточная литература, 2003. 608 с.
- Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
- Воробьев Н.И., Хисамутдинов Г.М.* Тагары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 538 с.
- Воскобойников М.Г.* Фольклор эвенков Бурятии. Улан-Удэ: Бурятское книж. изд-во, 1958. 187 с.
- Воскобойников М.Г.* Эвенкийский фольклор. Л.: Учпедгиз, 1960. 339 с.
- Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.
- Гамзатов Г.Г., Далгат У.Б.* Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука; Дагестанский научный центр; Институт истории, языка и литературы им. Г. Цагасы, 1991. 496 с.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. 1328 с.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений // Вопросы языкового родства / Journal of Language Relationship. 2013. № 9. С. 109–136.
- Ганалаян А.Т.* Армянские предания. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1979. 355 с.
- Гарф А.Л., Кучияк А.В.* Танзаган — отец алтайцев. Алтайские сказки. М.: Художественная литература, 1978. 286 с.
- Гаркавец О.М.* Урумский словарь. Алма-Ата: Баур, 2000. 632 с.
- Гемуев И.Н., Молодин В.И., Соколов З.П.* Народы Западной Сибири: ханты, манси, селькупы, ненцы, энцы, нганасаны, кеты. М.: Наука, 2005. 805 с.

- Георгиева И.* Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. 260 с.
- Гигин.* Астрономия. СПб.: Алетейя, 1997. 221 с.
- Гилязутдинов С.М.* Татарское народное творчество. Т. 5. Предания и легенды. Казань: Татарское книжное издательство, 2015. 383 с.
- Голенищев-Кутузов И.Н.* Сказки народов Югославии. М.: Художественная литература, 1991. 398 с.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов. Якутск: Якутский гос. университет, 1983. 103 с.
- Гоголев З.В., Гурвич И.С., Золотарева И.М., Жорницкая М.Я.* Юкагиры. Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 1975. 245 с.
- Головацкий Я.Ф.* Очерк старославянского баснословия или мифологии. Львов: типом Ставропигийского института, 1860. 107 с.
- Головнев А.В.* Селькупское толкование пространства // Уральская мифология: Тез. докл. междунар. симпозиума (5–10 августа 1992 г.). Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1992. С. 47–49.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, Институт истории и археологии, 1995. 607 с.
- Головнев А.В.* Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 344 с.
- Гомбоев Г.* Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск: Тип. К.И. Витковской, 1890. 153 с.
- Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 4. М.: Наука, 1968. 611 с.
- Грacheва Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1983. 173 с.
- Грен А.Н.* Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском переказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1897. Вып. 22, отд. 3. С. 1–22.
- Грибова Л.С.* Пространственные, временные и другие метрологические категории в народных знаниях коми (зырян и пермяков) // Этнокультурное наследие пермских финнов в истории России. Кудымкар: Пермский НЦ УрО РАН, 2013. С. 12–19.
- Гринин Л.Е., Коротаев А.В.* Генезис и трансформация «Мир-системы»: социальная и культурная макроэволюция // Культурогенез и культурное наследие. М; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 383–402.
- Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.
- Гура А.В.* Лунные пятна // Славянские древности. Т. 3 / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 150–154.

- Гура А.В.* Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 460–484.
- Гурвич И.С.* Космогонические представления у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3. С. 128–131.
- Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленеводов. М.: Наука, 1977. 247 с.
- Давлетишин Г.М.* О космогонических воззрениях волжских булгар до-монгольского периода // Из истории татарской общественной мысли / Науч. ред. Я.Г. Абдуллин. Казань: Институт языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала АН СССР, 1979. С. 44–55.
- Далгат Б.К.* Села Сата // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 424–425.
- Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 240 с.
- Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972. 467 с.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. СПб.; М.: Издание книгопродавца М.О. Вольфа, 1881. 807 с.
- Дамдинов Д.Г., Сундуева Е.В.* Хамниганско-русский словарь. Иркутск: Оттиск, 2015. 364 с.
- Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары: Чувашское гос. изд-во, 1959. 408 с.
- Джуртубаев М.Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1991. 256 с.
- Дзевенис А.А.* Фольклор и обычаи эвенков, проживающих в верховьях Зеи // Записки Амурского областного музея краеведения и общества краеведения. Т. 5. Благовещенск: Амурское кн. изд-во, 1961. С. 78–87.
- Добровольская В.Е.* Названия Млечного Пути в традиционной культуре Владимирской области (астрономы и связанные с ними мифологические представления) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Т. 1. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 145–157.
- Добровольская В.Е.* Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России // Etnolongwistyka. Problemy języka i kultury. 2011. Т. 23. С. 205–216.

- Долгих Б.О.* Мифологические сказки и исторические предания энцев. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 243 с.
- Долгих Б.О., Файнберг Л.А.* Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. Отв. ред. Б.О. Долгих. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1960. С. 9-62.
- Дувакин Е.Н.* Полевой дневник 2011 г. Экспедиция ЦТСФ РГГУ в Центральную и Северную Монголию. Рукопись.
- Дугаров Б.* Бурятские народные сказки. М.: Современник, 1990. 383 с.
- Дульзон А.П.* Кетские сказки. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1966. 171 с.
- Дульзон А.П.* Сказки народов сибирского севера. I. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. 203 с.
- Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.
- Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 268–291.
- Дьячков А.Е.* Анадырский край // Дьячков А.Е., Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1992. С. 163–267.
- Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А.* Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: Алетейя, 2005. 471 с.
- Жамбалова С.Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск: Наука, 2000. 394 с.
- Жуков А.А., Котляр Е.С.* Сказки народов Африки. М.: Наука, 1976. 686 с.
- Жукова Л.Н., Чернецов О.С.* Хозяин земли: легенды и рассказы лесных юкагиров. Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1994. 98 с.
- Завьялов В.А.* Лунный заяц // Записки Института истории материальной культуры РАН. 2006. № 1. С. 83–93.
- Западова Е.А.* Волшебная арфа. Сказки народов Бирмы. М.: Художественная литература, 1977. 351 с.
- Зограф Г.А.* Сказки народов Индии. Л.: Художественная литература, 1976. 357 с.
- Золотницкий Н.И.* Отрывки из чувашско-русского словаря. № 14. Чувашские названия Бога, неба и светил небесных. Казань: в губернской типографии, 1874. С. 1–23.
- Евсеев В.Я.* Карельское народное поэтическое творчество. Л.: Наука, 1981. 412 с.

- Егоров Н.И.* Чувашская мифология // Культура Чувашского края. Ч. 1 / Сост., авт. вступит. статьи и закл., отв. ред. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1995. С. 109–146.
- Егоров С.Б.* Предания, легенды и мифологические рассказы вепсов // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РЭМ, 2003. С. 128–129.
- Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. IV. Народное погодоведение. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1905. 468 с.
- Иванова В.С.* Обрядность северных манси в конце XIX — начале XXI века: локальные особенности: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 317 с.
- Исида Э.* Мать Момотаро. Исследование некоторых аспектов истории культуры. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 218 с.
- Јанковић Н.ћ.* Астрономија у преданима, обичајима и умотворинама срба. Београд: Српска Академија Наука, 1951. 206 с.
- Јоаниді А.Л.* Легенди та перекази. Київ: Наукова думка, 1985. 400 с.
- Кальянов В.И.* Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о Собрании / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 253 с.
- Кандаракова Е.П.* Алтайский фольклор. (Материалы по чалканскому диалекту). Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книж. изд-ва, 1988. 216 с.
- Капаев И.С.* Ногайские мифы, легенды и поверья: опыт мифологического словаря. М.: Голос-Пресс, 2012. 424 с.
- Капиева Н.В.* Дагестанские народные сказки. М.: Детская литература, 1974. 159 с.
- Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995. 344 с.
- Карпенко Ю.А.* Названия звездного неба. М.: Наука, 1981. 183 с.
- Карпов В., Ткачев М.Н.* Сказки и легенды Вьетнама. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1958. 355 с.
- Карутиц Р.* Среди киргизов и туркмен Мангышлака. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1911. 188 с.
- Кары-Ниязов Т.Н., Боровков А.К.* Русско-узбекский словарь. Ташкент: УзФАН, 1942. 536 с.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. 3. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1996. 264 с.

- Кастрыца А.А.* Народныя прыкметы і павер'і Гомельшчыны: міфалагічныя ўяўленні пра зоркі // Фалькларыстычныя даследаванні. Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі. Мінск: Бестпрынт, 2003. С. 70–74.
- Касьян А.С., Живлов М.А., Старостин Г.С.* Вероятностная оценка индоевропейско-уральского родства: формализованное сравнение реконструированной базисной лексики // Индоевропейское языкознание и классическая филология (Indo-European Linguistics and Classical Philology) XVIII. СПб.: Наука, 2014. С. 382–403.
- Катанов Н.Ф.* Поездка к карагасам в 1890 году. СПб.: Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1891. 96 с.
- Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб.: Императорская Академия наук, 1907. 659 с.
- Катанов Н.Ф.* Хакасский фольклор (из книги «Образцы народной литературы тюркских племен»). Т. IX. СПб., 1907). Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1963. 164 с.
- Каташ С.С.* Мифы, легенды Горного Алтая (мифы, легенды, предания, благопожелания). Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книж. изд-ва, 1978. 112 с.
- Кейметшинов В.А.* По тропам тысячелетий (географическая лексика эвенского языка и топонимика как свидетельство специфической духовности предков современных эвенов). Якутск: Изд-во ИРО МО РС, 2000. 180 с.
- Кербелите Б.П.* Типы народных сказаний. СПб.: Европейский дом, 2001. 605 с.
- Кириллова Л.* Удмуртская космонимия // Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars IV. Piliscsaba: Reguly Társaság, 2011. С. 235–241.
- Классен Х.Й.М.* Эволюционизм в развитии // Эволюция. Дискуссионные аспекты глобальных эволюционных процессов / Под ред. Л.Е. Гринина, И.В. Ильина, А.В. Коротяева, А.В. Маркова. М.: URSS, 2011. С. 337–354.
- Кнорозова Е.Ю.* Мифы и предания Вьетнама. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 208 с.
- Ковалев Г.Ф.* Народная астрономия в говорах русско-украинского пограничья (Воронежская область) // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия «Гуманитарные науки». 2002. № 2. С. 39–53.
- Ковачев Й.* Народна астрономия и метеорология. Принос към българския фолклор. София: БАН, 2014. 84 с.

- Ковтун И.В., Марочкин А.Г.* Мифокалендарные ритуалы метонахождения Долгая-1 у Новоромановской писаницы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 2 (58). С. 101–110.
- Козлов Н.В.* Сказки народов Северо-Востока. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1956. 327 с.
- Козьмин А.В.* Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции: нарратив и ритуал // Живая старина. 2008. № 3. С. 17–20.
- Коков Д.Н.* Из адыгской космоимии // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980а. С. 262–263.
- Коков Д.Н.* Из адыгейской космогонии // Ономастика Кавказа: Межвуз. сб. статей. Орджоникидзе: Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР; Северо-осетинский государственный университет им. К. Хетагурова; Институт этнографии АН СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1980б. С. 171–172.
- Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Кн. 42. № 3. С. 1–60.
- Концевич Л.Р.* Ирвольсонсин // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 565.
- Конькова О.И.* Предания и сказки водского народа. Vad'd'aa rahvaa jutud ja kaazgad. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 143 с.
- Кортаев А.В.* Социальная эволюция. Факторы, закономерности, тенденции. М.: Восточная литература РАН, 2003а. 278 с.
- Кортаев А.В.* Джордж Питер Мердок и школа количественных культурных (холокультуральных) исследований // Мердок Дж.П. Социальная структура. М.: ОГИ, 2003б. С. 478–555.
- Костомаров Н.И.* Славянская мифология. Киев: Тип. И. Вальнера, 1847. 113 с.
- Кравцова М.Е.* Мировая художественная культура. История искусства Китая. СПб.: Лань; Триада, 2004. 960 с.
- Крейнович Е.А.* Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина // Этнография. 1929. № 1. С. 78–102.
- Крейнович Е.А.* Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. 1930. № 4. С. 29–54.
- Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Наука, 1983. 415 с.
- Кудинов В.М.* Первый бумеранг. Мифы и легенды Австралии. М.: Наука, 1980. 150 с.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюгано-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Томск: Издание Томского университета, 1977. 224 с.

- Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Материалы по фольклору хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1978. 216 с.
- Кулемзин В.М.* Мифология хантов. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3 / Авт. кол. В.М. Кулемзин (руководитель), Н.В. Лукина, Т. Молданов, Т. Молданова. Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. 304 с.
- Куртик Г.Е.* Звездное небо древней Месопотамии. Шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб.: Алетейя, 2007. 743 с.
- Куфтин Б.А.* Календарь и первобытная астрономия киргиз-казацкого народа // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. 111–112. № 3–4. С. 123–155.
- Кучепатова С.В.* Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 648 с.
- Лабанаускас К.И.* Ямидхы лаханку. Сказы седой старины. Ненецкая фольклорная хрестоматия. М.: Русская литература, 2001. 319 с.
- Лауринкене Н.* Представления о месяце и интерпретация видимых на нем пятен в балтийской мифологии // Балто-славянские исследования. Вып. 15. М.: Индрик, 2002. С. 360–385.
- Лаишкарбеков Б.Б.* Акидахой кадимии мардум доир ба чирмхой осмони ва дигар ходисаҳои коинот. Небеса и светила в народном представлении. Рукопись (2008).
- Лескинен А.Н.* Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1996. 172 с.
- Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. 135 с.
- Лимеров П.Ф.* Му пуксьём — Сотворение мира. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 2005. 524 с.
- Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования. Владивосток: Владивостокское отделение Приамурского отдела РГО, 1922. 370 с.
- Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. 568 с.
- Лукина Н.В.* Сказания земли Томской: Хрестоматия / Сост. П.Е. Бардина, Н.В. Лукина, Э.Л. Львова, И.Е. Максимова, Ю.А. Морев, Т.Г. Плехотнюк, Н.А. Тучкова. Отв. ред. Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2004. 187 с.
- Лукина Н.В.* Ханты от Васюганья до Заполярья. Т. 5. Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2010. 400 с.

- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.
- Максютова Н.Х.* Башкирская космоимия // Ономастика Поволжья. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа: АН СССР, Башкирский филиал; Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Башкирский гос. ун-т, 1973. С. 382–384.
- Манжура И.И.* Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. Харьков: Тип. К. Счасни, 1890. 194 с.
- Маргаритов В.П.* Об орочах Императорской гавани. СПб.: Общество изучения Амурского края в г. Владивостоке, 1888. 56 с.
- Маринов Д.* Народна вяра. Избрани произведения в 5 тома. Т. 1. Ч. 1. София: Изток-Запад, 2003. 422 с.
- Маркова В.Н.* Легенды и сказки Древней Японии. СПб.: Изд. дом «Кристалл», 2000. 511 с.
- Марченко В.Т.* Золотой караван. Сказки тюркоязычных народов Казахстана. Алматы: Өнер, 1993. 368 с.
- Махмутов Х.Ш.* Татарское народное творчество. Т. 4. Загадки. Казань: Татарское книжное изд-во, 2013. 367 с.
- Медведев Ю.М.* Храбрый мэргэн: Сказки народов Приамурья. М.: Россия, 1992. 736 с.
- Меретуков К.Х.* О некоторых космоимиах адыгейского языка // Ономастика Кавказа. Орджоникидзе: Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР; Северо-Осетинский гос. ун-т им. К. Хетагурова; Институт этнографии АН СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1980. С. 173–176.
- Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. М.: Московский университет, 1882. 304 с.
- Миссонова Л.И.* Лексика уйлта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.
- Михайлов Г.И.* Монгольские сказки. М.: Художественная литература, 1962. 240 с.
- Мицкевич А.* Пан Тадеуш / Пер. С. Мар (Аксеновой) // Мицкевич А. Избранные произведения: В 2 т. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1955. Т. 2. С. 277–570.
- Младенова Д.* Балканский тип астрономической системы // Вопросы ономастики (Екатеринбург). 2004. № 1. С. 48–54.
- Младенова Д.* Звездното небе над нас. Етнолингвистично изследоване на балканските народни астрономи. София: Академично издателство «Проф. Мария Дринов», 2006. 421 с.

- Младшая Эдда / Издание подгот. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. 138 с.
- Мокишин Н.Ф., Мокишина Е.Н. Мордва и вера. Саранск: Мордовское книж. изд-во, 2005. 532 с.
- Мошков В.А. Мирозерцание наших восточных инородцев: вотяков, черемисов и мордвы // Живая старина. 1900. Год 10. Вып. 1–2. С. 194–212.
- Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Верования. Воззрения на природу. Великаны // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. 51. № 4. С. 1–80.
- Мусаев К.М. Представления о небе и небесных явлениях // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Прототюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. С. 328–351.
- Нагишкин Д.Д. Амурские сказки. Хабаровск: Хабаровское книж. изд-во, 1975. 222 с.
- Надришина Ф.А. Башкирские предания и легенды. Уфа: Башкирское книж. изд-во, 1985. 288 с.
- Надришина Ф.А. Башкирские народные предания и легенды. Уфа: Китап, 2001. 467 с.
- Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Восточная литература, 2008. 341 с.
- Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1997. 257 с.
- Невский Н.А. Луна и бессмертие // Петербургское востоковедение. 1996. № 8. С. 265–301.
- Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тез. докл. Девятой науч. конф. Ч. 1. М., 1980. С. 145–155.
- Неклюдов С.Ю. и др. Материалы российско-монгольской фольклорной экспедиции 2006–2011 / А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Р. Чултэмсурэн, РГНФ — МинОКН Монголии. Архив РГГУ, 2006–2011.
- Ненянг (Комарова) Л.П. Фольклор таймырских ненцев. Кн. 1. Сказки. М.: Институт национальных проблем образования, 1996. 170 с.
- Непокупный А.П. От прус. *ВАУТАН* Е.346 ‘СИТО’ К *РАУКОРАН* Е.6 ‘ПЛЕЯДЫ’ КАК СООТВЕТСТВИЮ лит. *SIEEYNAS* ‘то же’ // Балто-славянские исследования. Вып. 16. М.: Индрик, 2004. С. 65–82.

- Низами*. Лайли и Маджнун / Введ., пер. с персид. и коммент. Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. М.: РГГУ, 2008. 776 с.
- Никифоров Н.Я.* Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев. Омск: Западно-Сибирский отдел ИРГО, 1915. 293 с.
- Николаева Г.Х.* Кетские народные сказки. Красноярск: Поликор, 2006. 240 с.
- Николаева И.А., Жукова Л.Н., Демина Л.Н.* Фольклор юкагиров верхней Колымы (хрестоматия). Ч. 1–2. Якутск: Якутский государственный университет, 1989. Ч. 1. 127 с.; ч. 2. 91 с.
- Никонов В.А.* Космонимия Поволжья // Ономастика Поволжья. Уфа: АН СССР, Башкирский филиал; Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Башкирский гос. ун-т, 1973. С. 373–381.
- Никонов В.А.* Состояние и задачи ономастических исследований Кавказа // Вопросы языкознания. 1975. № 4. С. 102–116.
- Никонов В.А.* География названий Млечного Пути // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980а. С. 242–261.
- Никонов В.А.* Материалы по космонимике Средней Азии // Ономастика Средней Азии. Фрунзе: Илим, 1980б. С. 290–306.
- Никулин Н.И.* Волшебный козел. Вьетнамские народные сказки. М.: Художественная литература, 1976. 256 с.
- Никулин Н.И.* Чудесный посох. Сказки народов Вьетнама. М.: Художественная литература, 1990. 383 с.
- Новикова К.А.* Эвенский фольклор. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1958. 120 с.
- Новикова К.А.* Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1987. 157 с.
- Німчук В.В.* Давньоруська спадщина в лексичі української мови. Київ: Наукова думка, 1992. 412 с.
- Ногай А.* Ногайские народные сказки. М.: Наука, 1979. 184 с.
- Овчинников М.П.* Из материалов по этнографии якутов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3. С. 148–184.
- Огнева Е.Д.* Масанг // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 122.
- Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 411 с.
- Осами Г.* Сказания реки Читосэ: тринадцать историй Страны Айнов: Пер. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: Изд-во РИОТИП, 2007. 44 с.
- Османов М.-Н.О.* Персидские народные сказки. М.: Наука, 1987. 503 с.
- Очирова А.М.* Калмыцкая космогония // Ономастика Поволжья. М.: АН СССР, 1991. Ч. 1. С. 190–198.

- Ошаров М.И.* Северные сказки. М.: б/и, 1936а. 272 с.
- Ошаров М.И.* Тунгусские сказки // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1 / Сост. Г.М. Василевич. Под ред. Я.П. Алькора. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1936б. С. 275–283.
- Папцова А.К.* Феномен религиозности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. По материалам II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период» (20–21 апреля 2007, г. Комрат). М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2007. С. 497–516.
- Паркер К.Л.* Мифы и сказки Австралии. М.: Наука, 1965. 167 с.
- Певнов А.М.* Нивхские мифы и сказки из архива Г.А. Отаиной. М.: ИЛИ РАН, 2010. 144 с.
- Пежемский В.С.* Две легенды ербогаченских эвенков // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1 / Сост. Г.М. Василевич. Под ред. Я.П. Алькора. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1936. С. 272–275.
- Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. 424 с.
- Пелих Г.И.* Селькупская мифология. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. 79 с.
- Перевозчикова Т.Г.* Мелодия небесной росы. Инву утчан гур. Ижевск: Удмуртия, 1988. 120 с.
- Пермяков Г.Л.* Сказки и мифы Океании. М.: Наука, 1970. 671 с.
- Петров А.Л.* Материалы для истории Угорской Руси. Т. VII. Памятники церковно-религиозной жизни угроруссов XVI–XVII вв. Пг.: Академическая двенадцатая государственная типография, 1921. 295 с.
- Петрухин В.Я.* Существовал ли миф о небесной охоте в карело-финской мифологии? // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. С. 128–138.
- Петрушевич А.С.* Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий. Львов: Старопигийский институт, 1866. 100 с.
- Плотникова А.А.* Звезды // Славянские древности. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 290–294.
- Плотникова А.А.* Затмение // Живая старина. 2007. № 1. С. 6–7.
- Погодин А.Л.* Космические легенды балтийских народов // Живая старина. 1895. Год 5. Вып. 3–4. С. 428–448.

