

ма делила год на так называемые нумерованные месяцы внутри больших четырехмесячных сезонов; они маркировались знаком жертвенного сосуда с предшествующей нумерацией от одного до четырех.

Подобное измерение времени, как и тесная смысловая связь представлений о времени с жертвоприношением, было свойственно не только протоиндийской, но и наследующей ей индийской культуре: «Жертвоприношение <...> бытового календарь, регулятор жизни и труда, педагогический ресурс в семье, столь редкое разнообразие в ходе серой жизни, т.е. своего рода развлечение» [Снесарев 1981: 22].

Базовым циклом времени для каждой подсистемы протоиндийского календаря был год; иногда с ним отождествлялось время вообще. Он служил своеобразным эталоном при структурировании других временных единиц и организовывал всю систему календарно-хронологических представлений в единое целое. Благодаря этому устанавливалась многоуровневая система соответствий разных временных рядов, структурно объединенных семантикой составляющих ее частей. Год делился на более мелкие изоморфные циклы, вплоть до долей секунды. В то же время он служил базовой моделью для построения крупных хронологических циклов (5-летнего, 12-летнего и 60-летнего).

Таким образом, структура протоиндийского календаря была сформирована четырьмя подсистемами: 1) лунной, или охотничье-собираательской; 2) солнечной или земледельческой; 3) государственной, или гражданской и 4) жреческой, или ритуальной. Эти подсистемы существовали не изолированно, они сложным образом взаимодействовали и переплетались друг с другом.

Библиография

- Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. М., 1980.
Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972. Ч. II.
Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. М., 1981.
Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.Y. Report of the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1981.
Marshack A. Notation dans les gravures du Paleolitique superieur. Institut de Prehistoire. Memoirs, 1970.

Ю.Е. Березкин

ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ ДРЕВНЕЙ БЕРИНГИ И ВРЕМЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ

Работа выполнена при поддержке РФФИ (грант 07–06–00441а)

Данные популяционной генетики и физической антропологии показывают, что до своего проникновения в Новый Свет предки индейцев жили в пределах ныне затопленной морем берингийской суши, где оказались изолированы от азиатских популяций. Как долго продолжалась изоляция, вопрос спорный. Ге-

нетики часто меняют свои оценки, а решающее слово, которое принадлежит археологам, пока не произнесено. Однако то, что в конце плейстоцена территории на стыке Чукотки и Аляски по мере повышения уровня моря оказались затоплены, споров не вызывает. Ясно также, что отступать с этих территорий люди могли не только в Америку, но и на Чукотку. Еще Ф. Боас предполагал, что палеоазиаты потому так отличаются по культуре от своих сибирских соседей, что проникли на Чукотку с востока, а за ними тем же путем последовали эскимосы [Boas 1940: 337]. Произошло это после таяния ледников, а до ледникового максимума предки индейцев, эскимосов и палеоазиатов жили в Новом Свете к югу от ледника. В конечном счете предки всех обитателей Нового Света пришли из Азии, но было это в период, о котором мы ничего конкретно не знаем. Гипотеза американской прародины в отношении эскимосов давно опровергнута, а в отношении палеоазиатов всерьез и не обсуждалась. Родство палеоазиатских языков с некоторыми индейскими не исключено [С.Л. Николаев, личное сообщение 2008], но возможность его не исследована. Что, однако, не вызывает сомнений, так это связи палеоазиатов и индейцев в области фольклора и мифологии. Речь идет не только о соседней Аляске, культурный обмен которой с Чукоткой никогда не прерывался, а об отдаленных районах Южной Америки. Связи такого рода в обход всех или большинства индейцев и эскимосов Северной Америки объяснимы древним берингийским наследием.

Существует ряд южноамериканских и азиатских текстов, повествующих о встрече охотника с демоническим персонажем. Во всех них людоед последовательно требует от человека показать ему части и органы своего тела, а человек дает вместо них части тела и органы убитого животного. Начнем с южноамериканских вариантов.