- Подмаскин В.В.* Духовная культура удэгейцев. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 1991. 160 с.
- Подмаскин В.В.* Космография тунгусо-маньчжуров и нивхов // Вестник ДВО РАН. 2004. С. 94–105.
- Подмаскин В.В.* Мифологический словарь: коренные малочисленные народы Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2013. 248 с.
- Подмаскин В.В., Киреева И.В.* Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток: ДО РАН, 2010. 215 с.
- Попов А.А.* Енисейские ненцы (юраки) // Известия Всесоюзного Географического общества. 1944. Т. 76. № 2–3. С. 76–95.
- Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л.: Наука, 1949. С. 255–323.
- Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.
- Попов Р.* Следи от култа към мечката във вярванията и обичаите на балканските народи // Растителният и животинският свят в традиционната култура на Българите. София: Етнографски институт с музей — БАН, 2003. С. 260–275.
- Попте Н.Н.* Проблемы изучения бурят-монгольского фольклора // Советский фольклор. 1935. № 2–3. С. 51–86.
- Поротов Г.Г., Косыгин В.В.* В стране Кутхи. Петропавловск-Камчатский: Дальневосточное кн. изд-во, 1969. 68 с.
- Португалов В.В.* Зеленые звезды падают в синее море. М.: РуПаб+, 2009. 91 с.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876–1877 годах по поручению Императорского Русского географического общества. Вып. II. Материалы этнографические. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1881. 181 с.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского географического общества. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. 1025 с.
- Потанин Г.Н.* Восточные параллели к некоторым русским сказкам // Этнографическое обозрение. 1891. Год 8. № 1. С. 137–167.
- Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1893. 437 с.
- Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Географическое отделение Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1899. 893 с.

- Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. 1916. Год 25. Вып. 2–3. С. 47–198.
- Потанин Г.Н.* Монгольские сказки и предания // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. 1919. Вып. 13. С. 1–97.
- Потанин Г.Н.* Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина (Архивные материалы и публикации) / Сост. и коммент. С.А. Каскабасова, Н.С. Смирновой, Е.Д. Турсонова. Алма-Ата: Наука, 1972. 382 с.
- Прокофьев Г.Н.* Селькупский (остяко-самоедский) язык. Л.: Издание Института народов Севера ЦИК СССР, 1935. Ч. 1. 136 с.
- Прокофьева Е.Д.* Материалы по религиозным представлениям энцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XIV. Л.; М.: Наука, 1953. С. 195–230.
- Прокофьева Е.Д.* Представления селькупских шаманов о мире // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XX. Л.; М.: Наука, 1961. С. 54–74.
- Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 106–128.
- Пустьильник И.* Астрономическое наследие древних эстов и его отражение в фольклоре и искусстве // Астрономия древних обществ / Отв. ред. Т.М. Потемкина и В.Н. Обридко. М.: Наука, 2002. С. 283–285.
- Пушкарева Е.Т., Хомич Л.В.* Фольклор ненцев. Новосибирск: Наука, 2001. 504 с.
- Пяткевич Ч.* Рэчыцкае Палессе. Мінск: Беларускі кнігазбор, 2004. 672 с.
- Равдоникас В.И.* Наскальные изображения Онежского озера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Ч. 1. 213 с.
- Равдоникас В.И.* Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Ч. 2. 169 с.
- Раковски Г.С.* Показалець или ржководство какъ да сѧ изисквѧтъ и издирѧтъ най стари чърти нашего бытия, ѧзыка, народопокольниѧ, старѧго ни правлениѧ, славнаго ни прошествиѧ и проч. Часть първа. Одесса: Тип. П. Францова, 1859. 144 с.
- Рассадин В.И.* Легенды, сказки и песни седого Саяна. Тофаларский фольклор. Иркутск: Комитет по культуре Иркутской областной администрации; Областной центр народного творчества и досуга, 1996. 249 с.
- Ризванов З., Ризванов Р.* История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала: Общество книголюбов, 1990. 76 с.

- Рифтин Б.Л.* Китайские народные сказки. М.: Художественная литература, 1972. 334 с.
- Рифтин Б.Л.* О китайской мифологии в связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Наука, 1987. С. 378–477.
- Рифтин Б.Л.* Сказки Китая. М.: Художественная литература, 1993. 380 с.
- Роббек В.А.* Изображения оленей в мифах эвенов // Фольклор и этнография народов Севера: Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. Ю.А. Сем. Л.: ЛГПУ им. А.И. Герцена, 1986. С. 78–84.
- Роббек В.А.* Эвены. Фольклор эвенов Березовки. Якутск: Институт проблем малочисленных народов Севера СО РАН, 2005. 362 с.
- Роббек В.А., Дудкин Х.И.* Миф о возникновении земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной конференции фольклористов. Якутск, 1978. С. 156–158.
- Родионов В.Г.* К образу лебеда в жанрах чувашского фольклора // Чувашский фольклор. Специфика жанров. Чебоксары: НИИ языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР, 1982. С. 150–170.
- Розенфельд Б.А.* Комментарии к звездным каталогам ал-Бируни, Хайяма и ат-Туси // Историко-астрономические исследования. Вып. 8. М.: Гос. изд-во физико-математической литературы, 1962. С. 177–192.
- Ромбандеева Е.И.* Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
- Руденко С.И.* Башкиры. Опыт этнологической монографии. Л.: Гос. Русское географическое общество, 1925. Ч. 2. 330 с.
- Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
- Рут М.Э.* Материалы по русской народной астрономии // Русская ономастика и ее взаимодействие с апеллятивной лексикой. Свердловск: Уральский гос. ун-т, 1976. С. 33–56.
- Рут М.Э.* Русская народная астрономия. Свердловск: Уральский гос. ун-т, 1987. 68 с.
- Рут М.Э.* Северный астрономический тип в севернорусской интерпретации // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Мат-лы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения — 2003» / Отв. ред. Т.Г. Иванова и др. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижы», 2003. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/88.html> (дата обращения: 15.01.2017).

- Рыбкин Р.Л.* Сказки и мифы народов Филиппин. М.: Наука, 1975. 429 с.
- Савельев В.Н., Таксами Ч.М.* Русско-нивхский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1965. 479 с.
- Савченко И.* Миросозерцание наших простолюдинов-малороссов // Живая старина. 1906. Вып. II. С. 105–108.
- Садалова Т.М.* Сравнительный анализ вариантов алтайских сказок // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский НИИ истории, языка и литературы, 1989. С. 82–101.
- Садалова Т.М.* Алтайские народные сказки. Новосибирск: Наука, 2002. 454 с.
- Самар А.П.* Космогонические представления, промысловая и погребальная обрядность удэгейцев, связанные с образом собаки // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня. (Первые Шавкуновские чтения): Сб. науч. ст. / Отв. ред. О.В. Дьякова. Владивосток: Дальнаука, 2008. С. 271–282.
- Самдан З.Б.* Тувинские народные сказки. Новосибирск: Наука, 1994. 459 с.
- Санги В.М.* Антология фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1989. 493 с.
- Санжеев Г.Д.* Дархатский говор и фольклор. Л.: Изд-во АН СССР, 1931. 112 с.
- Санько С.* Касары // Беларуская міфалогія: энцыклопедычны словнік. Мінск: Беларусь, 2004. С. 236.
- Сафронов М.В.* Грамматика тангутского языка. М.: Наука, 1968. Кн. 1. 275 с.
- Свешиņикова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // Balcanica. Лингвистические исследования / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1979. С. 208–221.
- Святский Д.О.* Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1913. 186 с.
- Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. 7. М.: Гос. изд-во физико-математической литературы, 1961. С. 75–128.
- Сем Т.Ю.* Традиционные представления негидальцев о мире // Религиоведческие исследования в этнографических музеях / Отв. ред. Б.В. Иванов. Л.: Гос. музей этнографии, 1990. С. 90–113.
- Сем Ю.А.* Космогонические представления нанайцев. «Верхний мир» // Религиоведческие исследования в этнографических музеях / Отв. ред. Б.В. Иванов. Л.: Гос. музей этнографии, 1990. С. 114–128.

- Семенов А.А.* Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. М.: Скоропечатня А.А. Левинсона, 1903. 112 с.
- Семенов В.А.* О некоторых способах организации и описания космоса народами уральской языковой семьи (к интерпретации числовых дефиниций) // *Смерть как феномен культуры* / Отв. ред. В.А. Семенов. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1994. С. 115–121.
- Сенкевич-Гудкова В.В.* Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. XI. Л.; М.: Наука, 1949. С. 156–159.
- Сердюкова О.К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского университета, 2005. 320 с.
- Серовский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб.: Императорское Русское географическое общество, 1896. Т. 1. 720 с.
- Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2000. 60 с.
- Сефербеков Р.И.* Из мифологии лезгин Самурской долины // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* (Тамбов: Грамота). 2013. № 10. Ч. 1. С. 154–158.
- Сефербеков Р.И., Татиева З.Б.* Мифологический образ «матери ветров» в верованиях народов Северного Кавказа // *Кавказ. Археология и этнология. Международная научная конференция, 11–12 сентября 2008, Шамкир, Азербайджан: Материалы*. Баку: Национальная академия наук Азербайджана, 2009. С. 373–376.
- Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала: Наука плюс, 2006. 158 с.
- Сидельников В.М.* Казахские сказки. Алма-Ата: Казахское гос. изд-во художественной литературы, 1962. Т. 2. 448 с.
- Сидорова Е.С.* Чувашские легенды и сказки. Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 1979. 221 с.
- Симонова В.В.* Холодный ноктюрн: антропология ночи в эвенкийской деревне // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2008. Т. 11. № 4. С. 163–184.
- Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1996. Ч. 1. 215 с.
- Сироткин М.Я., Иванов М.И.* Чуваша. Этнографическое исследование. Чебоксары: Кн. изд-во, 1970. Ч. 2. Духовная культура. 308 с.
- Сказки Верховины. Закарпатские народные сказки*. Ужгород: Карпаты, 1970. 431 с.

- Скородумова Л.Г.* Сказки и мифы Монголии. Улаанбаатар: Монсудар, 2003. 141 с.
- Славинецький Є., Корецький-Сатановський А.* Лексикон словено-латинський / Підготував до видання В.В. Німчук. Київ: Наукова думка, 1973. 541 с.
- Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 274 с.
- Сокали М., Степанова Е., Эрберг О.* Туркменские сказки. Ашхабад: Туркменское гос. изд-во, 1955. 226 с.
- Солдатова Г.Е.* Материалы по фольклору обских угров // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Новосибирск: Арта, 2008. С. 111–128.
- Спеваковский Б.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М.: Наука, 1988. 205 с.
- Соловьева Н.Е.* Традиционная культура ордосских монголов в сказках из собрания А. Мостера. Дипломная работа. М.: Институт филологии и истории РГГУ, 2014.
- Стамболиев Ф.* Сказки, собранные воспитанниками Закавказской учительской семинарии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1896. Вып. 21. Отд. 2. С. 1–106.
- Степанян Н.С.* Декоративное искусство средневековой Армении. Альбом. Л.: Аврора, 1971. 61 с., 80 л. ил.
- Стойнев А.Б.* Българска митология. Енциклопедичен речник. София: Захарий Стоянов, 2006. 368 с.
- Стрельников И.Д.* Религиозные представления индейцев гуарани бассейна Верхней Параны (Парагвай и Бразилия) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. IX. Л.: Наука, 1930. С. 293–339.
- Сумцов Н.Ф.* Заяц в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1891. Год 10. № 3. С. 69–84.
- Суразаков С.С.* Из глубины веков. Горно-Алтайск: Алтайское книжизд-во, 1982. 144 с.
- Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 2004. Т. IV. 453 с.
- Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 110–138.
- Таубе Э.* Сказки и предания алтайских тувинцев. М.: Восточная литература, 1994. 382 с.
- Темкин Э.Н., Эрман В.Г.* Мифы древней Индии. М.: Наука, 1982. 270 с.
- Теселкин А.С.* Сказки и легенды Южного Сулавеси. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. 99 с.

- Тишков А.* Чудесный мастер. Вып. 2. Китайские легенды, сказки, пословицы, поговорки. Чита: Читинское кн. изд-во, 1957. 115 с.
- Толоконский Н.И.* Якутские пословицы, загадки, святочные гадания, обряды, поверья, легенды и др. Собраны при ближайшем участии учителя-якута А. Кулаковского. Иркутск: Тип. т-ва М.П. Окунев и Ко, 1914. 110 с.
- Толстов С.П.* Средняя Азия // Религия народностей СССР. М.: Безбожник, 1931. Т. 1. С. 241–375.
- Третьяков П.И.* Туруханский край, его природа и жители. СПб.: Императорское Русское географическое общество, 1871. 316 с.
- Трояков П.А.* Мифы и легенды хакасов. Абакан: Хакасское книж. изд-во, 1995. 183 с.
- Тураев В.А.* История и культура нивхов. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
- Тучкова Н.А.* «Эпос об Итте» в южноселькупском ареале // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2002. С. 93–108.
- Тучкова Н.А.* Мифология селькупов / Рук. авт. кол. Н.А. Тучкова, науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2004. 382 с.
- Тучкова Н.А., Вагнер-Надь Б.* Семи богов мудростью обладающий Итте... // Тексты с героем Итя в селькупском фольклоре. Томск: Томский государственный педагогический университет; Hamburg: IFUU HU (Институт финноугроведения Гамбургского ун-та), 2015. 336 с.
- Тюрина Р.Я.* Лексика природы в русских старожильческих говорах Среднего Приобья: Дис. ... канд. филол. наук. Томск: Томский гос. университет, 1972.
- Улита Т.* Материалы по фольклору и культуре нивхов Сахалина / Сост. Н.А. Мамчева, М.Н. Прокофьев, Е.Н. Шкалыгина. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 2011. 100 с.
- Уляшев О.И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. Екатеринбург: УрО РАН, 2011. 421 с.
- Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е.* Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан: Красноярское книж. изд-во, 1984. 311 с.
- Уразалеев Р.* Национальный фольклор сибиров Среднего Прииртышья. 2005. URL: <http://sybyrlar.narod.ru/folklor.html> (дата обращения: 25.10.2016).
- Усеинов С.М.* Русско-крымскотатарский, крымскотатарско-русский словарь. Симферополь: Тезис, 2007. 640 с.

- Ушаков Г.А.* Остров метелей. По нехоженой земле. СПб.: Гидрометеорологическое издательство, 2001. 600 с.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и дополн. чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1986.
- Федорова И.К.* Мифы, предания и легенды острова Пасхи. М.: Наука, 1978. 382 с.
- Федорович Н.В.* Українська народна астрономія: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. 30 с.
- Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 300 с.
- Фирсов Б.М., Киселева И.Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Е. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб.: Изд-во Европейского дома, 1993. 471 с.
- Фламарион К.* Звездное небо и его чудеса. СПб.: Издание книжного магазина П.В. Луковникова, 1899. 720 с.
- Хаккарайнен М.В.* Интервью с Дьячковым Юрием Борисовичем. 37 лет. Марково. 02.06.1999. (Сидим у костра недалеко от поселка). Рукопись. 2000 // Архив Европейского ун-та в Санкт-Петербурге.
- Халидова М.Р.* Фольклорные тексты. Примечания к фольклорным текстам // Мифология народов Дагестана / Сост. М.Р. Халидова. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1984. С. 160–187.
- Халидова М.Р.* Свод памятников фольклора народов Дагестана. М.: Наука, 2012. Т. 4. Мифологическая проза. 294 с.
- Халилов Х.М.* Сказки народов Дагестана. М.: Наука, 1965. 319 с.
- Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. Т. 1. С. 289–402.
- Хангалов М.Н.* Абай-Гэсэр-Богдо-хан // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1959. Т. 2. С. 229–324.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1960. Т. 3. 421 с.
- Хасанова М.М., Певнов А.М.* Мифы и сказки негидальцев. Kyoto: Nakanishi Printing Co., 2003. 207 с.
- Хварцкия И.* Абхазские сказки и легенды. М.: ДИ-ДИК, 1994. 338 с.
- Хелимский Е.А.* Самодийская мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 398–401.
- Хелимский Е.А.* Номинативная мини-загадка: на стыке загадки, метафоры и лексического субститута // Исследования в области балто-сла-

- вянской духовной культуры. Загадка как текст. Вып. 1 / Отв. редактор Т.М. Николаева. М.: Индрик, 1994. С. 256–263.
- Хелимский Е.А.* Самодийская лингвистическая реконструкция и прародина самодийцев // Хелимский Е.А. Компаративистика, уралоистика: Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 13–25.
- Хисамитдинова Ф.Г.* Словарь башкирской мифологии. Уфа: Уфимский научный центр РАН, 2011. 419 с.
- Хомич Л.В.* Материалы по народным знаниям ненцев // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука, 1974. С. 231–248.
- Хомич Л.В.* Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 16–30.
- Хохлов В.Ф.* Легенды и мифы седого Алтая. Горно-Алтайск: Министерство культуры Республики Алтай, 1997. 40 с.
- Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 438 с.
- Чарнолуский В.В.* Материалы по быту лопарей. Л.: Изд-во РГО, 1930. 176 с.
- Чарнолуский В.В.* Саамские сказки. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1962. 303 с.
- Чеснов Я.В.* Сёрден // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1882а. Т. 2. С. 428.
- Чеснов Я.В.* Тайхаи // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982б. Т. 2. С. 490.
- Чеснов Я.В.* Тайская мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982в. Т. 2. С. 487–488.
- Чёха О.В.* Новогреческая лексика народной астрономии в сопоставлении с балканославянской: луна и лунное время (этнолингвистический аспект): Дис. ... канд. филол. наук. М.: Институт славяноведения, 2009. 197 с.
- Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.
- Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования собранные П.П. Чубинским. СПб.: Имп. Рус. геогр. общество, 1872. Т. 1. 468 с.
- Чулошников А.П.* Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Оренбург: Киргизское гос. изд-во, 1924. 288 с.

- Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004. 286 с.
- Чурсин Г.Ф.* Осетины. Этнографический очерк. Тифлис: Закавказская научная ассоциация, 1925а. 103 с.
- Чурсин Г.Ф.* Азербайджанские курды (этнографические заметки) // Известия Кавказского Историко-археологического института. 1925б. Т. 3. Тифлис. С. 1–16.
- Ценев Г.* Небото над Македонија. Скопје: Младински културен центар, 2004. 284 с.
- Циркин Ю.Б.* Мифы Финикии и Угарита. М.: Астрель, 2000. 479 с.
- Шаракишинова Н.О.* Мифы бурят. Иркутск: Восточно-Сибирское книж. изд-во, 1980. 167 с.
- Шатилов М.Б.* Ваховские остяки. Томск: Томский краевой музей, 1931. 175 с.
- Шляхтинский А.К.* Дорога смерти, гигантские удавы и лягушка-людоед (на материале полевых исследований в Северном Перу). 2008. URL http://www.mezoamerica.ru/travel/shlahtinsky_road.html (дата обращения: 20.06.2016).
- Шренк Л.И.* Об инородцах Амурского края. СПб.: Императорская Академия наук, 1903. Т. 3. 168 с.
- Шрестха К.П.* Мифы и легенды Непала. М.: И.М. Шрестха, 1996. 88 с.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
- Штурм М.* Сказки Индии и Бирмы. Ставрополь: Ставропольское книж. изд-во, 1990. 591 с.
- Шуртаков С.* Чувашские сказки. Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 1984. 160 с.
- Эйвазов П.* Айсорские легенды и сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1894. Вып. 18. Отд. 3. С. 59–109.
- Эйзин П.Е.* Чувашские народные сказки. Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 1993. 351 с.
- Эндюковский А.Г.* Сюжет Тристана и Исольды в мордовском фольклоре // Тристан и Исольда. От героини любви феодальной эпохи до богини матриархальной Афроевразии. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. С. 227–260.
- Эрберг О.* Туркменские народные сказки. М.; Л.: Гос. Изд-во детской литературы, 1953. 119 с.
- Эргис Г.У.* Якутские сказки. Якутск: Якутскнигоиздат, 1967а. Т. 2. 283 с.
- Эргис Г.У.* Сюжеты якутских сказок. Отдельный оттиск Приложений ко II тому «Якутских сказок». Якутск: Якутскнигоиздат, 1967б. 284 с.

- Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.
- Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2012. 196 с.
- Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого, В.Ф. Сорокина. Отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: Наука, 1987. 527 с.
- Юхма М.Н.* Заметки о чувашской космоимии // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980. С. 264–269.
- Яданова К.В.* Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2013. 256 с.
- Янишина Э.М.* Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М.: Наука, 1977. 235 с.
- Янишина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984. 248 с.
- Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса: Тип. Шт. Одесского военного округа, 1894. 202 с.
- Abeghyan M.* Armenian Folk Beliefs. Long Branch, New Jersey, 2012. 988 p.
- Adams P.* Textos culina // Folklore americano. 1962. T. X. No. 10. P. 93–225.
- Adler J., Lawyer A.* How the chicken conquered the world // Smithsonian Magazine, June, 2012. URL: <http://www.smithsonianmag.com/history/how-the-chicken-conquered-the-world-87583657/>
- Abrahamsson H.* The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala: University of Uppsala, 1951. 179 p.
- Adriani N., Kruyt A.C.* De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost-Toradjas). Deel I. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1950. 478 p.
- Ali Shah W.* Notes on Kalash folklore // Cultures of the Hindukush / Ed. by Karl Jettmar. Wiesbaden: Steiner, 1974. P. 69–80.
- Alcorn J.B.* Huastec Ethnobotany. Austin: University of Texas Press, 1984. 982 p.
- Allen R.H.* Star-Names and Their Meanings. New York; Leipzig, etc.: Stechert, 1899. 563 p.
- Alvarsson J.-Å.* La Tradición Narrativa de los Weenhayey (Bolivia). La Paz. MS. 434 p.
- Amades J.* Astronomia i meteorologia popular // Butlleti de Dialectologia Catalana. 1930. Vol. 18. P. 105–138, 217–313.
- Amos M.M., Amos H.T.* Cup'iq Eskimo Dictionary. Fairbanks: The University of Alaska, 2003. 535 p.
- Andrade M.J.* Quileute Texts. New York: Columbia University, 1931. 219 p.

- Andree R.* Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart: Maier, 1878. 303 S.
- Andree R.* 1893. Die Pleiaden im Mythos und ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau // *Globus*. 1893. Vol. 64. No. 22. P. 362–366.
- Andrén A.* Old Norse and Germanic religion // *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual & Religion*, Timothy Insoll, ed. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 846–862.
- Anthony D.W.* The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007. 553 p.
- Anton F.* Kunst der Maya. Leipzig: Seemann, 1968. 351 S.
- Arenas H.E.* Cuentos Totonacos. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. 242 p.
- Ariste P.* Vadja muinasjutte ja muistendeid // Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 323, *Tõid Eesti Filoloogia Alalt*. 1974. No. 4. Lk. 3–34.
- Ariste P.* 1977. Vadja muistendid. Tallinn: Valgus, 1977. 188 lk.
- Arnold D., Dios Yapita Moya J. de.* Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación. La Paz: Universidad Mayor de San Andres, 1998. 575 p.
- Bäcker J.* Märchen aus der Mandchurei. München: Diderichs, 1988. 285 S.
- Bäcker J.* The shaman's sky. Manchu mythology and starlore in the Amur Valley // *Ad Seres et Tungusos*. Festschrift für Martin Gimm zu seinem 65. Geburtstag. Herausgegeben von L. Bieg, E. von Mende und M. Siebert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. P. 1–17.
- Bader H.* Der Regenbogen in der Auffassung der Florinsen // *Anthropos*. 1971. Bd. 66. H. 5–6. S. 947–955.
- Baer G.* Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru. Basel: Wepf & Co., 1984. 516 S.
- Baity E.C.* Archaeoastronomy and Ethnoastronomy So Far // *Current Anthropology*. 1973. Vol. 14. No. 4. P. 389–431.
- Bailey C.* Bedouin star-lore in Sinai and the Negev // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1974. Vol. 37. No. 3. P. 580–596.
- Ballard A.C.* Mythology of the Southern Puget Sound // *University of Washington Publications in Anthropology*. 1929. Vol. 3. No. 2. P. 31–150.
- Balzamo E.* Contes et légendes de Suède. Paris: Flies France, 2011. 223 p.
- Balzamo E., Kaiser R.* Contes et légendes d'Allemagne, Suisse et Autriche. Paris: Flies France, 2004. 223 p.
- Barandiaran J.M. de.* El Mundo en la Mente Popular Vasca. Vol. 4. San Sebastian: Auñamendi, 1962. 142 p.

- Barbosa Rodrigues J.* Poranduba Amazonense; ou Kochiyuma-uara Porandub. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1890. 334 p.
- Bargery rev. G.P.* A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary. London: Oxford University Press, 1934. 1226 p.
- Barkalaja A.* Müüdi iseloomust maailma kirjeldamise viisina: väike võsaraajumine handi mütoloogia maastikel // Uurimusi Müüdist ja Maagiast, koost. Peet Lepik. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikool, 2001. Lk. 145–158.
- Barnett H.G.* Culture element distributions: VII. Gulf of Georgia Salish // University of California Anthropological Records. 1937. Vol. 1. No. 3. P. 155–204.
- Barnett H.G.* Culture element distributions: IX. Gulf of Georgia Salish // University of California Anthropological Records. 1939. Vol. 1. No. 5. P. 221–295.
- Barroso Duarte J.* Timor — Ritos e Mitos Ataúros. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984. 307 p.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S.* Słownik stereotypów i symboli ludowych. Tom 1. Kosmos. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996. 439 S.
- Bartolomé M.A.* Shamanismo y religión entre les Ava-Katu-Ete. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977. 153 p.
- Bartolomé M.A.* Ciclo Mítico de los Hermanos Gemelos. Sol y Luna en las Tradiciones de las Culturas Oaxaqueñas. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Oaxaca, 1984. 24 p.
- Basedow H.* Australian Aboriginal. Adelaide: F.W. Preece & sons, 1925. 422 p.
- Basset R.* Recherches sur la Religion des Berbères. Paris: Ernest Leroux, 1910. 52 p.
- Bassie-Sweet K.* Maya Sacred Geography and the Creator Deities. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. 359 p.
- Basso E.B.* In Favor of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society. Tucson: The University of Arizona Press, 1987. 376 p.
- Baquero A.* La tradición oral de los Guahibos como fuente histórica para la investigación arqueológica en los Llanos Orientales // Boletín Museo del Oro. 1989. No. 23. P. 77–93.
- Batchelor J.* Ainu Life and Lore. Tokyo: Kyobunkwan, 1927. 448 p.
- Bauer B.S., Dearbon D.S.P.* Astronomy and Empire in the Central Andes: the Cultural Origins of Inca Sky Watching. Austin: University of Texas Press, 1995. 220 p.

- Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker. Berlin: Reimer, 1936. 435 S.
- Beals R.L.* The Aboriginal Cultures of the Cahita Indians. Berkeley, Los Angeles: The University of California Press, 1943. 93 p.
- Beck C., Jones G.T.* Clovis and Western Stemmed: population migration and the meeting of two technologies in the Intermountain West // *American Antiquity*. 2010. Vol. 75. No. 1. P. 81–116.
- Beck P.V., Walters A.L., Francisco N.* The Sacred. Tsaile, Arizona: Diné College, 2001. 368 p.
- Beckwith M.* Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies. Boston: the American Folk-Lore Society, 1938. 327 p.
- Beckwith M.* Hawaiian Mythology. Honolulu: University of Hawaii Press, 1970. 575 p.
- Bender M., Jin Dan, Ma Xueliang.* Butterfly Mother. Miao (Hmong) Creation Epics from Guizhou, China. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co., 2006. 214 p.
- Bender M., Su Huana.* Daur Folktales. Beijing: New World Press, 1984. 191 p.
- Benedict L.W.* A Study of Bagobo Ceremonial, Magic and Myth. New York: Academy of Sciences, 1916. 308 p.
- Benedict R.* Zuni Mythology. Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1935. 342 p.
- Benfey T.* Panschatantra. Erster Theil. Leipzig: Brockhaus, 1859. 611 S.
- Berezkin Y.E.* Why are people mortal? World mythology and the «Out-of-Africa» scenario // *Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach*. Ed. by Peter N. Peregrine, Ilia Peiros, and Marcus Feldman. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009. P. 242–264.
- Berezkin Y.E.* The Pleiades as openings, the Milky Way as the path of birds and the girl on the Moon: cultural links across Northern Eurasia // *Folklore (Tartu)*. 2010. Vol. 44. P. 7–34.
- Berezkin Y.E.* Spread of folklore motifs as a proxy for information exchange: contact zones and borderlines in Eurasia // *Trames. Journal of Humanities and Social Sciences*. 2015. Vol. 19. No. 1. P. 3–13.
- Berezkin Y.E., Duvakin Y.N.* Buried in a head: African and Asian parallels to Aesop's fable // *Folklore (London)*. 2016. Vol. 127. No. 1. P. 91–102.
- Bergsland K.* Aleut Dictionary. Fairbanks: University of Alaska, Alaska Native Language Center, 1994. 739 p.
- Bernus E., Ehya ag-Sidiyene E.* Étoiles et constellations chez les nomads // *Awal: Cahiers d'Études Berberes*. 1989. No. 5. P. 141–153.

- Berrin K.* Art of the Huichol Indians. Ed. by Kathleen Berrin. San Francisco: Fine Art Museum of San Francisco; New York: Harry N. Abranes, 1978. 212 p.
- Best E.* Maori Religion and Mythology. Wellington: Hasselberg, 1982. 682 p.
- Bird L.* The Spirit Lives in the Mind. Omushkego Stories, Lives, and Dreams. London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2007. 224 p.
- Bhattacharya P.* Folk-custom and folklore of the Sylhet District in India // Man in India. 1930. Vol. 10. No. 2–3. P. 116–149.
- Bierhorst J.* Mythology of the Lenape. Tucson: The University of Arizona Press, 1995. 147 p.
- Billson C.J.* Some mythical tales of the Lapps // Folk-Lore. 1918. Vol. 29. No. 3. P. 178–192.
- Birket-Smith K.* Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland. København: Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1924. 484 p.
- Birket-Smith K.* Contributions to Chipewyan Ethnology. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1930. 115 p.
- Birket-Smith K.* The Chugach Eskimo. København: Nationalmuseets, 1953. 262 p.
- Bloomfield L.* Menomini Texts. New York: Stechert, 1928. 607 p.
- Bloomfield L.* Sacred Stories of the Sweet Grass Cree. Ottawa: National Museums of Canada, 1930. 346 p.
- Boas F.* The Central Eskimo // 6th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1888. P. 399–669.
- Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin: Asher, 1895. 363 S.
- Boas F.* The limitations of the comparative method of anthropology // Science. 1896. Vol. 4. No. 103. P. 901–908.
- Boas F.* The Mythology of the Bella Coola Indians. New York: the American Museum of Natural History, 1898. 142 p.
- Boas F.* Kathlamet Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1901. 261 p.
- Boas F.* Tsimshian mythology // 31th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1916. P. 29–1037.
- Boas F.* Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology. New York: The American Folk-lore Society, 1935. 190 p.
- Boas F.* Race, Language, and Culture. Chicago, London: the University of Chicago Press, 1940. 647 p.

- Boas F.* Kwakiutl Ethnography. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1966. 439 p.
- Boas F.* Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America. A translation of Franz Boas' 1895 edition of *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas* / Ed. and annotated by Randy Bouchard and Dorothy Kennedy, trans. by Dietrich Bertz. Vancouver: Talonbooks, 2002. 702 p.
- Bogoras W.* The folklore of Northeastern Asia, compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. Vol. 4. No. 4. P. 577–683.
- Bogoras W.* The Chukchee. Part 2, Religion // *Memoires of the American Museum of Natural History*. 1907. Vol. 11. P. 277–536.
- Bogoras W.* Koryak Texts. Leyden: Brill, 1917. 153 p.
- Bogoras W.* Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia. New York: the American Museum of Natural History, 1918. 148 p.
- Bogoras W.* Chuckchee tales // *Journal of American Folklore*. 1928. Vol. 41. No. 161. P. 297–452.
- Bonwick J.* Origin of the Tasmanians. London: Sampson Low, Son, & Marston, 1870. 304 p.
- Bosquet L.* Contes et légendes du Dauphiné. Paris: Fernand Nathan, 1963. 254 p.
- Bowers A.W.* Mandan Social and Ceremonial Organization. Chicago: The University of Chicago Press, 1950. 407 p.
- Braakhuis E., Hull K.* Pluvial aspects of the Mesoamerican culture hero. The “Kumix Angel” of the Ch'orti Mayas and other rain-bringing heroes // *Anthropos*. 2014. Vol. 109. No. 2. P. 449–466.
- Brauns D.* Die Religion, Sagen und Märchen der Aino // *Zeitschrift für Volkskunde*. 1883. Bd 1. S. 217–224, 249–259.
- Braunstein J.* Astronomía mataca. Revisión crítica de la *Mitología sudamericana* de Robert Legmann-Nirsche // *Astronomía Indígenas Americanas*, Edmundo Magaña compilador. Buenos Aires: Centro Argentina de Etnología Americana, 1989. P. 43–60.
- Brett W.H.* Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana. London: Gardner, 1880. 206 p.
- Brody J.J.* Mimbres Painted Pottery. Santa Fe: School of American Research, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1980. 253 p.
- Bucher A.* Der Kreislauf von Sonne und Mond in Religion und Magie bei den Völker Assams, Burmas und benachbarter Gebiete // *Anthropos*. 1964. Bd 59. H. 5–6. S. 721–758.

- Buddruss G.* Zur Mythologie der Prasun-Kafiren // *Paideuma*. 1960. Bd 7. H. 4–6. S. 200–209.
- Burkhardt L.M.* Moral deviance in sixteen-century Nahua and Christian thought. The rabbit and the deer // *Journal of Latin American Lore*. 1986. Vol. 12. No. 2. P. 107–139.
- Burkher P.C.* The Ten-legged Bear. And other Barrow Eskimo stories. Anchorage: Burkher, 1989. 65 p.
- Byrd B.F.* Reassessing the emergence of village life in the Near East // *Journal of Archaeological Research*. 2005. Vol. 13. No. 3. P. 231–290.
- Cabaton A.* Nouvelles recherches sur les Chams. Paris: Ernest Leroux, 1901. 215 p.
- Cadière L.* Philosophie populaire annamite // *Anthropos*. 1908. Vol. 3. No. 2. P. 248–271.
- Cadogán L.* Baiō Kará Wachú y otros mitos Guayakies // *América Indígena*. 1962. Vol. 22. No. 1. P. 39–82.
- Cadogán L.* Chono Kybwurá: aporte al conocimiento de la mitología Guaraní // *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*. 1968. Vol. 3. No. 1. P. 55–158.
- Camarena J., Chevalier M.* Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Vol. III. Cuentos religiosos. Madrid: Gredos, 2003. 351 p.
- Campbell L.* American Indian Languages. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. 512 p.
- Camsell C.* Loucheux myths // *Journal of American Folklore*. 1915. Vol. 28. No. 109. P. 249–257.
- Cannon C.M.* Alaska Athabascan Stellar Astronomy. A Thesis Presented to the Faculty of University of Alaska Fairbanks. Fairbanks, 2014. 190 p.
- Cannon C.M.* Whole sky view of the Yellowknives Dene constellation Yéhdáa and other named stars. MS, 2015. 3 p.
- Cannon C.M., Holton G.* A newly documented whole-sky circumpolar constellation in Alaskan Gwich'in // *Arctic Anthropology*. 2014. Vol. 51. No. 2. P. 1–8.
- Cardinal A.W.* The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast. London: Routledge & sons; New York: E.P. Dutton & Co., 1920. 158 p.
- Carneiro R L.* To the village of the jaguars: the master myth of the Upper Xingu // *Antropológica (Caracas)*. 1989. Vol. 72. P. 3–40.
- Carrasco P.* Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico // *Anthropological Records*. 1960. Vol. 20. No. 3. P. 87–117.
- Carrión Cachot de Girard R.* Religión en el Antiguo Perú. Norte y Centro de la Costa, Período Postclásico. Lima, 1959. 150 p.

- Carvalho M.R.G. de.* Os Kanamari da Amazônia ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2002. 382 p.
- Caspar F.* Die Tuparí. Ein Indianerstamm in Westbrasilien. Berlin; New York: de Gruyter, 1975. 321 S.
- Castañeda C.D.* Kunibo // Inca. 1923. Vol. 1. No. 2. P. 399–409.
- Cavada F.J.* Chiloé y los Chilotes. Santiago: Imrenta Universitaria, 1914. 448 p.
- Cenev G.* The ancient sky map of the Macedonian people // *Cosmos*. 2014. Vol. 30. P. 167–192.
- Cerquand M.* Légendes et récits populaires du Pays Basque // *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau*. II-e Série. 1875. T. 4 (1875–1876). P. 244–246.
- Chamberlain A.F.* Die Natur und die Naturerscheinungen in der Mythologie und Volkkunde der Indianer Amerikas // *Am Ur-Quell*. Monatschrift für Volkerkunde. 1896. Bd 6. H. 3. S. 82–84.
- Chamberlain V.D.* When stars came down to earth: cosmology of the Skidi Pawnee Indians of North America. Los Altos (California), College Park (Maryland): A Ballena Press; Center for Archaeoastronomy cooperative Publication, 1982. 270 p.
- Chang K.* The continuing quest for China's origins. II. The Shang civilization // *Archaeology*. 1977. Vol. 30. No. 3. P. 186–193.
- Chapman A.M.* Masters of Animals. Oral Traditions of the Tolupan Indians, Honduras. S.l.: Gordon & Breach, 1992. 311 p.
- Chaumeil J.-P.* Représentation du monde d'un chamane Yagua // *L'Ethnographie*. 1982. Vol. 78. No. 2, 3. P. 49–53.
- Chaves M.* Mítica de los Siona del Alto Putumayo // *Miscalánea Paul Rivet, Octogenario Dicata II*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1958. P. 121–151.
- Chinchilla Mazariegos O.* La muerte de Moquíhuix. Los mitos cosmogónicos mesoamericanos y la historia azteca // *Estudios de Cultura Náhuatl*. 2011. Vol. 42. P. 77–108.
- Cho H.* Korean Folktales. Seoul: Jimoondang International, 2001. 260 p.
- Choi I.-H.* A Type Index of Korean Folktales. Seoul: Myong Ji University Publishing, 1979. 353 p.
- Cipolletti M.S.* Mitología chiriguana // *Cuadernos Franciscanos*. 1978. Vol. 49. P. 47–65.
- Cipolletti M.S.* Aipë Koka. La Palabra de los Antiguos. Tradición Oral Siona-Secoya. Quito: Ediciones Abya-Yala; Movimiento Laicos para América Latina, 1988. 286 p.

- Clark C., Williams T.B.* Pomo Indian Myths and some of Their Sacred Meanings. New York: Vantage Press, 1954. 127 p.
- Clark E.E.* Indian Legends of the Pacific Northwest. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1953. 225 p.
- Clark E.E.* Indian Legends from the Northern Rockies. Norman: University of Oklahoma Press, 1966. 350 p.
- Classen H.J.M.* The emergence of pristine state // *Social Evolution and History*. 2016. Vol. 15. No. 1. P. 4–57.
- Clastres P.* Chronique des Indiens Guayakí. Ce que Savent les Aché, Chasseurs Nomades du Paraguay. Paris: Plon, 1972. 357 p.
- Clauson G.* Early Turkish astronomical terms // *Ural-Altische Jahrbücher*. 1964. Vol. 35. P. 332–368.
- Clay C.* Swampy Cree Legends. Bewdley, Ontario: Pine Ridge Publications, 1978. 95 p.
- Clegg A.* Some aspects of Tswana cosmology // *Botswana Notes and Records*. 1986. Vol. 18. P. 33–37.
- Chen F.H., Dong G.H., Zhang D.J., Liu X.Y., Jia X., An C.B., Ma M.M., Xie Y.W., Barton L., Ren X.Y., Zhao Z.J., Wu X.H., Jones M.K.* Agriculture facilitated permanent human occupation of the Tibetan Plateau after 3600 B.P. // *Science*. 2015. Vol. 347. No. 6219. P. 248–250.
- Cline H.* Lore and deities of the Lacandon Indians, Mexico // *Journal of American Folklore*. 1944. Vol. 57. No. 224. P. 107–115.
- Codex Borgia.* Fac-simile of an original Mexican painting preserved in the Borgian Museum, at the College of Propaganda in Rome // E.K. Kingsborough. *Antiquities of Mexico*, Vol. III. London: Havell, Colnaghi, 1831.
- Coombe F.* Islands of Enchantment. Many-sided Melanesia. London: MacMillan, 1911. 382 p.
- Coral-Rémusat G. de.* Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine // *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. 1937. Vol. 36. P. 427–435.
- Covarrubias M.* Island of Bali. New York: Knopf, 1956. 417 p.
- Coyaud M.* Contes et mythes de Birmanie et d'autres États du Myanmar. Paris: Flies France, 2002. 220 p.
- Coyaud M.* Contes et légends de Thaïlande. Paris: Flies France, 2009. 204 p.
- Crane T.F.* Italian Popular Tales. Boston, New York: Houghton, Mifflin & Co., 1885. 389 p.
- Crooke W.* North Indian Notes and Queries. Ed. by William Crooke. Vol. V. Allahabad: Pioneer Press; London: Archibald Constable & Co., 1895. 216 p.

- Curtin J.* Seneca Indian Myths. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2001. 516 p.
- Curtin J.* Native American Creation Myths. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2004. 345 p.
- Curtin J., Hewitt J.N.B.* Seneca fiction, legends, and myths. Part 1 // 32th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1918. P. 37–819.
- Curtis E.S.* The North American Indian. Vols. 1–20. 2nd reprint by Johnston Reprinting Corporation, New York, San Francisco, London, 1976. Vol. 15, 225 p. Vol. 19, 270 p.
- Dähnhardt O.* Natursagen. Vol. 2. Leipzig, Berlin: Teubner, 1909. 316 S.
- Dähnhardt O.* Natursagen. Vol. 3. Leipzig, Berlin: Teubner, 1910. 558 S.
- Darnell R.* Plains Cree // Handbook of North American Indians. Vol. 13. Raymond J. DeMallie, ed. Washington: Smithsonian Institution, 2001. P. 638–651.
- Das T.* The Purums. Calcutta: University of Calcutta, 1945. 336 p.
- De Laguna F.* Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Washington: Smithsonian Institution, 1972. 1395 p.
- Deckenstedt E.* Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten (Litauer). Erster Band. Heidelberg: Carl Winter's Universitäts Buchhandlung, 1883. 353 S.
- Desbarats P.* What They Used to Tell about. Indian Legends from Labrador. Toronto: McClelland & Steward, 1969. 92 p.
- Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). Paris: Gallimard, 1994. 646 p.
- d'Huy J.* A cosmic hunt in the Berber sky // Les Cahiers d'AARS (des Amis de l'Art Rupestre Saharien). 2013. Vol. 16. P. 93–106.
- Diffloth G.* The contribution of linguistic palaeontology to the homeland of Austro-Asiatic // Sagart, Laurent, Roger Blench and Alicia Sanchez-Mazas, eds. The Peopling of East Asia: Putting Together Archaeology, Linguistics and Genetics. London, New York: Routledge, Curzon, 2005. P. 79–82.
- Dirr A.* Kaukasische Märchen. Jena: Diederichs, 1922. 294 S.
- Dixon R.B.* Shasta myths // Journal of American Folklore. 1910. Vol. 23. No. 87. P. 8–37, 88: 364–370.
- Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston: Marshall Jones Co., 1916. 364 p.
- Dobrizhoffer M.* An Account of the Abipones, an Equestrian People of Paraguay. Vol. 2. London: John Murray. 446 p.