Варрау (устье Ориноко). В четырех известных версиях эпизод включен в серию приключений охотника или шамана, оказавшегося в лесу и встречающего разного рода духов и демонов [García 1993, № 93: 299–302; Wilbert 1970, № 185, 187, 204: 415–417, 424–430, 471]. Все эпизоды не специфичны для варрау, но в разных сочетаниях известны и другим индейцам Гвианы и Амазонии. Заночевавший в лесу человек разбужден появлением лесного духа, который требует, чтобы тот показывал различные части своего тела. Человек сует ему части тела убитой им или убитой кем-то другим, но подобранной им обезьяны. Дух верит, что перед ним не человек, а скорее чудовище, и отказывается от намерения немедленно его съесть. Человек спасается. Согласно одной из версий, дух, не имеющий анального отверстия, спрашивает охотника, что за звук тот издал. Он просит проткнуть ему анус, и в результате операции дух погибает.

Каринья/калинья (карибы Гайаны и Суринама). Опубликовано около десяти текстов [Gillin 1936, № 8: 198–199; Magaña 1987, № 6, 7, 58: 236, 247; 1988, № 87, 92, 93, 95: 172–173, 178–180]. Охотник ночует в дупле. Подошедший лесной дух требует от него показать свою голову. Вместо этого человек выставляет голову убитого им животного — обезьяны или пекари. Дальше он просит, чтобы дух просунул сквозь ветки шалаша голову или руку либо передал ему части своего тела. Человек либо убивает духа, либо тот сам вырезает у себя свои органы и умирает.

Трио (карибы Французской Гвианы). Согласно двум сходным текстам [Koelewijn, Riviere 1987, № 40: 139–141; Magaña 1987, № 47: 140], охотник но-

чует в дупле или под корнями большого дерева. Подошедший лесной дух требует дать ему его печень, но человек дает духу печень (и другие части тела) убитой обезьяны, а затем тяжело ранит его отравленной стрелой и убегает.

Апараи (карибы Французской Гвианы) [Rauschert 1967, № 15: 189–190]. Охотник убивает обезьяну, ночует в шалаше. Лесной дух хочет его съесть, требует отдать части его тела. Человек дает ему части тела обезьяны. Передав голову, просит в ответ голову духа, тот ее себе отрезает и умирает. Когда человек возвращается на это место и стучит по валяющемуся на земле черепу, дух оживает, дает человеку свою дочь в жены, и тот возвращается к людям.

Оямпи (тупи бразильской Гвианы, штат Амапа) [Grenand 1982, № 67: 393–394]. Текст похож на вариант апараи, но дух умирает, отрезав себе не голову, а печень, и оживает, когда человек берет его челюсть. В качестве награды он дает охотнику волшебную стрелу.

Агуаруна (хиваро северного Перу, департамент Амасонас) [Chumar Lucía, García-Rendueles 1979, № 77: 637–639]. Охотник ночует под корнями дерева. Лесной дух требует, чтобы тот последовательно передавал ему голову, ногу, другие части тела. Охотник дает части тел убитых обезьян. Дух слышит, как охотник пускает ветры, и хочет, чтобы тот проколол ему анус. От этого дух умирает, но оживает, когда вернувшийся охотник трогает его зубы. В конце концов охотник убивает духа.

Урарина (кауапана северо-востока Перу) [Dean 1995: 304–305]. Вариант близок к записанному у оямпи. Охотник ночует под корнями дерева, лесной дух просит дать ему его печень, затем ногу. Человек дает печень и ногу обезьяны и просит, чтобы теперь дух вырезал у себя печень и отдал ему. Дух вспарывает себе живот, умирает. Утром охотник пытается выбить мертвому зубы, дух вскакивает живым и в благодарность, что его разбудили, дает человеку волшебную стрелу.

Метисы колумбийской Амазонии с вероятным субстратом тукуна [Rodríguez de Montes 1981, № 8F: 105–107]. Вариант близок предыдущему. Охотник ночует под корнями дерева, приходит Хозяйка Леса. Он дает ей ногу, затем сердце убитой обезьяны, требует в ответ ее сердце. Та вырезает его себе, умирает. Охотник возвращается через полмесяца, пытается взять зуб, Хозяйка Леса оживает, благодарит, что человек ее разбудил.