- Donnan C.B.* En busca de Naylamp: Chotuna, Chornancap y el valle de Lambayeque // *Culturas Precolombinas*. Lambayeque. José Antonio de Lavalle, ed. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1989. P. 105–136.
- Donnan C.B., McClelland D.* Moche Finesline Painting. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1999. 319 p.
- Donner K.* Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk region). Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1933. 104 p.
- Dorsey G.A.* The Arapaho Sun Dance. Chicago: Field Columbian Museum, 1903. 228 p.
- Dorsey G.A.* The Mythology of the Wichita. Washington: Carnegie Institution, 1904a. 351 p.
- Dorsey G.A.* Traditions of the Skidi Pawnee. Boston, New York: The American Folklore Society, 1904b. 366 p.
- Dorsey G.A.* Traditions of the Caddo. Washington: Carnegie Institution, 1905. 136 p.
- Dorsey G.A.* The Pawnee Mythology. Part 1. Washington: Carnegie Institution, 1906. 546 p.
- Dorsey G.A., Kroeber A.L.* Traditions of the Arapaho. Chicago: Field Columbian Museum, 1903. 475 p.
- Dorsey J.O.* The Cegiha Language. Washington: Government Printing Office, 1890. 794 p.
- Dorsey J.O.* A study of Siouan cults // 11th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1894. P. 351–544.
- Dorsey J.O.* Kwapa folk-lore // *Journal of American Folklore*. 1895. Vol. 8. No. 28. P. 130–131.
- Dournes J.* Un amour de serpent. Analyse de contes à travers quatre ethnies indochinoises // *Cahiers de Littérature Orale*. 1977. No. 2. P. 103–164.
- Driver H.E.* Wappo ethnography // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1936. Vol. 36. No. 3. P. 179–220.
- Driver H.E.* Culture element distributions: VI. Southern Sierra Nevada // *University of California Anthropological Records*. 1937. Vol. 1. No. 2. P. 53–154.
- Driver H.E.* Culture element distributions: X. Northwest California // *University of California Anthropological Records*. 1939. Vol. 1. No. 6. P. 297–433.
- Driver H.E., Driver W.* Ethnography and Acculturation of the Chichimeca-Jonaz of Northeast Mexico. Bloomington: Indiana University, 1963. 267 p.
- Drucker P.* Culture element distributions: V. Southern California // *University of California Anthropological Records*. 1937. Vol. 1. No. 1. P. 1–52.

- Drucker P.* Culture element distributions: XVII. Yuman — Piman // University of California Anthropological Records. 1941. Vol. 6. No. 3. P. 91–230
- DuBois C.G.* The Religion of the Luiseño Indians // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1908. Vol. 8. No. 3. P. 69–187.
- Ducos P.* Proto-élevage et élevage an Levant sud au VII^e millénaire B.C. Les données de la Damascène // Paléorient. 1993. Vol. 19. No. 1. P. 153–173.
- Dumont J.-P.* Under the Rainbow. Nature and Supernature among the Panare Indians. Austin, London: University of Texas Press, 1976. 178 p.
- Dumont J.-P.* Not in ourselves, but in our stars // Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America, D.L. Browman, R.A. Schwarz, eds. The Hague, etc.: Mouton, 1979. P. 243–254.
- Dusenberry V.* The Montana Cree. Stockholm, Göteborg, Uppsala: Stockholm University, 1962. 280 p.
- Dzana-gu.* Tsuut'ina Stories. Published in 1921, publisher unknown. (Internet publication of 2011 by Tsuut'ina Gunaha Institute, Calgary). 1921. 51 p.
- Eakin L., Lauriault E., Boonstra H.* People of the Ucayali. The Shipibo and Conibo of Peru. Dallas: International Museum of Cultures, 1986. 62 p.
- Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1937. 437 S.
- Eelsalu H.* Rahvaluule mõistatuslik valge põder. Saami astraalmüüt // Keel ja Kirjandus. 1993. K. 9. P. 611–616.
- Ehrenreich P.* Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin: Königlichem Museum für Völkerkunde, 1891. 80 S.
- Eilers A.* Inseln um Ponape. Kapingamarangi, Nukuor, Ngatik, Mokil, Pingelap. Hamburg: De Gruyter, 1934. 464 S.
- Elliott W.C.* Lake Lillooet tales // Journal of American Folklore. 1931. Vol. 44. No. 171. P. 166–181.
- Ellis D C.* Cree Legends and Narratives from the West Coast of James Bay. Winnipeg: The University of Manitoba Press, 1995. 590 p.
- Elmberg J.-E.* Balance and Circulation. Aspects of Tradition and Change among the Mejprat of Irian Barat. Stockholm: The Ethnographic Museum, 1968. 323 p.
- Elmendorf W.W.* The Structure of Twana Culture. Pullman: Washington State University, 1960. 576 p.
- Elmendorf W.W.* Skokomish and other Coast Salish tales. Part 1 // Research Studies, a quarterly publication of Washington State University. 1961. Vol. 29. No. 1. P. 1–37.
- Elwin V.* The Baiga. London: John Murray, 1939. 550 p.

- Elwin V.* Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949. 532 p.
- Elwin V.* Tribal Myths of Orissa. Bombay: Oxford University Press, 1954. 700 p.
- Elwin V.* Myths of the North-East Frontier of India. Calcutta: North-East Frontier Agency, 1958a. 448 p.
- Elwin V.* Myths of the North-East Frontier of India. Shillong: North-East Frontier Agency, 1958b. 495 p.
- Emmons G.T., de Laguna F.* The Tlingit Indians. Seattle, London: University of Washington Press; New York: American Museum of Natural History, 1991. 489 p.
- Enthoven R.E.* The Folklore of Bombay. Oxford: Clarendon Press, 1924. 353 p.
- Erdödi J.* Finnisch-Ugrische Gestirnnamen: Ein Beitrag zur Frage der Kultursphären // *Philologica* (Budapest). 1968. T. 8. S. 105–121.
- Erdland P.A.* Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marshallinseln // *Anthropos*. 1910. Bd. 5. H. 1. S. 16–26.
- Erdoes R., Ortiz A.* American Indian Myths and Legends. New York: Pantheon Books, 1984. 527 p.
- Ernits E.* On the cosmic hunt in North Eurasian rock art // *Folklore* (Tartu). 2010. Vol. 44. P. 61–76.
- Ernits E., Ernits T.* Vadja rahvapärasest astronoomiast // Paar Sammukest. Eesti Kirjandusmuuseum aastaraamat 2009. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2012. Lk. 83–108.
- Ernits T., Ernits E.* Vadjalaste ja isurite tähelepanekuid taevakehale kohta // *Eesti Loodus*. 1984. K. 9. Lk. 577–581.
- Etter C.* Ainu Folklore. Chicago, etc.: Wilcox & Folett, 1949. 234 p.
- Eugenio D.L.* Philippine Folk Literature. Diliman, Quezon City: University of the Philippine Press, 1994. 512 p.
- Eyzaguirre D.S.* Astronomía Aymara // *Khana*. 1956. Vol. 3. No. 19–20. P. 82–98.
- Farabee W.C.* The Central Arawaks. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1918. 288 p.
- Farrand L.* Traditions of the Chilcotin Indians. New York: American Museum of Natural History, 1900. 54 p.
- Fernández P.* Relación Historial de las Misiones de Índios Chiquitos. Vol. 1. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1895. 282 p.
- Fiedel S.J.* Did pre-Clovis people inhabit the Parsley Caves (and why does it matter)? // *Human Biology*. 2014. Vol. 86. No. 1. P. 69–74.
- Fischer H.* Watut. Notizen zur Kultur eines Melanesier-Stammes in Nordost-Neuguinea. Braunschweig: Albert Limbach, 1963. 290 S.

- Fitzhugh W.W., Kaplan S.A.* Inua. Spirit World of the Bering Strait Eskimo. Washington: Smithsonian Institution, 1982. 296 p.
- Flammarion C.* Les Étoiles et les Curiosités du Ciel. Paris: Ernest Flammarion, 1899. 792 p.
- Fletcher A.C.* Pawny star lore // *Journal of American Folklore*. 1903. Vol. 16. No. 60. P. 10–15.
- Foletti Castegnaro A.* Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos del Aguarico y San Miguel. Quito: Abya-Yala, 1985. 265 p.
- Foster G.M.* A summary of Yuki culture // *University of California Anthropological Records*. 1944. Vol. 5. No. 3. P. 155–244.
- Foster M.K.* Language and the culture history of North America // *Handbook of North American Indians*. Vol. 17. Washington: Smithsonian Institution, 1996. P. 64–110.
- Fowler C.S.* Mountain sheep in the sky: Orion's Belt in Great Basin mythology // *Journal of California and Great Basin Anthropology*. 1995. Vol. 17. No. 2. P. 146–152.
- Frazer J.G.* The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol. 3. The Belief among the Micronesians. London: MacMillan, 1924. 326 p.
- Friedberg C.* Reperace et decoupage du temps chez les Bunaq du centre de Timor // *Cahiers de Littérature Orale*. 1973. Vol. 6. P. 119–143.
- Frog.* Confluence, continuity and change in the evolution of mythology. The case of the Finno-Karelian Sampo-cycle // *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Frog, Anne-Leena Siikala, & Eila Stepanova, eds. Helsinki: Finnish Literature Society, 2012. P. 205–253.
- Fuchs S.* The Children of Hari. A Study of the Nimae Balahis in the Central Provinces of India. Wien: Herold, 1950. 463 p.
- Fuller D.Q., Bovine N., Hoogervorst T., Allaby R.* Across the Indian Ocean: the prehistoric movement of plants and animals // *Antiquity*. 2011. Vol. 85. No. 328. P. 544–558.
- Galinier J.* La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomies. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto Nacional Indigenista, 1990. 746 p.
- Garth T.R.* Atsugewi ethnography // *Anthropological Records*. 1953. Vol. 14. No. 2. P. 125–212.
- Garvan J.M.* The Negritos of the Philippines. Horn, Wien: Berger, 1963. 288 p.
- Garza Camino M. de la.* El dragon, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas // *Estudios de Cultura Maya*. 1999. Vol. 20. P. 179–204.

- Gatschet A.S.* The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington: Government Printing Office, 1890. 711 p.
- Gayton A.H., Newman S.S.* Yokuts and Western Mono Myths. Berkeley; Los Angeles: University of California, 1940. 109 p.
- Gebhaert-Sayer A.* Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo. Hohenschläftarn: Renner, 1987. 420 S.
- Gebhardt Dominguez A.* El origen de la creación según los ch'oles // *Tlaloacan*. 2001. Vol. 13. P. 49–58.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, 1973. 470 p.
- Geib P.R., Jolie E.A.* The Role of Basketry in Early Holocene Seed Exploitation: Implications of a ca. 9,000 Year-Old Basket from Cowboy Cave, Utah // *American Antiquity*. 2008. Vol. 73. No. 1. P. 83–102.
- Gibbon W.B.* Asiatic parallels in North American star lore: Ursa Major // *Journal of American Folklore*. 1964. Vol. 77. No. 305. P. 236–250.
- Gibbon W.B.* Asiatic parallels in North American star lore: Milky Way, Pleiades, Orion // *Journal of American Folklore*. 1972. Vol. 85. No. 337. P. 236–247.
- Gifford E.W.* The Kamia of Imperial Valley. Washington: Smithsonian Institution, 1931. 94 p.
- Gifford E.W.* Northeastern and Western Yavapai myths // *Journal of American Folklore*. 1933a. Vol. 46. No. 182. P. 347–415.
- Gifford E.W.* The Cocopa // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1933b. Vol. 31. No. 5. P. 257–334.
- Gifford E.W.* Culture element distributions: XII. Apache-Pueblo // *University of California Anthropological Records*. 1940. Vol. 4. No. 1. P. 1–207.
- Gilhodes P.C.* Mythologie et religion des Katchins (Birmanie) // *Anthropos*. 1908. Vol. 3. No. 4. P. 672–699.
- Gill W.W.* Myths and Songs from South Pacific. London: King & Co., 1876. 328 p.
- Giménez Benítez S., López A., Granada A.* Astronomía aborígen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador // *Scripta Ethnológica*. 2002. Vol. 23. P. 39–48.
- Gingerich O.* Summary. Archaeoastronomy in the Tropics // Anthony E. Aveni & Gary Urton, eds. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. New York: the New York Academy of Sciences, 1982. P. 333–336.
- Gładyszowa M.* Wiedza ludowa o gwiazdach. Wrocław: Zakład narodowymim ossolińskich, 1960. 235 p.

- Golder F.A.* Tales from Kodiak Island // Journal of American Folklore. 1903. Vol. 16. No. 60. P. 16–31, No. 61. P.85–103.
- Goldschmidt W.* Nomlaki ethnography // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1951. Vol. 42. No. 4. P. 303–443.
- González G.* Mitos, Leyendas y Supersticiones Guaraníes del Paraguay. Revista del Ateneo Paraguayo, Suplemento Antropológico. 1967. Vol. 2. No. 2. P. 321–380.
- González Torres Y.* El Culto a los Astros entre los Méxicas. México: Secretaria de Educación Publica, 1975. 183 p.
- Gordon G.D.* Guatemala myths // The Museum Journal (University Museum, Philadelphia). 1915. Vol. 6. No. 3. P. 103–144.
- Gottschling E.* The Bawenda: a sketch of their history and culture // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1905. Vol. 35. P. 376–386.
- Graham D.C.* Songs and Stories of the Ch'uan Miao. Washington: Smithsonian Institution, 1954. 336 p.
- Greenlee R F.* Folktales of the Florida Seminole // Journal of American Folklore. 1945. Vol. 58. No. 228. P. 138–144.
- Grenand F.* Et l'Homme Devint Jaguar. L'Univers Imaginaire et Quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane. Paris: L'Harmattan, 1982. 302 p.
- Grey H.* Tales from the Mohaves. Norman: University of Oklahoma Press, 1970. 96 p.
- Griffin-Pierce T.* Earth Is My Mother, Sky Is My Father. Space, Time, and Astronomy in Navajo Sandpainting. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. 236 p.
- Grimm J.* Teutonic Mythology. London: Bell & Sons, 1883. 1887 p.
- Grinnell G.B.* By Cheyenne Campfires. New Haven: Yale University Press, 1926. 305 p.
- Grohmann J.V.* Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě. Praha: Fabula, 2010. 288 s.
- Grønnow B.* Blessing and horrors of the interior: ethno-historical studies of Inuit perceptions concerning the inland regions of West Greenland // Arctic Anthropology. 2009. Vol. 46. No. 1–2. P. 191–201.
- Grubb W.B.* An Unknown People in an Unknown Land. London: Seeley, Service & Co., 1911. 330 p.
- Guie H.D.* Coyote Stories by Mourning Dove (Humishuma). Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1990. 246 p.
- Gulgowski I.* Sonne, Mond und Sterne im Volksglauben am Weitsee // Mitteilungen des Vereins für Kaschubische Volkskunde. Herausgegeben bei Lorenz Friedrich und Izydor Gulgowski. Leipzig: Harrassowitz, 1910. S. 23–25.

- Gundel W.* Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit. Bonn, Leipzig: Schroeder, 1922. 353 S.
- Gura A.* On the method of constructing a mythological text: Slavic folk beliefs regarding the spots on the Moon // *Folklore (Tartu)*. 2010. Vol. 44. P. 35–50.
- Gurumurthy K.G.* Eclipse ritual in South India // *Man in India*. 1981. Vol. 61. No. 4. P. 346–555.
- Gyarmati I.* The names of the Milky Way in the Turkic languages // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1993. Vol. 46. No. 2–3. P. 225–233.
- Haeberlin H.* Mythology of Puget Sound // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. No. 145–146. P. 371–438.
- Hagar S.* The celestial bear // *Journal of American Folklore*. 1900. Vol. 13. No. 49. P. 92–103.
- Hagar S.* Cherokee star-lore // *Boas Anniversary Volume. Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas*. New York: Stechert, 1906. P. 354–366.
- Hall E.S.* The Eskimo Storyteller: Folklore from Noatak, Alaska. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975. 403 p.
- Hallowell A.I.* Some empirical aspects of northern Sauteaux religion // *American Anthropologist*. 1934. Vol. 36. No. 3. P. 389–404.
- Hanghe A.A.* Folktales from Somalia. Uppsala: Somali Academy of Sciences and Arts, Scandinavian Institute of African Studies, 1988. 209 p.
- Hanuš I.J.* Bájelovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohansko-svátečných obřadů slovanských. Praha: Kober & Markgraf, 1860. 264 s.
- Harrington J.P.* A Yuma account of origins // *Journal of American Folklore*. 1908. Vol. 21. No. 82. P. 324–348.
- Harrington J.P.* The ethnogeography of the Tewa Indians // 29th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1916. P. 29–636.
- Harrington J.P.* Culture element distributions: XIX. Central California Coast // *University of California Anthropological Papers*. 1942. Vol. 7. No. 1. P. 1–46.
- Harva U.* Altain Suvun Uskonto. Porvo, Helsinki: Söderström, 1933. 420 s.
- Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1952. 456 S.
- Hayami-Allen R.* A Descriptive Study of the Language of Ternate, the Northern Moluccas, Indonesia. Ph.D. dissertation. Pittsburg: University of Pittsburg, 2001. 379 p.

- Heintzman P.D., Froese D., Ives J.W., Soares A.E.R., Zazula G.D., Letts B., Andrews T.D., Driver J.C., Hall E., Hare P.G., Jass C.N., MacKay G., Southon J.R., Stiller M., Woywitka R., Suchard M.A., Shapiro B.* Bison phylogeography constrains dispersal and viability of the Ice Free Corridor in western Canada // PNAS. 2016. July 19. Vol. 113. No. 29. P. 8057–8063.
- Hell B.* Le Sang Noir. Chasse et Mythes du Sauvage en Europe. Mayenne: Flammarion, 1994. 381 p.
- Henninger J.* Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien // Zeitschrift für Ethnologie. 1954. Vol. 79. No. 1. P. 82–117.
- Hermitte M.E.* Poder Sobrenatural y Control Social en un Pueblo Maya Contemporáneo. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1970. 179 p.
- Henry T.* History and Geography of the Society Islands. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum, 1928. 651 p.
- Higham C.F.W., Xie Guangmao, Lin Qiang.* The prehistory of a friction zone: first farmers and hunter-gatherers in Southeast Asia // Antiquity. 2011. Vol. 85. No. 328. P. 529–543.
- Himmelheber H.* Aura Poku. Mythen, Tiergeschichten und Sagen, Sprichwörter, Fabeln und Rätsel. Eisenach: Röth, 1951. 181 S.
- Hines D.M.* Ghost Voices. Yakima Indian Myths, Legends, Humor, and Hunting Stories. Issaquah (Washington): Great Eagle Publishing, 1992. 435 p.
- Hines D.M.* Celilo Tales. Wasco myths, legends, tales of magic and the marvelous. Issaquah, WA: Great Eagle Publishing, 1996. 263 p.
- Hirschberg W.* Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau // Zeitschrift für Ethnologie. 1929. Vol. 61. No. 4–6. P. 321–337.
- Hissink K., Hahn A.* Die Tacana. Erzählungsgut. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. 692 S.
- Hissink K., Hahn A.* Chimane. Notizen und Zeichnungen aus Nordost-Bolivie. Stuttgart: Steiner; Wiesbaden: GMBH, 1989. 217 S.
- Hoiyer H.* Chiricahua and Mescalero Apache Texts. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1938. 219 p.
- Hollenbach E.E. de.* El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el Trique de Copala // Tlalocán. 1977. Vol. 7. P. 123–170.
- Hollis A.C.* The Nandi. Their Language and Folklore. Oxford: Clarendon Press, 1909. 328 p.
- Holmberg (Harva) U.* The Mythology of All Races. Vol. 4. Finno-Ugric, Siberian. Boston: Archaeological Institute of America, 1927. 585 p.
- Holmer N.M.* Cuna Chrestomathy. Göteborg: Etnografiska Museet, 1951. 192 p.

- Hose C., McDougall W.* The Pagan Tribes of Borneo. Vol. 2. London: MacMillan, 1912. 341 p.
- Howitt A.W.* Native Tribes of South-East Australia. London: MacMillan, 1904. 819 p.
- Hubrich-Messow G.* Sagen und Märchen aus dem Schwarzwald. S.l.: Husum, 2006. 128 S.
- Hudson T.* Coastanoan astronomy from the notes of John P. Harrington // The Journal of California Anthropology. 1982. Vol. 4. No. 1. P. 109–112.
- Hugh-Jones S.* The Pleiades and Scorpius in Barasana cosmology // Anthony E. Aveni & Gary Urton, eds. Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. New York: the New York Academy of Sciences, 1982. P. 183–201.
- Hummel S.* Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters. II // Paideuma. 1961. Vol. 7. No. 7. P. 352–361.
- Harley T.* Moon Lore. London: Sonnenschein, 1885. 296 p.
- Hutton J.H.* Some astronomical beliefs in Assam // Folk-Lore. 1925. Vol. 36. No. 2. P. 111–131.
- Hutton J.H.* The Sema Nagas. London: Oxford University Press, 1968. 467 p.
- Ichon A.* La Religion des Tonaques de la Sierra. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1969. 424 p.
- Ikeda H.* A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1971. 375 p.
- Incháustegui C.* Relatos del Mundo Mágico Mazateco. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977. 222 p.
- Isacsson S.-E.* Transformations of Eternity. On Man and Cosmos in Emberá Thought. Göteborg: University of Göteborg, 1993. 416 p.
- Jacobs E.D.* Pitch Woman and Other Stories. The Oral Traditions of Coquille Thompson, Upper Coquille Athabaskan Indian. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2007. 309 p.
- Jacobs E.D., Jacobs M.* Nehalem Tillamook Tales. Eugene, Oregon: University of Oregon, 1959. 216 p.
- Jacobs M.* Northwest Sahaptin texts. Part 1 // University of Washington Publications in Anthropology. 1929. Vol. 2. No. 6. P. 175–244.
- Jacobs M.* Clackamas Chinook Texts. Part 1. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 293 p.
- Jacobson S.A.* Yup'ik Eskimo Dictionary. University of Alaska, Fairbanks: Alaska Native Language Center, 1984. 757 p.
- Jara F.* El Camino del Kumú. Ecología y Ritual entre los Akuriyó de Surinam. Utrecht: ISOR, 1990. 317 p.

- Jara F., Magaña E.* Astronomy of the Coastal Caribs of Surinam // *L'Homme*. 1983. Vol. 23. No. 1. P. 111–133.
- Jenness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // *Journal of American Folklore*. 1934. Vol. 47. No. 184-185. P. 97–257.
- Jenness D.* The Carrier Indians of the Bulkley River // *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*. 1943. *Anthropological Papers*. No. 25. P. 469–586.
- Jenness D.* Stray notes on the Eskimo of Arctic Alaska // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. 1954. Vol. 1. No. 2. P. 5–13.
- Jenness D., Ballantyne A.* *The Northern d'Entrecasteaux*. Oxford: Clarendon Press, 1920. 220 p.
- Jensen A.E.* *Altvölker Süd-Äthopiens*. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. 455 S.
- Jetté J., Jones E.* *Koyukon Athabaskan Dictionary*. Fairbanks: Alaskan Native Language Center, 2000. 1118 p.
- Jijelava B., Holbrook J., Simonia I.* Astronomical context of Georgian folklore // *Indian Journal of Science and Technology*. 2016. Vol. 9. No. 37. P. 1-7.
- Jochelson W.* *The Koryak*. Leiden: Brill; New York: Stechert, 1908. 842 p.
- Jochelson W.* *Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson*. 'S-Gravenhage: Mouton. *Janua linguarum*, 1961. 284 p.
- Jõeveer M.* Miks koer kuupaistel ulub? (Kuu rahvapärimustest) // *Horisont*. 1972. No. 9. P. 28–31.
- Johnson I.W., Johnson J.B.* Un cuento mazateco-popoloca // *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 1939. Vol. 3. No. 3. P. 217–226.
- Joisten C.* *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif de l'Isère*. Grenoble: Musée dauphinois, 2005. 576 p.
- Jones W.* *Fox Texts*. Leyden: the American Ethnological Society, 1907. 383 p.
- Jones W.* Ojibwa tales from the North Shore of Lake Superior // *Journal of American Folklore*. 1916. Vol. 29. No. 113. P. 368–391.
- Jones W.* *Ojibwa Texts*. New York: Stechert, 1919. 777 p.
- Josselin de Jong J.P.B. de.* *Blackfoot Texts from the Southern Piegans Blackfoot Reservation Teton County, Montana*. Amsterdam: Müller, 1914. 154 p.
- Judson K.B.* *Myths and Legends of the Pacific Northwest*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1997. 145 p.
- Junod H.-A.* *The Life of a South African Tribe*. Vol. 2. *Mental Life*. London: MacMillan, 1927. 660 p.
- Kabakova G.I.* *Contes et légendes de France*. Paris: Flies France, 1998. 220 p.
- Kabakova G.I.* *Contes et légendes d'Italie*. Paris: Flies France, 2006. 224 p.
- Kajihama R.* *Folk tales from Eastern Tibet*. New Dehli: Library of Tibetan Works and Archives, 2004. 123 p.

- Kale J.* Izvori za etnoastronomiju”. Kučerini zbornik, uredili Miroslav Berić, Vilijam Lakić. Šibenik: Gradska knjižnica «Juraj Šižgorić», 1995. S. 103–120.
- Kale J.* Multiple features in the Orion constellation as recorded in Croatian folklore // Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. 1996. Vol. 33. No. 1. S. 209–221.
- Kannisto A.* Wogulische Volksdichtung. Bd I. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1951. 483 S.
- Kari J.* Dena’ina Topical Dictionary. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 2007. 366 p.
- Karjalainen K.F.* Ostjakisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1948. 1199 S.
- Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. T. 1. Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1900. 454 s.
- Keller I.* Knowledge and theories of astronomy on the part of the Isubu Natives of the Western Slopes of the Cameroon Mountains, in German West Africa (Kamerun) // Journal of the Royal African Society. 1903. Vol. 3. No. 9. P. 59–61.
- Kelly I.T.* Ethnography of the Surprise Valley Paiute // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1932. Vol. 31. No. 3. P. 67–210.
- Kelm H.* Chácobo 1970 // Tribus. 1972. Bd. 21. P. 129–246.
- Kitao K.* Star Lore of Japan. Amherst, Mass.: Ama River Publishing, 2002. 60 p.
- Knörr H.* Astronomy and Basque language // Fontes linguae vasconum. Studia et documenta. 2001. Vol. 33. No. 88. P. 403–416.
- Knowles J.H.* Folk-Tales of Kashmir. London: Trübner & Co., 1888. 510 p.
- Knox R.H.* A Blackfoot version of the Magic Flight // Journal of American Folklore. 1923. Vol. 36. No. 142. P. 401–403.
- Koch S.* Erzählungen aus der Südsee. Sagen und Märchen von den Gilbert- und Ellice-Inseln. Berlin: Museum für Völkerkunde, 1966. 123 S.
- Koch-Grünberg T.* Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer. Stuttgart: Reimer, 1924. 313 S.
- Koekemoer G.P.* Lightning Design in an African Content. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Magister technologiae. Faculty of the Arts, Tshwane University of Technology. Pretoria a.o.: Tshwane University of Technology, 2007. 202 p.
- Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht, Providence: Foris Publications, 1987. 312 p.
- Konakov N.D. et al.* Komi Mythology. Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki: Finnish Literature Society, 2003. 436 p.

- Koppers W., Jungblut L.* Bowmen of Mid-India. Vol. 1. Wien: Institut für Völkerkunde der Universität Wien, 1976. 289 p.
- Krappe A.H.* The Science of Folk-Lore. London: Methuen & Co., 1930. 344 p.
- Krappe A.H.* La Genèse des Mythes. Paris: Payot, 1938. 357 p.
- Kratz E.U.* Indonesische Märchen. Köln: Diederichs, 1973. 292 S.
- Krauss F.S.* Volksglaube und die religiöser Brauch der Südslaven. Münster: Aschendorffschen Buchhandlung, 1890. 176 S.
- Krenov J.* Legends from Alaska // Journal de la Société des Américanistes. 1951. Vol. 40. P. 173–195.
- Kruyt A.C.* De West-Toradjas op Midden-Celebes. Deel II. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1938. 630 p.
- Kroeber A.L.* Gros Ventre myths and tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1907. Vol. 1. No. 3. P. 55–139.
- Kroeber A.L.* Ethnology of the Gros Ventre // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1908. Vol. 1. No. 4. P. 141–281.
- Kroeber A.L.* The Seri. Highland Park, Los Angeles: Southwestern Museum, 1931. 60 p.
- Kroeber A.L.* Peruvian Archaeology in 1942. New York: Viking Fund, 1944. 151 p.
- Kroeber A.L.* More Mohave Myths. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1972. 160 p.
- Kroeber A.L., Gifford E.W.* Karok Myths. Berkeley: University of California Press, 1980. 380 p.
- Kronenberg A.* Die Teda von Tibesti. Horn, Wien: Berger, 1958. 160 S.
- Kuperjanov A.* Linnutee // Mäetagused. 2001. No. 16. Lk. 107–116.
- Kuperjanov A.* Eesti taevas. Uskumusi ja tõlgendus. Tartu: Eesti Folkloori Instituut, 2003. 208 lk.
- Kupiszewski W.* Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Stan obecny, historia i związki słowiańskie. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974. 168 s.
- Kutscher G.* Nordperuanische Gefäßmalereien des Moche-Stils. München: Verlag C.H. Beck, 1983. 65 S., 320 Abb.
- Kuusi M.* Regen bei Sonnenschein. Zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1957. 420 p.
- La Flesche F.* The Osage tribe: two versions of the child-naming rite // 43rd Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1928. P. 29–164.
- Lagercrantz S.* The Milky Way in Africa // Ethnos. 1952. Vol. 17. P. 64–72.
- Laman K.* The Kongo III. Uppsala: Almqvist & Boktryckeri, 1962. 285 p.

- Landes A.C.C.* Contes et légendes annamites. Saigon: Imprimerie Coloniale, 1886. 392 p.
- Landes A.C.C.* Contes Tjames. Saigon: Imprimerie Coloniale, 1887. 117 p.
- Lane P., Ashley C., Seitsonen O., Harey P., Mire S., Odede F.* 2007. The transition to farming in eastern Africa: new faunal and dating evidence from Wadh Lang'oo and Usenge, Kenya // *Antiquity*. 2007. Vol. 8. No. 311. P. 62–81.
- Lankford G.E.* Reachable Stars. Patterns in the Ethnoastronomy of Eastern North America. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2007. 303 p.
- Lantis M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo // *Transactions of the American Philosophical Society*. 1946. Vol. 35. No. 3. P. 153–323.
- LaPointe J.* Legends of the Lakota. San Francisco: Indian Historian Press, 1976. 160 p.
- Lasch R.* Die Finsternisse in die Mythologie und im religiösen Brauch der Völker // *Archiv für Religionswissenschaft*. 1900. Bd 3. P. 97–152.
- László G.* Orosz-magyar kézisztár. Budapest: Akadémiai kiadó, 1975. 1120 sz.
- Latham R.G.* Descriptive Ethnology. Vols. 1. London: John van Voorst, 1859. 516 p.
- Laughlin R.M.* The Huastec // *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press. 1969. Vol. 7. Part 1. P. 298–311.
- Leach M.* Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. 1. New York: Funk & Wagnells, 1949. 531 p.
- Lehmann-Nitsche R.* Mitología sudamericana V: La astronomía de los Matacos // *Revista del Museo de La Plata*. 1923. Vol. 28.
- Lehmann-Nitsche R.* Mitología sudamericana VII: La astronomía de los Mocoví // *Revista del Museo de La Plata*. 1924. Vol. 28. P. 66–79.
- Lehmann-Nitsche R.* Mitología sudamericana XII: La astronomía de los Mocoví. 2ª Parte // *Revista del Museo de la Plata*. 1927. Vol. 30. P. 145–159.
- Lehmann-Nitsche R.* Der Milchstraßenstrauß der Guaraní des östlichen Paraguay // *Anthropos*. 1935. Vol. 30. No. 3–4. P. 549–551.
- Lehner S.* Die Naturanschauung der Eingeborenen im N.O. New-Guineas // *Baessler-Archiv*. 1931. Bd 14. H. 4. S. 105–122.
- Lehtisalo T.* Juraksamojedische Volksdichtung. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1947. 615 S.
- Leland C.G.* The Algonquian Legends of New England or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes. Detroit: Singing Tree Press, 1968. 379 p.

- Le Mouël J.-F.* Ceux de mouettes // Les Eskimo naujâmiut, Groënland-Ouest. Documents d'écologie humaine. Paris: Institut d'Ethnologie, 1978. 322 p.
- Lessa W.A.* Tales from Ulithi Atoll. Berkeley: University of California Press, 1961. 493 p.
- Lewis B.A.* The Murle. Oxford: Clarendon Press, 1972. 166 p.
- Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2448 p.
- Lindell K., Swahn J.-Ö., Tayanin D.* A Kammu Story-Listerner's Tales. London, Malmö: Curzon Press, 1977. 113 p.
- Lipkind W.* Caraja cosmography // Journal of American Folklore. 1940. Vol. 53. No. 210. P. 248–251.
- Littmann E.* Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia. Vol. 2. Tales, Customs, Names and Dirges of Tigre. Leiden: Brill, 1910. 344 p.
- Liu Li.* «The products of minds as well as of hands”: production of prestige goods in the Neolithic and Early State periods of China // Asian Perspectives. 2003. Vol. 42. No. 1. P. 1–40.
- Loeb E.M.* Pomo Folkways // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1926. Vol. 19. No. 2. P. 149–405.
- Loeb E.M.* Mentawai myths // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkerkunde van Nederlandsch-Indie. 1929. Vol. 85. No. 1. P. 1–244.
- Loeb E.M.* Sumatra. Its history and people // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 1935. Bd 3. P. 1–303.
- Loewen J.A.* Los Lengua y su mundo espiritual // Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo. 1969. Vol. 4. No. 1. P. 115–133.
- Loorits O.* Liivische Märchen- und Sagenvarianten. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1926. 101 S.
- Loorits O.* Liivi Rahva usund. T. 1. Tartu: Eesti Keele Instituudi rahvausundi tööriühm, 1998. 268 lk.
- Loorits O.* Liivi Rahva usund. T. 4. Tartu: Eesti Keele Instituudi rahvausundi tööriühm, 2000. 394 lk.
- López Austin A.* The Rabbit in the Face of the Moon. Mythology in the Mesoamerican Tradition. Salt Lake City: University of Utah Press, 1996. 157 p.
- Lowie R.H.* The Assiniboine. New York: American Museum of Natural History, 1909. 270 p.
- Lowie R.H.* Chipewyan tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1912. Vol. 10. No. 3. P. 173–200.
- Lowie R.H.* Myths and Traditions of the Crow Indians. New York: American Museum of Natural History, 1918. 308 p.

- Lowie R.H.* Shoshonean tales // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. No. 143–144. P. 1–242.
- Lowie R.H.* Ethnographic notes on the Washo // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1939. Vol. 36. No. 5. P. 301–352.
- Lowie R.H.* Studies in Plains Indian folklore // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1942. Vol. 40. No. 1. P. 1–26.
- Lowie R.H.* The Northwestern and Central Ge // *Handbook of South American Indians*, Vol. 1. Washington: Smithsonian Institution, 1946. P. 477–517.
- Lowie R.H.* The Tropical Forests // *Handbook of South American Indians*, Vol. 3. Wahington: Smithsonian Institution, 1948. P. 1–56.
- Lundmark B.* Sol- och månkult samt astrala och celesta föreställningar bland samerna. Umea: Västerbotens Museum, 1982. 174 p.
- Luomala K.* The ear-flyers and related motifs in the Gilbert Islands and its neighbors // *Journal of American Folklore*. 1973. Vol. 86. No. 34. P. 260–271.
- Lupo A.* La etnoastronimía de los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca // *Johanna Brada, Stanislaw Iwaniszewski, & Lucrecia Manpomé*, eds. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991. P. 219–234.
- Maaß A.* Sterne und Sternbilder im malaischen Archipel // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1921. Bd 52. H. 1. S. 38–63.
- Maaß A.* Die Sterne im Glauben der Indonesier // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1933. Bd 65. H. 4–6: 264–303.
- Mabuchi T.* Tales concerning the origin of grains in the insular areas of Eastern and Southeastern Asia // *Asian Folklore Studies*. 1968. Vol. 28. No. 1. P. 1–92.
- MacDonald J.* Manners, customs, superstitions, and religions of South African tribes // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1891. Vol. 20. P. 113–140.
- MacDonald J.* *The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend*. Toronto: Royal Ontario Museum, Nunavut Research Institute, 1998. 313 p.
- MacDonald K.C., Edwards D.N.* Chickens in Africa // *Antiquity*. 1993. Vol. 67. No. 256. P. 584–590.
- Magaña E.* Star myths of the Kaliña (Carib) Indians of Surinam // *Latin American Indian Literatures*. 1983. Vol. 7. No. 1. P. 20–37.
- Magaña E.* Nociones cosmológicas y astronómicas de los Trio de Surinam // *Astronomía Indígenas Americanas*, Edmundo Magaña compilador.

- Buenos Aires: Centro Argentina de Etnología Americana, 1989. P. 209–245.
- Magaña E., Jara F.* The Carib sky // *Journal de la Société des Américanistes*. 1982. Vol. 68. P. 105–132.
- Mahieu W. de.* Le temps dans la culture Komo // *Africa*. 1973. Vol. 43. No. 1. P. 2–17.
- Mahieu W. de.* Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo // *Africa*. 1975. Vol. 45. No. 3. P. 236–257.
- Makemson M.W.* The Morning Star Rises. An Account of Polynesian Astronomy. New Haven: Yale University Press, 1941. 301 p.
- Makowski K.* La ciudad y el origen de la civilización en los Andes // *Estudios Latinoamericanos* (Varsovia). 1996. Vol. 17. P. 63–88.
- Makowski K.* Andean urbanism // *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 2008. P. 633–657.
- Malcolm L.W.G.* 1922. Notes on the religious beliefs of the Echāp, Central Cameroon // *Folk-Lore*. 1922. Vol. 33. No. 4. P. 354–379.
- Mallory J.P., Mair V.H.* The Tarim Mummies. Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West. London: Thames & Hudson, 2000. 352 p.
- Malotki E., Gary K.* Hopi Stories of Witchcraft, Shamanism and Magic. Istuwutsi. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2001. 290 p.
- Mándoki L.* Asiatische Sternnamen // *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Herausgegeben von V. Diószegi. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. S. 519–532.
- Mándoki L.* Straw path. Data on the spread and the origin of the Mediterranean name type of Via Lactea // *Acta Ethnographica*. 1965. Vol. 14. No. 1–2. P. 117–139.
- Mándoki L.* Two Asiatic sidereal names // *Popular Beliefs and Tradition in Siberia*. Ed. by V. Diószegi. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1968. P. 484–496.
- Mann M.* Have human societies evolved? Evidence from history and pre-history // *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*. 2016. Vol. 45. No. 3. P. 203–237.
- Marshall L.* Two Jū/wā constellations // *Botswana Notes and Records*. 1975. Vol. 7. P. 153–159.
- Maryboy N.C., Begay D.* Sharing the Stars. Navajo Astronomy. Tucson: Rio Nuevo Publishers, 2010. 96 p.
- Masing U.* Eesti usund. Tallinn: Ilmamaa, 1998. 232 lk.
- Mason F.* Religion, mythology, and astronomy among the Karen // *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*. 1965. Vol. 34. P. 173–188, 195–250.

- Mathews Z.P.* On dreams and journeys: Iroquoian boat pipes // *American Indian Art Magazine*. 1982. Vol. 7. No. 3. P. 46–51.
- Matičetoč M.* Zvezdna imena in izročila o zvezdah med slovinci // *Traditiones*. Zbornik Instituta za Slovensko Narodopisje. 1973. No. 2. P. 43–90.
- Maude H.C., Maude H.E.* *An Anthropology of Gilbertese Oral Tradition*. S.I.: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific, 1994. 289 p.
- McCleary T.* *The Stars We Know. Crow Indians Astronomy and Lifeways*. Prospect Heights. Ill.: Waveland Press, 1997. 127 p.
- McClelland C.* *My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*. Parts 1–2. Ottawa: National Museums of Canada, 1975. 637 p.
- McClelland C.* *My Old People's Stories: A Legacy for Yukon First Nations*. Parts 1–3. Whitehorse, Yukon: Government of Yukon, 2007. 804 p.
- McClintock W.* *The Old North Trail*. London: MacMillan, 1910. 539 p.
- McIlwraith T.F.* *The Bella Coola Indians*. Toronto: University of Toronto Press, 1948. Vol. 1, 763 p. Vol. 2, 672 p.
- McKenna R.A.* *The Chandalar Kutchin*. Montreal: Arctic Institute of North America, 1965. 156 p.
- Meek C.K.* *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1931. 548 p.
- Meeker L.L.* Siouan mythological tales // *Journal of American Folklore*. 1901. Vol. 14. P. 161–164.
- Meigs P.* *The Kiliwa Indians of Lower California*. Berkeley: University of California Press, 1939. 88 p.
- Mercier H.J.M.* *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rima, Mitos e Historia*. Iquitos: Publicaciones CETA, 1979. 372 p.
- Merriam C.H.* *Annikadel. The History of the Universe as Told by the Achumawi Indian of California Istet Woichi (William Hulsey)*. Tucson: The University of Arizona Press, 1992. 166 p.
- Metsmägi I., Sedrik M., Soosarr S.-E.* *Eesti etimoloogia sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2012. 792 lk.
- Metraux A.* *Mitos y cuentos de los Índios Chiriguano* // *Revista del Museo de La Plata*. 1932. Vol. 33. P. 119–184.
- Metraux A.* *El universo y la naturaleza en las representaciones míticas de dos tribus salvajes* // *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. 1935. Vol. 3. No. 1. P. 131–144.
- Metraux A.* *Ethnography of the Chaco* // *Handbook of South American Indians*. Vol.1. Washington: Smithsonian Institution, 1946. P. 197–370.

- Metraux A.* Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters // Handbook of South American Indians. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, 1948. P. 381–454.
- Metraux A., Baldus H.* The Guayakí // Handbook of South American Indians. Vol. 1. Washington: Smithsonian Institution, 1946. P. 435–444.
- Metraux A., Nimuendaju C.* The Camacan linguistic family // Handbook of South American Indians. Vol. 1. Washington: Smithsonian Institution, 1946. P. 547–552.
- Michelson T.* Piegan tales // Journal of American Folklore. 1911. Vol. 24. P. 238–248.
- Milbrath S.* Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars. Austin: University of Texas Press, 1999. 348 p.
- Miller J.* Tsimshian Culture. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. 202 p.
- Miller L.* South of the Clouds. Tales from Yunnan. Seattle, London: University of Washington Press, 1994. 328 p.
- Millman L.* Wolverine Creates the World. Labrador Indian Tales. Santa Barbara: Capra Press, 1993. 253 p.
- Miller D.S.* Stars of the First People. Native American Star Myths and Constellations. Boulder, Colorado: Pruett Publishing Co., 1997. 346 p.
- Mills J.P.* The Lhota Nagas. London: Macmillan & Co., 1922. 255 p.
- Mills J.P.* The Ao Nagas. London: MacMillan, 1926. 500 p.
- Mills J.P.* The Rengma Nagas. London: MacMillan, 1937. 381 p.
- Milne L.* Shans at Home. London: Murray, 1910. 289 p.
- Mixco M.J.* Textos aborígenes en lengua Kiliwa // Tlalocan. 1985. Vol. 10. P. 339–362.
- Monroe J.G., Williamson R.A.* They Dance in the Sky. Native American Star Myths. Boston: Mifflin, 1987. 130 p.
- Montesinos F.* Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú. Madrid: Miguel Ginesa, 1882. 259 p.
- Mooney J.* The Ghost-dance Religion, and the Sioux Outbreak of 1890 // 14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, part 2. Washington, 1895. P. 653–1110.
- Mooney J.* Myths of the Cherokee. Washington: Smithsonian Institution, 1900. 576 p.
- Morgenstjerne G.V.* The Pashai Language. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1944. 283 p.
- Mountford C.P.* The Tiwi, their Art, Myth and Ceremony. London: Phoenix Houe, 1958. 185 p.

- Müller F.* Siebenbürgische Sagen. Kronstadt: Johann Gött, 1857. 424 S.
- Müller J.G.* Geschichte der Amerikanische Urreligionen. Basel: Schweighauserische Verlagsbuchhandlung, 1867. 706 S.
- Muller S.* Contes d'Irlande, l'Ile enchantée. Paris: Maisonneuve & Larose, 2006. 217 p.
- Munkácsi B.* Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie // *Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*. 1908. T. 9. No. 3. S. 206–277.
- Münch G.G.* Etnología del Istmo Veracruzano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983a. 400 p.
- Münch G.G.* Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del Sur de Veracruz // Lorenzo Ochoa and Thomas A. Lee, eds. *Antropología e Historia de los Mixe-Zoques y Mayas. Homenaje a Franz Blom*. México: Universidad Nacional Autónoma de México and Brigham Young University, 1983b. P. 367–381.
- Münch G.G.* Los gemelos del maíz // Boris Berenson & Maria Luisa Flores, eds. *A Dos Tintas. Antropología en Debate*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. P. 37–40.
- Munn H.* The opossum in Mesoamerican mythology // *Journal of Latin American Lore*. 1984. Vol. 10. No. 1. P. 23–62.
- Munro N.G.* Ainu Creed and Cult. New York: Columbia University Press, 1963. 182 p.
- Münzel M.* Erzählungen der Kamayura. Wiesbaden: Steiner, 1973. 378 S.
- Murphy R F., Quain B.* The Trumai Indians of Central Brazil. Locust Valley: Augustin, 1944. 108 p.
- Nader L.* The Trique of Oaxaca // *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7. Austin: University of Texas Press, 1969. P. 400–416.
- Napolskikh V.V.* Proto-uralic world picture: a reconstruction // *Northern Religions and Shamanism*. Ed. by M. Happál & Yu. Pentikäinen. Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki: Finnish Literature Society, 1992. P. 3–20.
- Nassen-Bayer, Stuart K.* Mongol creation stories // *Asian Folklore Studies*. 1992. Vol. 51. No. 2. P. 323–334.
- Nelson E.W.* The Eskimo about Bering Strait. Washington: Smithsonian Institution, 1899. 518 p.
- Nelson R.H.* Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest. Chicago, London: the University of Chicago Press, 1983. 292 p.
- Nevermann H.* Die Je-Nan // *Baessler-Archiv*. 1942. Bd 24. H. 3–4. S. 87–22.
- Nevermann H.* Die Stadt der tausend Drachen. Götter- und Dämonengeschichten aus Kambodscha. Eisenach, Kassel: Röth, 1956. 184 S.

- Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym jezkowym obrazie świata // *Językowy obraz świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, 1999. S. 137–154.
- Nilsson M.P.* Primitive Time-reckoning. Lund: Societatis humanorum litterarum lundensis, 1920. 384 p.
- Nimuendaju C.* Die Sagen von der Erchaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1946. Bd. 46. H. 2–3. S. 284–403.
- Nimuendaju C.* The Eastern Timbira. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1946. 367 p.
- Nimuendaju C.* The Mura and Piraha // *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, 1948. P. 255–269.
- Nimuendaju C.* The Tukuna. Berkeley: University of California Press, 1952. 219 p.
- Nordenskiöld E.* Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika). Leipzig: Bonnier, 1912. 351 S.
- Nordenskiöld E.* Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1924. 338 S.
- Normann E., Lätt S.* Sada saarelehte, tuhat toomelehte. Valimik eesti rahvajutte, -laule, mõistatusi ja vanasõnu. Tallinn: Eesti raamat, 1968. 182 lk.
- Novozhenov V.A.* Communications and the Earliest Wheeled Transport of Eurasia. Moscow: Taus Publishing, 2012. 480 p.
- Nutz W.* Eine Kulturanalyse von Kei. Düsseldorf: Tritsch, 1959. 166 S.
- Obayashi T.* The Lawa and Sgau Karen in Northwestern Thailand // *The Journal of the Siam Society*. 1964. Vol. 50. No. 2. P. 199–216.
- Ôbayashi T.* Ginga no michi, niji no kakehashi. The Road of Milky Way and the Bridge of Rainbow. Tokyo: Shogakukan, 1999.
- Oberg K.* Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil. Washington: Smithsonian Institution, 1953. 136 p.
- Oblitas Poblete E.* Cultura Callawaya. La Paz: Camarlinghi, 1978. 559 p.
- Opler M.E.* Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians. New York: the American Folklore Society, 1938. 406 p.
- Orbigny A.D. d'.* Voyage dans l'Amérique Méridionale. Vol. III. Paris: Pitois-Levrault, 1844. 464 p.
- Oriol C., Pujol J.M.* Index of Catalan Folktales. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2008. 313 p.
- Oropeza Escóbar M.* Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz // *Relatos Ocultos en la Niebla y el Tiempo*. Selección de mitos y estudios. Blás Román Castellón Huerta, ed. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007. P. 163–259.

- Ortenzio A.* Contes et légendes des Balkans. Paris: Flies France, 2008. 223 p.
- Osgood C.* Ingalik Mental Culture. New Haven: Yale University, 1959. 195 p.
- Ossendrijver M.* 2016. Conceptions of the body in Mesopotamian cosmology and astral science // *The Body in Ancient Philosophy and Science*. Proceedings of the GANPH conference, Munich, Oct. 2013. Forthcoming.
- Ostermann H.* The Mackenzie Eskimos. After Knud Rasmussen's Posthumous Notes. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1942. 164 p.
- Ostermann H.* The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1952. 292 p.
- Päär P., Pürnpuu A.* Estonian Folktales. The Heavenly Wedding. Tallinn: Varrak, 2005. 157 p.
- Palmer W.R.* Why the North Star Stands Still and other Indian legends. Springdale: Zion Natural History Association, 1946. 148 p.
- Panaino A.* Haftōrang // *Encyclopaedia Iranica*. 1982. Vol. XI, Fasc. 5. P. 533–534; URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/haftorang> (accessed online on 24 August 2014).
- Parks D.R.* Myths and Traditions of the Arikara Indians. Lincoln. London: University of Nebraska Press, 1996. 405 p.
- Parry N.E.* The Lakhers. London: MacMillan, 1932. 640 p.
- Pâques V.* L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1964. 696 p.
- Payyand R.* Religion — native and alien: Interaction, assimilation and annihilation — a study based on worldview // *Discourse of Ideology, Religion and Worldview*, M.D. Muthukumaraswamy, ed. Chennai: National Folklore Support Center, 2006. P. 198–208.
- Peralta J.T.* Pinagmulan. Enumeration from the Philippine Inventory of Intangible Cultural Heritage. Manila: the National Commission for Culture and Arts, 2013. 285 p.
- Perrin M.* Astronomie guajiro // *Astronomía Indígenas Americanas*, Edmundo Magaña compilador. Buenos Aires: Centro Argentina de Etnología Americana, 1989. P. 143–152.
- Pettazzoni R.* The chain of arrows: the diffusion of a mythic motive // *Folklore*. 1924. Vol. 35. No. 2. P. 151–165.
- Pike K.L.* Emic and etic standpoints for the description of behavior // *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Part I. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1954. P. 8–28.
- Paris G.* Le Petit Poucet et le Grand Ours. Paris: Librairie A. Franck, 1875. 95 p.

- Parsons E.C.* Kiowa Tales. New York: the American Folklore Society, 1929. 152 p.
- Parsons E.C.* Zuñi tales // Journal of American Folklore. 1930. Vol. 43. No. 167. P. 1–58.
- Parsons E.C.* Mitla, Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México. Chicago: The University of Chicago Press, 1936. 590 p.
- Parsons E.C.* Pueblo Indian Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1939. 1275 p.
- Peck C.W.* Australian Legends. S.l.: Forgotten Books, 2010. 225 p.
- Pechuël-Loesche E.* Volkskunde von Loango. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1907. 282 S.
- Pedersen M.W., Ruter A., Schweger C., Friebe H., Staff R.A., Kjeldsen K.K., Mendoza M.L.Z., Beaudoin A.B., Zutter C., Larsen N.K., Potter B.A., Nielsen R., Rainville R.A., Orlando L., Meltzer D.J., Kjær I.K.H., Willerslev E.* Postglacial viability and colonization in North America's ice-free corridor. 2016.
- Pentikäinen J.* Die Mythologie der Saamen. Berlin: Schletzer, 1997. 348 S.
- Petitot É.* Traditions Indienne du Canada Nord-Ouest. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886. 521 p.
- Plenge V.* The Sun, the Moon, and Rahu — and other Thai tales and stories recorded in Northern Thailand // Lampang Reports. Ed. by Søren Egerod and Per Sørensen. Copenhagen: The Scandinavian Institute of Asian Studies, 1976. P. 111–128.
- Pöder R., Tanner O.* Eesti muinasjutud. Tallinn: Tiritamm, 2000. 255 lk.
- Popovich H.A.* The Sun and the Moon, a Maxakali text // Estudos sobre línguas e culturas indígenas: Trabalhos linguísticos realizados no Brasil (edição especial), S.C. Gudschinsky, ed. Brasília: Instituto Lingüístico de Verão, 1971. P. 29–59.
- Porsanger E.* Astral mythology // The Saami. A cultural encyclopaedia / Ed. by Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari, Risto Pulkkinen. Helsinki: Vammala, 2005. P. 26–27.
- Portal M.A.* Cuentos y Mitos en una Zona Mazateca. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986. 96 p.
- Powell J.W.* Sketch of the mythology of the North American Indians // First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1881. P. 19–56.
- Powell J.W.* Anthropology of the Numa. Washington: Smithsonian Institution Press, 1971. 307 p.

- Preuss K.T.* Die Nayarit-Expedition. Vol. 1. Die Religion der Cora-Indianer. Leipzig: Teubner, 1912. 596 S.
- Preuss K.T.* Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. T. 1. Mythen und Sagen. Berlin: Mann. 327 S.
- Price T.D., Feinmann G.M.* (eds). Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality. New York et al.: Springer, 2010. 298 p.
- Radcliffe-Brown A.R.* The rainbow-serpent myth of Australia // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1926. Vol. 56. P. 19–25.
- Radcliffe-Brown A.R.* The Andaman Islanders. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. 510 p.
- Rafy K.U.* Folk-Tales of the Khasis. London: MacMillan, 1920. 160 p.
- Rahmann R.* Quarrels and enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula // Folklore Studies. 1955. Vol. 14. P. 202–214.
- Rasmussen K.* Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1930. 116 p.
- Rasmussen K.* The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1931. 542 p.
- Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1932. 350 p.
- Ray C., Stevens J.* Sacred Legends of the Sandy Lake Cree. Toronto: McClelland and Steward, 1971. 144 p.
- Ray V.F.* Sanpoil folk tales // Journal of American Folklore. 1933. Vol. 46. No. 180. P. 129–187.
- Redfield R., Villa A.R.* Chan Kom. A Maya Village. Chicago: The University of Chicago Press. Phoenix Books, 1962. 236 p.
- Redding R.W.* The pig and the chicken in the Middle East // Journal of Archaeological Research. 2015. Vol. 23. P. 325–368.
- Reed A.W.* Maori Myths & Legendary Tales. Auckland et al.: New Holland Publishers, 1999. 255 p.
- Reesink E.* A preliminary note on Kanamari astronomy // Astronomía Indígenas Americanas, Edmundo Magaña compilador. Buenos Aires: Centro Argentina de Etnología Americana, 1989. P. 121–130.
- Reichard G.A.* An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths. Philadelphia: the American Folklore Society, 1947. 216 p.
- Reichel-Dolmatoff G.* Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968. 270 p.
- Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1971. 290 p.

- Reichel-Dolmatoff G.* The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press, 1975. 280 p.
- Reichel-Dolmatoff G.* Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians. Los Angeles: University of California, 1978. 159 p.
- Reichel-Dolmatoff G.* Astronomical models of social behavior among some Indians of Colombia // Anthony E. Aveni & Gary Urton, eds. Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. New York: New York Academy of Sciences, 1982. P. 165–181.
- Reiter F.C.* The discourse on the thunders, by the taoist Wang Wen-ch'ing (1093–1153) // Journal of the Royal Asiatic Society. 2004. Vol. 14. No. 3. P. 207–229.
- Relatos Huastecos.* An t'ílabtí tenek. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. 107 p.
- Remington J.A.* Current astronomical practices among the Maya // Native American Astronomy. Ed. by Anthony F. Aveni. Austin, London: University of Texas Press, 1977. P. 75–87.
- Réverte J.M.* Vida sexual y creencias religiosas entre los indios Cunas de Panamá // Boletín del Instituto de Antropología (Medellín). 1962. Vol. 2. No. 8. P. 57–122.
- Ribeiro D.* Carnets indiens. Avec les Indiens Urubus-Kaapor, Brésil. Paris: Plon, 2002. 720 p.
- Ribeiro D.* Diários Índios. Os Urubus-Kaapor. São Paulo: Companhia Das Letras, 2008. 627 p.
- Riester J.* Zur Religion der Pauserna-Guarasug'wä in Ostbrasilien // Anthropos. 1970. Bd. 65. H. 3–4. S. 466–479.
- Riester J.* Textos Sagrados de los Guaranies en Bolivia. Una Cazería en El Izozog. La Paz, Cochabamba: Editorial «Los Amigos del Libro», 1984. 257 p.
- Riggs S.R.* Dakota Grammar, Texts, and Ethnography. Washington: Smithsonian Institution, 1893. 239 p.
- Rivera de Bianchi M.* Mitología de los pueblos del Chaco, según visión de los autores de los siglos XVII y XVIII // América Indígena. 1973. Vol. 23. No. 3. P. 695–733.
- Rivers W.H.R.* The Todas. New York: MacMillan, 1906. 755 p.
- Rivers W.H.R.* Astronomy // Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1912. P. 218–225.
- Robbins L.H.* Lake Turkana archaeology: the Holocene // Ethnohistory. 2006. Vol. 53. No. 1. P. 71–93.

- Rodd F.R.* People of the Veil. Being an Account of the Habits, Organization and History of the Wandering Tuareg Tribes which inhabit the Mountains of Air or Asben in the Central Sahara. London: MacMillan, 1926. 504 p.
- Roe P.G.* The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982. 384 p.
- Romain M.* Die Mondgöttin der Maya und ihre Darstellung in der Figurenkunst // Baessler-Archiv. 1988. Bd. 36. H. 2. S. 281–359.
- Rooth A.B.* The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athapascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund: Universitatis Lundensis, 1971. 393 p.
- Roth W.E.* An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians // 30th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1915. P. 107–386.
- Rotzler H.* Die Benennung der Milchstraße im Französischen // Romanische Forschungen (Erlangen). 1915. Bd. 33. S. 794–850
- Roy P.* Tribal Folk Tales of Andaman & Nicobar Islands. Delhi: Farsight Publishers & Distributors, 2001. 68 p.
- Roy S.-C.* The Khāriās. Ranchi: Man of India, 1937. 530 p.
- Ruppert J., Bernet J.W.* Our Voices. Native Stories of Alaska and the Yukon. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001. 394 p.
- Rustige R.* Tyendinaga Tales. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1988. 78 p.
- Sahagún B. de.* Florentine Codex: General History of the Things of New Spain, ed. Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. Part VIII. Book 7 — The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah: School of American Research and University of Utah Press, 1953. 81 p.
- Saint Clair H.H.* Traditions of the Coos Indians of Oregon // Journal of American Folklore. 1909a. Vol. 22. No. 83. P. 25–41.
- Saint Clair H.H.* Shoshone and Comanche tales // Journal of American Folklore. 1909b. Vol. 22. No. 85. P. 265–282.
- Salomon F., Urioste G.L.* The Huarochirí Manuscript. Austin: University of Texas Press, 1991. 273 p.
- Samely B.U., Barnes R.H.* A dictionary of the Kedang language: Kedang-Indonesian-English. Leiden; Boston: Brill, 2013. 754 p.
- Santos-Granero F.* The dry and the wet: astronomy, agriculture and ceremonial life in Eastern Peru // Astronomía Indígenas Americanas, Edmundo Magaña compilador. Buenos Aires: Centro Argentina de Etnología Americana. 1989. P. 97–120.

- Santos-Granero F.* The Power of Love. The Moral Use of Knowledge among the Amuesha of Central Peru. London: Athlone Press, 1991. 338 p.
- Santos-Granero F.* The dry and the wet: astronomy, agriculture and ceremonial life in Western Amazonia // *Journal de la Société des Américanistes*. 1992. Vol. 78. No. 2. P. 107–132.
- Sapir E.* Religious ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon // *Journal of American Folklore*. 1907. Vol. 20. No. 76. P. 33–44.
- Sapir E.* Yana Texts. Berkeley: University of California Press, 1910. 235 p.
- Schebesta P.* 1925. Die Orang Kubu auf Sumatra kein eigentliches Urvolk // *Anthropos* 20(5–6): 1128–1130.
- Schebesta P.* Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras. Leipzig: Brockhaus, 1928. 274 S.
- Schefold R.* Lia. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien). Berlin: Reimer, 1988. 695 S.
- Schele L., Miller M.E.* The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art. Fort Worth: Kimbell Art Museum, 1986. 335 p.
- Schell O.* Der Mann im Mond // *Am Ur-Quell*. Monatschrift für Volkerkunde 1896. Bd 6. H. 9–10. S. 199.
- Scherer A.* Soziologisches über Sternnamen // *Antiquitates Indogermanicae: Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker*. Hrsg. von Manfred Mayrhofer et al. Innsbruck: Inst. f. Sprachwissenschaft d. Univ. Innsbruck, 1974. S. 185–192.
- Schindler H.* Karihona-Erzählungen aus Manacaro. St. Agustin: Anthropos-Institut, 1979. 191 S.
- Schmidt P.W.* Die Forschungsexpedition von P.P. Schebesta, S.V.D., in 1924/1925 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya) // *Anthropos*. 1925. Bd. 20. H. 3–4. S. 718–739.
- Schmitter F.* Upper Yukon Native Customs and Folklore. Washington. Smithsonian Institution, 1910. 30 p.
- Schotter P.A.* 1908. Notes ethnographiques sur les tribus de Kouy-tcheou (Chine) // *Anthropos* 3(3): 397–425.
- Schotter P.A.* Notes ethnographiques sur les tribus de Kouy-tcheou (Chine) // *Anthropos*. 1911. Bd. 6. H. 2. S. 318–344.
- Schultz G.F.* Vietnamese Legends. S.I.: the Gioi Publisher, 1994. 299 p.
- Schultze-Jena L.* Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Jena: Fischer, 1938. 384 S.
- Schwab G.* Tribes of Liberian Hinterland. Cambridge: Peabody Museum, 1947. 526 p.

- Schwartz M.* A History of Dogs in the Early Americas. New Haven, London: Yale University Press, 1997. 233 p.
- Scott P.* The Book of Silk. London: Thames and Hudson, 1993. 256 p.
- Sébillot P.* Le Folk-Lore de France. T. 1. Le ciel et la terre. Paris: E. Guilmoto, 1994. 489 p.
- Segundo Sánchez J.* Relatos bribbrís de Këköldi, provincia de Limón, Costa Rica. San José: Universidad de Costa Rica, 1997. 83 p.
- Setälä E.N.* Sammon arvoitus. Helsinki: Otava, 1932. 654 s.
- Shujang Li, Luckert K.W.* Mythology and Folklore of the Hui, a Muslim Chinese People. Albany: State University of New York Press, 1994. 459 p.
- Sicard H. von.* Karanga stars // Southern Rhodesia Native Affairs Department Annual. 1966. Vol. 9. No. 3. P. 142–165.
- Siikala A.L.* Mythic discourses: questions of Finno-Ugric studies of myth // FF Network for the folklorist fellows. 2008. Vol. 34. P. 3–16.
- Simms, S.C.* Traditions of the Sarcee Indians // Journal of American Folklore. 1904. Vol. 17. P. 180–182.
- Skeat W.W., Blagden C.O.* Malay Magic. An Introduction to the Folklore and popular Religion of the Malay Peninsula. London, New York: MacMillan, 1900. 593 p.
- Skeat W.W., Blagden C.O.* Pagan Races of the Malay Peninsula. Vol. 2. London: Macmillan, 1905. 855 p.
- Slocum M.C.* The origin of corn and other Tzeltal myths // Tlalocán. 1965. Vol. 5. No. 1. P. 1–45.
- Smelcer J.E.* The Raven and the Totem. Anchorage: Salmon Run, 1992. 149 p.
- Smith E.W., Dale A.M.* Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. Vol. 2. London: MacMillan, 1920. 433 p.
- Smith A.B.* Origins and spread of pastoralism in Africa // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 125–141.
- Smith E.A.* Myths of the Iroquois // 2nd Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1882. P. 47–116.
- Smith W.C.* The Ao Naga Tribe of Assam. London: MacMillan, 1925. 244 p.
- Snoy P.* Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Dissertation. Frankfurt a.M.: Johann Wolfgang Goethe Universität, 1962. 277 S.
- Sokolova L.A.* The Southern migration of the Sayan archaeological complex // The Journal of Indo–European Studies. 2012. Vol. 40. No. 3–4. P. 434–457.
- Speck F.G.* Ethnology of the Yuchi Indians // Philadelphia. University of Pennsylvania. Anthropological Publications of the University Museum. 1909. Vol. 1. No. 1. P. 1–154.

- Speck F.G.* Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa. Ottawa: Canada Department of Mines, 1915. 87 p.
- Speck F.G.* Montagnais and Naskapi tales from the Labrador Peninsula // Journal of American Folklore. 1925. Vol. 38. No. 147. P. 1–32.
- Speck F.G.* Catawba Texts. New York: Columbia University, 1934. 91 p.
- Speck F.G.* Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman: University of Oklahoma Press, 1935a. 248 p.
- Speck F.G.* Penobscot tales and religious beliefs // Journal of American Folklore. 1935b. Vol. 48. No. 187. P. 1–107.
- Spence L.* North American Indians. New York: Avenel Books, 1985. 393 p.
- Spencer R.F.* The North Alaskan Eskimo. Washington. Smithsonian Institution, 1959. 490 p.
- Spier L.* Yuman Tribes of the Gila River. New York: Dover Publications, 1933. 433 p.
- Spier L., Sapir E.* Wishram ethnography // University of Washington Publications in Anthropology. 1930. Vol. 3. No. 3. P. 151–300.
- Spieth J.* Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. Berlin: Reimer, 1906. 962 S.
- Spinden H.J.* Nez Percé tales // Memoires of the American Folk-Lore Society. 1917. Vol. 11. P. 180–201.
- St. John S.* The Far East; or Travels in Northern Borneo. Vol. 1. London: Smith, Elder & Co., 1863. 406 p.
- Steinen K. von den.* Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin: Reimer, 1897. 413 S.
- Steward J.H.* Culture element distributions: XIII. Nevada Shoshone // University of California Anthropological Records. 1941. Vol. 4. No. 2. P. 209–359.
- Steward J.H.* Culture element distributions: XXIII. Northern and Gosiute Shoshoni // University of California Anthropological Records. 1943. Vol. 8. No. 3. P. 263–392.
- Stewart O.C.* Culture element distributions: XIV. Northern Paiute // University of California Anthropological Records. 1941. Vol. 4. No. 3. P. 361–446.
- Stiles N.* The creation of the Coxtecame, the discovery of corn, the rabbit and the moon and other Nahuatl folk narratives // Latin American Indian Literatures Journal. 1985. Vol. 1. No. 2. P. 97–121.
- Stone D.* The Talamanca Tribes of Costa Rica. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1962. 108 p.
- Stradelli E.* La leggenda dell'Iurupari // Bolletino della Società Geografica Italiana. 1890. Vol. 27. P. 659–689, 798–835.

- Strömbäck D.* The realm of the dead on the Lappish magic drums // *Studia ethnographica upsaliensia*. 1956. Vol. 11. P. 216–220.
- Stroomeer H.* Mehri Texts from Oman Based on the Field Materials of T.M. Johnstone. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999. 303 p.
- Stuart K., Li Xuewei,* Shelear. China's Dagur Minority: Society, Shamanism, and Folklore. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994. 176 p.
- Studstill J.D.* Les Desseins d'Arc-en-ciel: Épopée chez les Luba du Zaïre. Paris: Éditions du Centre Nacional de la Recherche Scientifique, 1984. 169 p.
- Sturtevant W.C.* Studies in ethnoscience // *American Anthropologist*. 1964. Vol. 66. No. 3. Part 2. P. 99–131.
- Suzuki P.* The Religious System and Culture of Nias, Indonesia. 'S-Gravenhage: Rijksuniversiteit te Leiden, 1959. 179 p.
- Swanton J.R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. Leiden: Brill; New York: Stechert, 1905. 300 p.
- Swanton J.R.* Haida Texts, Masset Dialect // Leiden, New York: Jesup North Pacific Expedition, 1908a. P. 273–812.
- Swanton J.R.* Social conditions, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians // 26th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1908b. P. 391–485.
- Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1909. 351 p.
- Swanton J.R.* Religious beliefs and medical practices of the Creek Indians // 42th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution. Washington: Smithsonian Institution, 1928. P. 473–672.
- Szoblik K.* La *Ahuiani*, ¿Flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de la *Ahuianime* en las fuentes indígenas y cristianas // *Itinerarios* (Varsovia). 2008. No. 8. P. 197–221.
- Talbot P.A.* Tribes of the Niger Delta. London: The Sheldon Press, 1932. 350 p.
- Tastevin C.P.* La légende de Bóyusú en Amazonie // *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*. 1925. Vol. 6. No. 22. P. 172–206.
- Taube K.A.* The Major Gods of Ancient Yucatan. Washington: Dumbarton Oaks Library and Collections, 1992. 160 p.
- Teit J.A.* Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. Boston, New York: the American Folklore Society, 1898. 137 p.
- Teit J.A.* The Thompson Indians of British Columbia // *Memoires of the American Museum of Natural History*. 1900. Vol. 4. P. 163–392.

- Teit J.A.* The Shuswap // Memoires of the American Museum of Natural History. 1909. Vol. 4. P. 443–813.
- Teit J.A.* Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia // Journal of American Folklore. 1912. Vol. 25. No. 98. P. 287–371.
- Teit J.A.* Coeur d'Alène tales // Memoires of the American Folk-Lore Society. 1917. Vol. 11. P. 119–128.
- Teit J.A.* Tahltan tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. No. 123. P. 198–250.
- Tennant E.A., Bitar J.N.* Yupik lore: oral traditions of an Eskimo people. Yuut qanemciit: yupiit cayaraita qanrutkumallrit, E.A. Tennant, J.N. Bitar, eds. Bethel, Alaska: Lower Kuskokwim School District, 1981. 267 p.
- Tessmann G.* Die Bubi auf Fernando Poo. Hagen, Darmstadt: Folkwang, 1923. 240 S.
- Thomas N.W.* The religious ideas of the Arunta // Folk-Lore. 1905. Vol. 16. No. 4. P. 428–433.
- Thomas N.W.* Nigerian notes. Astronomy // Man. 1919. Vol. 19. No. 91–92. P. 179–183.
- Thompson J.E.S.* Historia y Religión de los Mayas. México: Siglo Veintiuno, 1977. 485 p.
- Thompson T., Egesdal S.M.* Salish Myths and Legends. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2008. 445 p.
- Ten Raa E.* The Moon as a symbol of life and fertility in Sandawe thought // Africa (London). 1969. Vol. 39. No. 1. P. 24–53.
- Toivonen Y.H.* Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen // Finnisch-Ugrische Forschungen. 1937. Bd. 24. H. 1–3. S. 87–126.
- Toivonen Y.H.* Suomen kielen etymologinen sanakirja. T. 1. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1955. 204 s.
- Toro Montalvo C.* Antología de Lambayeque (desde sus orígenes a nuestros días). Lima, 1989: Editorial «Imperio», 1989. 758 p.
- Toro Montalvo C.* Mitos y Leyendas del Peru. Tomo I. Costa. Lima: AFA Editores, 1990. 423 p.
- Townsend R.F., Sharp R.V.* Hero, Hawk, and Open Hand. American Indian Art of the Ancient Midwest and South. New Haven, London: Art Institute of Chicago in association with Yale University Press, 2004. 287 p.
- Tremearne A.J.N.* Hausa Superstitions and Customs. London: Bale, sons & Danielsson, 1913. 548 p.
- Turchin P.* Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators. Beresta Books, 2016. 274 p.
- Turney-High H.H.* Ethnography of the Kutenai. Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 1914. 202 p.

- Ullah I.* Weltanschauung of the Punjab villager // Baessler-Archiv. 1959. Bd. 7. S. 165–180.
- Uotila T.E.* Komi-Syrjänisch: Ober-Vyčegda-Dialekt, M. Žikins Texte. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 2006. 513 S.
- Urton G.* Orientation in Quechuan and Incaic astronomy // Ethnology. 1978. Vol. 17. No. 2. P. 157–167.
- Urton G.* At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology. Austin: University of Texas Press, 1981. 248 p.
- Vaiškūnas J.* Etnoastronomia litewska // Etnolingwistika. 1999. Vol. 11. S. 165–175.
- Valentini P.J.J.* 1899. Trique theogony // Journal of American Folklore. 1899. Vol. 12. No. 44. P. 38–42.
- Valriu C.* Contes et légendes d'Espagne. Paris: Flies France, 2015. 222 p.
- Vámbéri H.* Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen. Leipzig: Brockhaus, 1879. 275 S.
- Van den Berg M.* Contes et légendes de Flandre. Paris: Flies France, 2000. 221 p.
- Vanstone J.W.* E.W. Nelson's Notes on the Indians of the Yukon and Innoko Rivers, Alaska. Chicago: Field Museum of Natural History, 1978. 80 p.
- Vásquez Dávila M.A., Hipólito Hernández E.* La cosmovisión de los chontales de Tabasco: notas preliminares // América Indígena. 1994. Vol. 54. No. 1–2. P. 149–168.
- Vathanaprida S.* Thai Tales. Folktales of Thailand. Englewood, Colorado: Libraries Unlimited, 1994. 135 p.
- Vickers W.T.* Los Sionas y Secoyas. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1989. 374 p.
- Viking Age Star and Constellation Names. URL: https://www.google.ru/?gfe_rd=cr&ei=3NIVV9iRI5GAsAHurLDQDw#safe=off&q=viking+age+star+and+constellation+names (дата обращения: 10.04.2016).
- Valjavec M.* Narodne price, navade, stare vere // Slovenski glasnik. T. 10. Celovec: Natisnila Janes in Friderik Leon, 1867. S. 220–222.
- Villamañán A. de.* Cosmovisión y religiosidad de los Bari // Antropológica (Caracas). 1975. Vol. 42. P. 3–27.
- Villanes Cairo C.* Los Dioses Tutelares de los Wanka. Huancayo, Peru: San Fernando, 1978. 170 p.
- Villas Boas O., Villas Boas C.* Xingu: The Indians, their Myths. New York: Farrar a.o., 1973. 270 p.
- Vanoverbergh M.* Kankanay religion (Northern Luzon, Pilippines) // Anthropos. 1972. Vol. 67. No. 1–2. P. 72–128.
- Vinson J.* Le Folk-Lore du Pays Basque. Paris: Maisonneuve, 1883. 395 p.

- Voegelin C.F.* The Shawnee female deity. London: Oxford University Press; New Haven: Yale University Press, 1936. 21 p.
- Voegelin C.F.* Culture element distributions: XX. Northeast California // University of California Anthropological Records. 1952. Vol. 7. No. 2. P. 47–251.
- Volpati C.* Nomi romanzi del pianeta Venere // *Revue de dialectologie romane* (Hamburg). 1913. Vol. 5. P. 312–366.
- Volpati C.* Nomi romanzi degli astri Sirio, Orione, le Pleiadi e le Jadi // *Zeitschrift für romanische Philologie*. 1932. Vol. 52. P. 151–211.
- Volpati C.* Nomi romanzi delle Orse, Boote, Cigno e altre costellazioni // *Zeitschrift für romanische Philologie*. 1933a. Vol. 53. P. 449–507.
- Volpati C.* Nomi romanzi della Via Lattea // *Revue de linguistique romane*. 1933b. Vol. 9. P. 1–51.
- Voth H.R.* The Traditions of the Hopi Indians. Chicago. Field Columbian Museum, 1905. 319 p.
- Vroklage B.A.G.* Ethnographie der Belu un Zentral-Timor. Teil 2. Leiden: Brill, 1952. 228 S.
- Wagley C.* Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil. New York: Oxford University Press, 1977. 328 p.
- Wagley C., Galvão E.* The Tenetehara Indians of Brazil. New York: Columbia University Press, 1949. 200 p.
- Waisbard S.-R.* Les Indiens shamans de l'Ucayali et du Tamaya // *L'Ethnographie*. 1959. Vol. 53. P. 19–74.
- Walker B.N.O. (Hen-Toh).* Tales of the Bark Lodges. Jackson: University Press of Mississippi, 1995. 130 p.
- Walker D.E., Matthews D.N.* Nez Perce Coyote Tales. Norman: University of Oklahoma Press, 1994. 244 p.
- Wallis W.D.* Beliefs and tales of Canadian Dakota // *Journal of American Folklore*. 1923. Vol. 36. No. 139. P. 36–101.
- Wallis W.D., Wallis R.S.* The Micmac Indians of Eastern Canada. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955. 515 p.
- Wan X.* The Bronocice motif and the Chinese character nán, “South” // *Journal of Sino-Western communications*. 2011. Vol. 3. No. 1. P. 1–14.
- Wanke A.* Halahiwki. Zabawy Wielkanocne ludu ruskiego we wsi Gorzycach koło Sieniawy w powiecie Przemyskim // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Tom XIII. Kraków, 1889. S. 38–83.
- Warner B.* Traditional astronomical knowledge in Africa // *Astronomy Before the Telescope*, C. Walker, ed. London: British Museum Press, 1996. P. 304–317.

- Wassen H.* The frog in Indian mythology and imaginative world // *Anthropos*. 1934. Vol. 29. No. 5–6. P. 613–658.
- Waterman P.P.* A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987. 173 p.
- Wavrin R.* *le Marquis de.* Mœurs et Coutumes des Indiens Sauvages de l'Amérique du Sud. Paris: Payot, 1937. 656 p.
- Wavrin R.* *le Marquis de.* Mythologie, Rites et Sorcellerie des Indiens de l'Amazonie. Monaco: Édition du Rocher, 1979. 397 p.
- Weber D.J., Meier E.* Achkay. Mito vigente en el mundo quechua. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2008. 171 p.
- Weber D.J., Zambrano F.C., Villar T.C., Dávila M.B.* Rimaycuna. Quechua de Huanuco. Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 1998. 794 p.
- Weeks J.H.* Among the Primitive Bakongo. London: Seeley, Service & Co., 1914. 318 p.
- Weitlaner R.J.* El sol y la luna: 2. Versión Chinanteca // *Tlalocán*. 1952. Vol. 3. No. 2. P. 169–174.
- Weitlaner R.J.* Relatos, Mitos y Leyendas de la Chinantla. México: Instituto Nacional Indigenista, 1977. 256 p.
- Wells A.E.* Skies of Arnhem Land. London, Sidney, Melbourne: Angus & Robertson, 1965. 96 p.
- Weiss G.* Campa Cosmology // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1975. Vol. 52. No. 5. P. 217–588.
- Werner A.* Note on Bantu star-names // *Man*. 1912. Vol. 12. P. 193–196.
- Werner H.* Das Jugische (Sym-Ketische). Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 310 S.
- West M.L.* Indo-European Poetry and Myth. Oxford: Oxford University Press, 2007. 525 p.
- Westermann D.* Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: Hindrichs, 1921. 552 S.
- Wherry J.M.* Indian Masks and Myths of the West. New York: Bonanza Books, 1969. 273 p.
- Whittaker A., Warkentin V.* Chol Texts on the Supernatural. Norman: Summer Institute of Linguistics, 1965. 172 p.
- Wichmann Y.* Wotjakischer Wortschatz. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1987. 421 p.
- Wierzbicki D.* Meteorologia ludowa, czyli zdania i przysłowia ludu naszego służące do przepowiadania pogody // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. T. VI. Kraków, 1882. S. 159–200.
- Wilbert J.* Eschatology in a participatory universe: destinies of the soul among the Warao Indians of Venezuela // *Death and the Afterlife in Pre-*

- Columbian America, E.P. Benson, ed. Washington: Dumbarton Oaks, 1975. P. 163–189.
- Wilbert J.* To become a maker of canoes: an essay in Warao enculturation // Enculturation in Latin America, Johannes Wilbert, ed. Los Angeles: University of California Press, 1976. P. 303–358.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Mataco Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1982a. 507 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Toba Indians, Vol. 1. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1982b. 597 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Tehuelche Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1984. 266 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Mocoví Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1988. 391 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Sikuaní Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1992. 673 p.
- Wilhelm R.* Chinesische Volksmärchen. Übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm. Jena: Diederichs, 1921. 410 S.
- Williams C.A.S.* Chinese Symbolism and Art Motifs. Rutland (Vermont), Tokyo: Tuttle, 1974. 472 p.
- Williamson R.A.* Living the Sky. The Cosmos of the American Indian. Norman, London: University of Oklahoma Press, 1984. 366 p.
- Williamson R.W.* Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1933. 399 p.
- Wirth H.* Die Ura Linda Chronik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1933. 269 S.
- Wissler C., Duvall D.C.* Mythology of the Blackfoot Indians. New York: American Museum of Natural History, 1908. 163 p.
- Witzel M.* Sur le chemin du ciel // Bulletin des Etudes indiennes. 1984. Vol. 2. P. 213–279.
- Wolf W.* Der Mond in deutschen Volksglauben. Bühl (Baden): Konkordia, 1989. 91 S.
- Workman M.* Kwädäy Kwändür. Traditional Southern Tutchone Stories. Whitehorse, Yukon: Yukon Native Language Center, 2000. 128 p.
- Yamada H.* Religiös-mythologische Vorstellungen bei den austronesischen Völker Taiwans. Ein Beitrag zur Ethnologie Ost- und Südasiens. In-

- ugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludweg-Maximilians-Universität. München, 2002. 450 S.
- Zhang C., Hsiao-Chun H.* The Neolithic of Southern China — origin, development, and dispersal // *Asian Perspectives*. 2008. Vol. 47. No. 2. P. 299–329.
- Zimmer H.* *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Washington: Pantheon Books, 1946. 248 p.
- Zovko I.* Vjerovaña iz Herceg-Bosne. Od hrvatskog naroda čuo i napisao Ivan Zovko // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Svezak IV. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske akademije, 1898. S. 132–150.
- Zsigmond C.* Popular cosmology and beliefs about celestial bodies in the culture of the Hungarians from Romania // *Acta Ethnographica Hungarica*. 2003. Vol. 48. No. 3–4. P. 421–439.

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ И КУЛЬТУР

- Абхазы 116, 174, 208
Аварцы 170, 174,
Аделаида 32
Адыги 38, 116, 143, 208, 210
Аймара 34
Айну 23, 33, 62, 65, 159
Айова 166
Айсоры 208
Акаваи 23, 71, 76, 85
Акатеки 68
Аквапим 40
Акурийо 34
Алгонкины 34, 38, 57, 107, 109,
113, 118, 128, 133, 134, 141,
149, 150, 161, 163, 176, 226
Алеуты 71, 142
Алтайцы (южные) 27, 30, 53, 76,
92, 94, 99, 117, 119, 143, 175
Ами 32, 41
Амуэша 71
Ангами 32
Англичане 58, 119, 181, 199, 201,
202, 206
Андамандцы 48,
Андийцы 170
Аньяматана 23
Апаниекра 88
Апатани 60
Апачи западные 76, 93, 94, 130
Апинайе 88
Арабы 61, 119, 121, 123, 138, 143,
167, 188, 189, 195, 197, 198,
210
Араваки 71, 90
Арапахо 30, 59, 117, 179
Арауканы 34
Арекуна 39
Арикара 118, 123, 179
Арунта 32
Аси 33
Ассинибойн 29, 117, 118, 135
Атапаски 18, 39, 50, 87, 93, 118,
123, 124, 129–134, 139, 149,
150, 158, 165
Атауру 32
Атна 130
Атони 32, 53, 55, 57
Ацтеки 34, 70, 93, 94
Ацугеви 38, 59, 61
Ачех 46
Ачомави 38, 59, 63
Ашанинка 34
Ашанти 185
Багобо 53
Байга 46, 51, 67, 185, 191
Бакайри 85, 86, 90
Бали, балийцы 55, 71, 191
Балти 159
Балты 45, 79, 148, 152, 156, 170,
172
Бамбара 76, 81, 82, 185
Банаба 55, 158
Банар 185
Банга 53
Бантик 158
Банту 16, 37, 81, 220
Барасана 34
Бари 39, 46
Баски 114, 137, 182, 187, 199, 201,
202, 204, 205
Бауле 185
Бахали 57
Башкиры 65, 99, 138, 142, 143, 154,
174, 195
Беллакула 118, 162

- Белорусы 38, 68, 143, 181, 192,
195, 199, 202
- Бенгальцы 23, 53, 57, 65
- Берберы 167, 189, 197, 198
- Бирманцы 33, 41, 57, 62, 67
- Бодо 122
- Болгары 27, 37, 49, 55, 58, 68, 114,
116, 119, 138, 155, 170, 181,
192, 195, 196, 199, 204, 206,
208, 210
- Ботокудо 85, 86, 89, 90
- Бретонцы 35, 58, 181, 199, 202,
205
- Брибри 34
- Бру 53
- Буги 53
- Букавак 51
- Бунак 195
- Буриши 179
- Буряты 30, 53, 92, 94, 99, 117, 119,
136, 142, 143, 157, 179
- Бушмены 76, 94, 136
- Бхилы 38, 45, 142
- Бхумия 53, 67
- Ва 62
- Вавилоняне 83, 138
- Валапай 29
- Валлийцы 205
- Валлоны 119, 181, 202, 204
- Вана 53
- Ванчо 60
- Вапишана 34
- Ваппо 38
- Варрай 23, 34, 41, 60, 85, 90
- Васко 61, 76, 111, 113
- Ватут 41
- Ваура 34
- Ваханцы 54, 116, 150, 164, 197,
199
- Вашо 54
- Венгры 37, 119, 138, 147, 170, 175,
176, 181, 182, 196, 198, 202
- Вепсы 153, 168
- Виандот 126, 128, 129
- Вийот 34, 63, 64
- Вилела 39, 62, 86, 87
- Вилман 23
- Виннебаго 38, 141
- Винту 38, 57–59, 63
- Виладжури 32
- Вичита 30, 65, 76, 93, 117–119
- Водь 147, 153, 169, 175, 199
- Вьеты 32, 54, 62, 67
- Га 40
- Гавайи 55, 158
- Гагаузы 181, 182, 197, 199, 204,
208, 210
- Галисийцы 62
- Ганьсу 92
- Гараджери 32
- Гаро 185
- Гбунде 186
- Германцы 79
- Гезз 197
- Гилберта острова 55, 158
- Гого 37, 76, 81
- Голландцы 138, 192
- Госиюте 59
- Греки (современные) 27, 35, 55,
65, 71, 116, 167, 189, 192, 195,
204, 206, 208
- Гровантр 30, 38, 77, 93, 94, 117,
118
- Гуайкуру 86, 133
- Гуандун 52
- Гуанси 52
- Гуарани 62, 85, 88, 90
- Гуахиرو 39

- Гуджарати 53, 57
 Гуруны 38
 Гэлис 61, 63
 Дагуры 92, 99
 Даргинцы 170, 174
 Дарды 159, 175
 Дархаты 30, 67, 76, 117, 142, 143, 184
 Датчане 30, 116, 138, 181
 Делавары (ленапе) 29, 57, 76, 113
 Десана 34, 43
 Джакун 55
 Джо 47
 Джукун 185
 Диегеньо 46, 64, 76, 93, 94, 135, 179
 Диери 32
 Догоньы 185, 186
 Дравиды 57
 Древняя Греция 76
 Древняя Индия 76, 119
 Дунсяне 33
 Дусун 72
 Дюрбюты 67, 76, 92, 99

 Зуньи 131, 132
 Зярай 53, 55

 Ибибио 185
 Игбо 185
 Иглулик 46, 50, 76, 124
 Ила 68
 Ингуши 116, 174, 197
 Индоарии 83, 143
 Индоевропейцы 182, 184, 185
 Инуиты 39, 46, 74
 Инупиат 33, 46, 50, 76, 87, 98, 166
 Ираку 37
 Ирокезы 38, 57, 108, 109, 113, 126, 128

 Исландцы 181
 Испанцы 76, 79, 181, 189, 202, 204
 Исубу 139, 206
 Итальянцы 37, 76, 79, 116, 138, 175, 192, 193, 199, 201, 202, 204–206
 Ительмены 33, 48, 160
 Ишкашимцы 116, 197, 199

 Йеллоунайф 124, 126, 129, 130
 Йиркалла 32
 Йокуц 23
 Йоруба 76, 81, 185

 Кабардинцы 116, 119
 Кабекар 43
 Кадьякцы 50
 Казаки терские 197, 204
 Казахи 17, 27, 76, 92, 94, 99, 117, 119, 142, 143, 170, 195, 198, 202, 206, 209
 Кайова 30, 117, 118, 135
 Какчикели 46
 Калапало 34
 Калевала 76, 79
 Калинья 29, 71, 76, 86
 Калмыки 67, 92, 116, 136, 143, 174, 210
 Кальяуайя 34, 35
 Камасинцы 144
 Камаюра 86, 89
 Камиларои 23
 Канамари 71, 85
 Канканай 46
 Каннада 32
 Каража 39, 60
 Каракалпаки 117, 143
 Каранга 47, 76
 Карачаевцы 142, 143, 192, 204, 208

Карелы 79, 80, 147, 153
 Карены 60, 62
 Карибы островные 71
 Каринья 23, 71, 76, 85, 88
 Карихона 71
 Карок 38, 59
 Карьер 76, 118
 Касма 44
 Катамба 39, 109
 Каталонцы 83, 116, 181, 189, 199,
 202, 204–206
 Катламет 33
 Като 38, 63
 Качин 41, 60, 62
 Кашубы 83, 119, 148, 167, 181
 Каян 48, 50
 Квилеут 65, 145
 Квинолт 33, 59, 163
 Кекчи 34, 43
 Кёрдален 76
 Кеты 48, 53, 76, 97, 101, 103–105,
 139, 156
 Кечуа 18, 34
 Килива 76, 93
 Кипчаки 148
 Киргизы 27, 76, 92, 117, 119, 142,
 158, 159, 195, 198, 202
 Китайцы 32, 42, 55, 58, 62, 183
 Киче 34, 39, 43, 68, 141, 179
 Клакамас 61
 Кламат 33, 38, 59, 63
 Клемантан 48, 72
 Кликитат 33
 Койсаны 68, 82, 83, 93, 94, 220
 Кокопа 64, 77, 93, 179
 Команчи 29, 30, 117
 Коми 48, 83, 97, 98, 146, 154, 157,
 168
 Комо 47
 Комокс 59
 Конго 76, 81
 Конды 67
 Конибо 71
 Коньяк 60
 Копты 197
 Кора 64, 68
 Корейцы 33, 62, 117
 Корсиканцы 201
 Коряки 33, 53, 77, 143, 160, 168,
 170, 176
 Коса 47
 Кота 67
 Коулиц 59
 Кофан 29
 Коюкон 46, 124, 125, 129, 130
 Кпелле 76, 82
 Кри болотные 149, 163
 Кри степные 118, 141
 Крики 34, 39, 46, 61, 63, 71
 Кроу 29, 30, 59, 114, 117–119, 179
 Куапо 38, 119, 122, 166
 Кубу 55, 56, 62
 Куйкуро 85, 89
 Куки 46, 62
 Кумыки 27, 116, 119, 142, 143,
 170, 202, 208
 Куна 60–62, 70
 Купеньо 46, 77, 93, 94
 Кус 64, 76
 Кутенэ 142
 Кучин 46, 124, 125, 129, 130, 139,
 158, 165
 Кушиты 37
 Ххаси 60, 185
 Ххмеры 67, 185, 191
 Ххму 60
 Кэдо 30, 118, 122
 Кюрионцы 208
 Лакандоны 39, 68

Лаки 170, 174
 Лакхер 46, 62
 Латиняне 38, 119
 Латыши 148, 154
 Лаху 52, 55, 60, 62, 67
 Лезгины 80, 138, 170, 172, 174,
 197, 206
 Ленгуа 39, 62
 Ливы 146, 153, 169, 175, 181, 182,
 199, 205
 Лиллуэт 59, 77, 111
 Липан 93
 Лису 33, 52, 57, 62, 65, 150
 Литовцы 38, 83, 148, 154, 169,
 181, 204, 205
 Лода 55
 Локоно 71, 77, 85, 86, 88
 Луба 37, 40
 Луба-касаи 23, 76, 81
 Лужичане 58, 167, 199, 206
 Луизеньо 34, 38, 46, 64, 77, 93, 94,
 135, 179

 Майду 34, 38, 59, 61
 Майя 18, 39, 43, 46, 57, 70
 Майя Юкатана 62, 68
 Макасары 53
 Македонцы 27, 83, 116, 119, 155,
 181, 192, 196, 199, 204
 Макуши 34, 71
 Малайцы 48, 53, 55, 56, 62, 185
 Мальтийцы 116
 Мангайя 55
 Мандан 59, 179
 Манджак 185
 Мандинго 185
 Манжа 22, 23
 Мантра 53, 55, 56
 Маньчжуры 33, 62, 143, 144, 176
 Маори 32, 53, 54, 75, 150, 163, 164

 Мапун 41, 72, 75, 76
 Маратхи 46, 47, 53
 Марийцы 48, 76, 138, 146, 154,
 168, 170, 195
 Марикоба 64, 76, 93, 94
 Марковцы 99, 160
 Матако 34, 62, 76, 86
 Маттол 63
 Маунг 32
 Мафоре 23
 Мачигенга 34
 Меджпрат 41
 Медные эскимосы 65
 Меланезийцы 51, 222
 Меланезия 23, 35, 51, 55, 91, 164,
 218, 220, 223
 Меномини 38, 126, 128
 Ментавай 23, 48
 Мео 53, 55
 Мескалоро 93
 Микмак 38, 76, 107–109, 111, 113,
 141
 Микронезия, микронезийцы 32,
 53, 55, 158
 Миллингимби 32
 Минангкабау 41
 Минахаса 53, 55, 158
 Мири 23, 32
 Михе 68
 Мишари 195
 Мияко острова 160
 Модок 33, 38, 59, 63
 Мокови 43, 62, 76, 86, 87, 133
 Монголия Внутренняя 92
 Монголы (халха) 27, 30, 67, 76,
 92, 99, 119, 136, 142, 143, 157
 Монголы Ордоса 30, 67, 99, 117,
 142, 143
 Монтанье 38, 128
 Мордва 146, 154, 168, 170, 173,
 174, 195

- Мосетен 43
 Мохаве 9, 10, 64, 76, 93, 94
 Мохавки 76, 113
 Мочика 44, 66
 Мунда 32, 57, 78, 185, 190, 191
 Мундуруку 29
 Мура 34
 Мурле 139
 Мяо 33, 48, 52, 55, 59, 62, 136
- Навахо 23, 130–132, 141
 Нага 45, 62
 На-дене 33, 130, 133, 134
 Намбиквара 29, 46
 Нанайцы 33, 62, 65, 76, 97, 143,
 145, 159, 175
 Нанди 37
 Напо 34, 71, 76, 85, 86
 Нарриньери 32
 Наскапи 38, 128
 Натчез 29, 177
 Науа 68
 Науатль Веракруса 43
 Науру 158
 Нганасаны 48, 65, 76, 87, 136, 143,
 156, 164, 166, 168
 Негидальцы 23, 48, 50, 76, 97
 Негрито Лусона 53, 55, 56
 Немцы 37, 41, 47, 48, 58, 62, 83,
 119, 138, 152, 167, 175, 181,
 192, 199, 201, 202, 205
 Ненцы 48, 65, 76, 77, 87, 97–99,
 101, 136, 139, 143, 156, 164,
 166, 168
 Нетсилик 50, 87
 Ниас, ниасцы 23, 41
 Нилоты 139
 Нильцы 37
 Нисенан 38, 54
 Ногайцы 27, 35, 99, 116, 143, 149,
 174, 202
- Номлаки 38
 Норвежцы 181, 187
 Нунивак остров 50
 Нуристанцы (кафиры) 143
 Нутка 162
 Ньямвези 37
 Нэ персэ 59
- Оджибва 34, 38, 76, 96, 97, 118,
 126, 128, 135, 149, 163, 176
 Ойраты 30, 92, 117, 136, 157
 Оканагон 59
 Окинава 67, 71, 160
 Олётты 76
 Омаха 38, 118, 119, 122
 Онге 48
 Ордос 30, 67, 99, 117, 142, 143
 Орочи 76, 97, 145
 Осетины 35, 62, 116, 119, 142, 143,
 167, 197, 199, 202, 204
 Осэдж 23, 119, 122, 179
 Ото 166
 Отоми 46, 68
 Оттава 34
 Оямпи 85, 90
- Пайван 53
 Пайют северные 23, 38, 59, 64, 76,
 93, 141, 142
 Пайют южные 46, 76, 93, 94
 Палау 53
 Палаунг 67
 Палеоазиаты 124, 156, 160
 Панаре 23, 39
 Панджабцы 57
 Пассамакводди 38
 Пасхи острова 55
 Пауни 38, 83, 114, 122, 141
 Пашаи 175
 Пемон 39

Пенобскот 76, 97, 118
 Персы 83, 99, 116, 138, 197, 209
 Пилага 76, 86, 87, 133
 Питданджара 23
 Полинезия, полинезийцы 11, 32,
 53, 55, 158, 164
 Поляки 16, 37, 58, 83, 138, 167,
 181, 195, 199, 201, 203, 205,
 206
 Помо 38, 63, 70
 Понка 38, 118
 Пополука 68
 Португальцы 37, 71, 138, 181, 189
 Потауатоми 63, 135
 Пруссy 169
 Пуми 52, 53, 150
 Пуштуны 117
 Пуэбло 68, 131, 135, 179
 Пуяллуп 59
 Пуяллуп-нискуалми 77

 Рамкокаемкра 88
 Ренгма нага 32, 40
 Румыны 37, 62, 71, 114, 138, 155,
 181, 192, 195, 196, 199, 202,
 206
 Русские 17, 18, 36, 37, 41, 62, 68,
 98, 116, 143, 148, 155, 167, 168,
 170, 181, 187, 188, 192, 193,
 195, 198, 199, 200, 202, 204
 Рутульцы 76, 80, 208
 Рюкю острова 33, 160

 Саамы 71, 76, 80, 88, 143, 146,
 153, 167, 199
 Самоа 55
 Самодийцы 136, 148, 164, 166
 Сандаве 23
 Санпуаль 33, 59
 Санталы 46

 Санти 34, 122, 166
 Сапа 76, 81
 Сардинцы 116
 Сарси 30, 38, 76, 93, 94, 114,
 117–119
 Сахаптин 33
 Секоя 39, 62, 71, 76, 85, 86, 88
 Селькупы 37, 51, 53, 61, 76, 97,
 101, 103, 104, 105, 144, 156
 Сема нага 32, 40, 46
 Семанги 61, 67
 Семинолы 39, 61
 Сенека 57, 65, 76, 108, 111
 Сербы 30, 58, 62, 65, 138, 181,
 192, 196, 198, 204, 206, 208
 Сери 46, 50, 64, 77, 83, 85, 93
 Сету 146, 153
 Сикан 44
 Сикуани 43
 Сималур 175
 Синкион 63, 64
 Сиона 62, 71, 85, 86, 88
 Сиу 70, 109, 119, 122
 Сиуаи 51
 Сицилийцы 119
 Скагит 33
 Скандинавы 83, 152
 Славяне 45, 58, 79, 148, 156, 167,
 168, 193, 204, 205
 Словаки 138, 181, 201
 Словенцы 83, 138, 167, 181, 192,
 196, 198, 206
 Снохомиш 33, 76, 112
 Снускуалли 33
 Солоны 157
 Сомалийцы 47
 Сонге 76, 81
 Сора 62, 190
 Суму 62
 Сэлиши 33, 46, 50, 59, 70, 113

Табасаранцы 172, 173, 197
 Тагиш 50, 124, 125, 130
 Таджики 10, 37, 38, 116, 139, 175, 197
 Таи (черные и белые таи) 32
 Тай луэ 60, 185
 Тайвань 41, 53, 218
 Таити, таитяне 32, 53, 55
 Тайцы 51, 60, 67, 185, 191
 Такана 43
 Такелма 61
 Талтан 38, 97, 165
 Танайна 33, 130
 Танакрос 130
 Танана верхние 130, 165
 Таос 179
 Тапирале 39
 Тариана 34
 Татары астраханские 142, 143, 170
 Татары волжские 142, 143, 154, 167, 170, 195
 Татары крымские 116, 197, 206
 Татары сибирские (тобольские) 117, 143, 195
 Таулипан 29, 39
 Твана 59, 112
 Теда 68
 Текистлатеки 62
 Теленгиты 94, 175
 Телеуты 53, 76, 92, 94, 143
 Темне 22, 76, 81
 Темуан 56
 Тенетехара 43
 Тепеуа 68, 69
 Тернате 53
 Тетон 38, 57, 70, 117, 179
 Тетум 48, 53, 62, 65, 72
 Теуэльче 76, 87
 Тибет, тибетцы 23, 32, 41, 61, 76, 78, 83, 92, 99, 117, 129
 Тибето-бирманцы 33
 Тива 179
 Тиви 23
 Тигре 23, 116, 121, 139
 Тикуна 50
 Тилламук 59, 61
 Типаи 179
 Тлапанеки 34, 46, 68
 Тлинкиты 41, 76, 97, 124, 130, 162
 Тлинкиты внутренние 97
 Тоба 23, 62, 76, 86, 87, 133
 Тобело 55
 Тода 67, 209
 Толова 63
 Томпсон 38, 59, 64, 76, 111, 112, 162, 163
 Тонга 55
 Тораджа 23, 41, 53, 55, 62, 158, 185
 Тотонаки 43, 50, 68
 Тофалары 53, 54, 76, 92, 94, 117, 157
 Тохары 184, 185
 Трио 71
 Трумай 39
 Тсвана 47, 61, 76, 81
 Тсонга 206
 Туареги 22, 23, 76, 82, 139, 142, 186, 188
 Тувалу 55, 158
 Тувинцы 27, 76, 92, 94, 117, 136, 142, 143, 157
 Тунгусы 101, 103, 105, 139, 145, 157
 Тупари 41, 50
 Тупинамба 62, 85, 89
 Турки 27, 62, 71, 116, 189, 195, 197, 208
 Туркмены 10, 143, 148, 195, 209
 Тутело 109

- Тутчони 50, 124, 126, 149, 165
Тюрки 26, 27, 45, 76, 79, 92, 101,
117, 136, 139, 142, 148, 149,
158, 174
Тямы 53, 54, 65
- Уаве 68
Уанка 35, 57
Удмурты 138, 144, 154, 168, 170,
195
Удэгейцы 62, 65, 76, 97, 106, 114,
146, 159, 175
Узбеки 116, 143, 175, 197
Уйгуры 117, 143, 198
Уильта (ороки) 97, 106, 114, 145,
176
Украинцы 62, 68, 99, 116, 143,
170, 181, 187, 192, 193, 195,
197, 200, 202, 204
Ульчи 97, 145
Урубун 43
Урумы 143, 181, 182
- Филиппины 41, 53, 55, 218
Финно-угры 45, 79, 101, 168, 172
Финны 37, 79, 80, 83, 138, 143,
144, 146, 153, 168, 169, 175,
199
Фламандцы 116, 205
Флетхед 59
Фокс 34, 76, 113
Французы 37, 62, 76, 79, 119, 138,
181, 199, 201, 202, 204–206
Фригийцы 181
Фьоти 40, 47
- Хадрамаут 195, 197
Хайда 54, 150, 162, 164
Хакасы 27, 53, 76, 92, 99, 101, 103,
106, 117, 119, 139, 142, 143,
157, 164, 168
- Халакки 67
Халкомелем 76, 112
Хан 165
Ханты 48, 53, 76, 87, 97–99, 101,
103, 143, 146, 147, 156, 168
Хариа 191
Хауса 68, 76, 81, 185
Хейлцук 162
Хетты 181
Хикаке 46
Хикарилья 118
Хинди 78
Хойхой (готгентоты) 23, 76
Хока 64, 93
Хонас 68
Хопи 38, 179
Хорваты 138, 181, 196, 198, 206
Хупа 38, 59, 63
Хэа 165
- Цельгаль 68
Цимшиан 54, 162, 164
Цинхай 23, 32, 99, 129
- Чагатайцы 143
Чаттигархи 191
Чаяунта 39, 71
Челканцы 99
Чемеуэви 64, 76, 93, 94, 135
Черноногие 29, 30, 34, 117, 118,
179
Чехалис 59
Чехи 58, 119, 138, 167, 181, 199,
201, 205
Чеченцы 197
Чжецзян 52
Чилкотин 76, 97, 118
Чилула 38, 63
Чимане 43
Чинук 111

- Чипевайян 65, 165
 Чиригуано 46, 88, 90
 Чирикауа 54
 Чироки 39, 61, 76, 83, 109, 179
 Чокве 76, 81
 Чоль 62, 68
 Чонталь 57
 Чороте 86
 Чорти 43
 Чуань 33, 59
 Чуваша 41, 99, 138, 148, 154, 170, 174, 195
 Чугач 165
 Чукчи 22, 23, 33, 48, 70, 76, 98, 107, 129, 142, 143, 160, 170, 171, 174–176
 Чулымские тюрки 76, 97, 117
 Чумаш 30, 38, 135, 179
 Чух 68, 70
- Шаны 60, 67
 Шаста 38, 59, 63
 Шведы 30, 48, 62, 83, 181, 187, 199
 Шейены 30, 117–119, 179
 Шиллук 186
 Шипибо 71
 Широнголы 192
 Шони 57
 Шорцы 53, 76, 92, 94, 99, 157
 Шотландцы 181, 187, 192, 205
 Шошони 38, 42, 46, 63, 93, 135
 Шугнанцы 116, 121, 197
 Шумеры 138, 181, 183
 Шусвап 38, 76, 111, 112, 118, 162, 163
- Эве 185
 Эвенки амурские 48, 53, 76, 97, 149, 157
 Эвенки байкальские 48, 53, 76, 97, 101, 157
 Эвенки ербогаченские 99, 105, 139, 157
 Эвенки илимпийские 48, 53, 76, 97, 117, 157
 Эвенки сымские 48, 53, 76, 97, 99, 157
 Эвены 48, 76, 99, 106, 107, 114, 157
 Эдда 62, 80, 99, 153, 182
 Эмбера 34
 Эннителияква 32
 Энцы 97, 156, 164, 166, 168
 Эскимосы 18, 23, 33, 46, 50, 76, 88, 99, 124, 149, 150, 160, 165, 166
 Эскимосы азиатские 23, 99
 Эскимосы Баффиновой Земли 41, 76, 149
 Эскимосы Гренландии 76
 Эскимосы карибу 76
 Эскимосы острова Св. Лаврентия 46, 97
 Эскимосы полярные 76
 Эскимосы устья Маккензи 76
 Эстонцы 48, 62, 138, 143, 152, 154, 169, 175, 181, 182, 193, 199, 204
 Эяк 76, 130, 133
- Юалараи 23, 41
 Югуры 117
 Юкагиры 48, 70, 73, 99, 107, 145
 Юки 41
 Юньнань 32, 53, 150
 Юпик 39, 46, 50, 83, 97, 145, 146, 165
 Юракаре 64
 Юрок 38, 59, 63

Юте 38, 46, 77, 93, 135

Юто-ацтеки 93, 94

Ючи 41, 61

Ява, яванцы 32, 53, 55, 191

Явапай 76, 93, 131, 132, 179

Ягнобцы 175

Ягуа 39

Яки 54

Якима 33

Якуты 48, 53, 61, 76, 97, 99, 136,
139, 144, 156, 157, 166, 168,
176

Яна 59

Яо 52, 67

Японцы 33, 67, 120, 159, 176

YURI E. BEREZKIN. THE BIRTH OF THE STARRY SKY. IDEAS ABOUT THE NIGHT LUMINARIES IN HISTORICAL DYNAMICS

This book analyses the areal distribution of tales and images related to the night sky, i.e. stars, constellations and shadows on the moon. Assessments of the approximate time of the spread of particular images and narratives are based on the existence of similar cosmonymic ideas in cultures of the Indo-Pacific belt of Asia Siberia, and the New World, which were in contact with each other only during particular epochs. Besides some not very clear African-Australian links, which could be as old as the initial movement of modern man out of Africa, three major systems of transcontinental cosmonymic parallels are noticeable. The earliest system that can be reconstructed is shared by cultures of the Indo-Pacific Asia and the New World (primarily Central and South America). In particular, we can talk about interpretations of the Milky Way (“river”, “serpent”, and possibly “the path of the dead”) and of the dark spots on the lunar disc (“frog”, “rabbit”, and possibly others). Much more abundant parallels, including several versions of the “cosmic hunt” myth, unite Northern Eurasia with North America, more precisely with its northern and western parts. The Siberian motifs could hardly have reached the New World before the opening of the MacKenzie Corridor (ca. 13 000 cal. B.P.); some of them were probably only brought there in the Holocene. At the time of the Pleistocene/Holocene boundary, Siberia may have been the most important center in the world for the emergence of cosmonymic ideas. When it comes to the Indo-Pacific set of motifs, evidence suggests that it was formed not later than 17 000–20 000 cal. B.P. It is hardly possible to reconstruct the Northern Eurasian cosmonymy from the time of the Last Glacial Maximum or from even earlier times. After the spread of productive economy and new technologies, the European cosmonymy was fundamentally transformed and mostly reflects the realities of the Iron Age. The spread of world religions also left a deep trace here. The cosmonymic links between Europe and South and Southeast Asia are of special interest, the direction of borrowings being not always clear. The European cosmonymy is much richer than other regional sets of the corresponding motifs, which reflects the unique cultural diversity of the continent during millennia.

CONTENT

Introduction	7
Cosmonymy in the context of scientific research	7
On the history of cosmonymic studies.....	14
Cap. 1. From Out-of-Africa to the introduction of Siberian cosmonymy into the New World	20
Orion – the Pleiades – Big Dipper (African – Australian and other remote links)	20
The Milky Way	31
Falling stars, stars as a class of objects	46
Interpretation of the spots on the lunar disc.....	51
The sky canoe, jaw of an animal.....	70
Cap. 2. The cosmic hunt (African, European, South Asian and South American versions)	73
Cap. 3. Cosmonymy of Northern Eurasia and North America	91
Belt of Orion as three ungulate animals.....	91
Big Dipper as hunters and their game.....	96
Big Dipper as seven brothers	116
All sky constellation and a javelin that hit the tail of an animal	123
The water carrier in the Moon	150
The Pleiades: girls, the duck’s nest, the sieve.....	166
Constellation of the hand	177
Cap. 4. The Western Eurasian cosmonymy of the last millennia	180
Big Dipper: the sky wagon	180

The Pleiades: a hen with its chicks	185
Orion: reaping and haymaking.....	189
Orion: scale beam and yoke.....	194
The straw path.....	196
Other late nominations.....	201
Cap. 5. Cosmonymic imagery in comparison with the spread of other cosmological and etiological motifs.....	231
Analytical catalogue of folklore and mythology: its lay-out and objective.....	231
The world spread of mythological motifs related to particular themes.....	233
Conclusion	244
Bibliography	248
Index of ethnonyms and cultures	302

Научное издание

Березкин Юрий Евгеньевич

РОЖДЕНИЕ ЗВЕЗДНОГО НЕБА

**Представления о ночных светилах
в исторической динамике**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.В. Банкович
Корректор Е.З. Чикадзе
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 01.02.2017. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 18. Уч.-изд. л. 20.
Тираж 150 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в