Верхняя и Средняя Амазонка, Риу-Бранку. Три текста записаны на лингва жерал — колониальном койнэ, основанном на языке тупинамба [Barbosa Rodrigues 1890: 32–34, 38; Teschauer 1906: 28]. Все варианты сходны друг с другом и с характерным для оямпи.

Мундуруку (тупи южной Амазонии, бассейн Журуэны). Согласно двум сходным текстам [Krusе 1949, № 33: 642–644; Murphy 1958, № 29: 98], охотник оказывается далеко в лесу, убивает обезьяну, ночует в дупле. Дупло оказывается логовом ягуара. Тот требует, чтобы человек давал ему одну за другой части своего тела. Человек дает конечности и печень обезьяны, оставляет свои экземпляры отвечать за себя, лезет на дерево, ягуар пожирает оставленное. После серии приключений человек приходит домой.

Шипая (тупи южной Амазонии, бассейн Шингу) [Nimuendaju 1920: 1037–1038]. Охотник заночевал в лесу в шалаше. Лесной дух стал просить у него части его тела, тот давал части тела убитой обезьяны, затем бросился бежать, под-

ставил духу ножку, тот упал, не мог встать, так как у него не сгибались колени. Вернувшись с людьми, человек увидел на этом месте труп оленя. Те, кто поели этой оленины, страдали от поноса. Такой же миф К. Нимуэндажу слышал от тембе — тупиязычных индейцев востока штата Пара.

Большинство перечисленных версий относится к народам семьи тупи и гвианским карибам. Четкой привязки к определенным языковым семьям мотив вместе с тем не имеет, что типично для древних элементов мифологии. Основная зона его распространения — территории к востоку от Анд и к северу от Амазонки, где мотив известен не только тупи и карибам, но и варрау, агуаруна и ураина. Он зафиксирован и среди некоторых тупи к югу от Амазонки (шипая и мундуруку), но отсутствует у родственных тупи гуарани, равно как и у карибов верховьев Шингу.

Теперь о вариантах, записанных со слов чукчей и эскимосов. Поскольку азиатские эскимосы были в значительной мере ассимилированы чукчами, в чукотском фольклоре содержится много мотивов, имеющих, скорее всего, эскимосское происхождение. В данном случае ситуация обратная — азиатские эскимосы, видимо, заимствовали мотив от чукчей. Предполагать это заставляет отсутствие данного мотива у эскимосов Аляски, при том что устная традиция аляскинских эскимосов изучена хорошо, а в случае с инуупиак северной Аляски превосходно. Сюжетно близкий эпизод в мифах инуупиак есть, но там охотник просто бросает демону мясо животного, об обмене органами речь не идет.

Чукчи. Опубликовано три текста [Bogoras 1928, № 8: 330–332; Козлов 1956: 39–44; Меновщиков 1974, № 84: 296–297]. После того, как десять (или одиннадцать, шесть) братьев пропадают, их престарелая мать рождает еще одного сына. Юноша вырастает, отправляется на поиски братьев и встречается с демоническими существами. Серия приключений начинается с того, как герой убивает нерпу. Приходит великан, людоед или волк, требует у героя отдать ему свои печень, почки, глаза, кишки, сердце. Тот каждый раз дает нерпичьи потроха, притворяется умирающим. Волк или людоед уходит, герой ранит его копьем, ножом и т.п. В варианте Меновщикова людоед предлагает охотнику, чтобы они съели печень друг друга, сует руку под дождевик юноши, но вытаскивает оттуда нерпичью печень. Юноша же вспарывает грудь людоеда, и тот умирает.

Азиатские эскимосы. Опубликовано три текста из Чаплино [Меновщиков 1985, № 75: 166–168; Рубцова 1954, № 5: 86–92] и Наукана [Меновщиков 1985, № 91: 210–213]. Четверо братьев уходят и пропадают. Рождается пятый, он вырастает и уплывает в каяке по следам братьев. Юноша встречает великана-людоеда, который предлагает ему вырезать друг у друга печень либо последовательно передавать друг другу части своего тела. Когда человек передает ему печень и другие органы убитой им нерпы, великан верит, что органы человеческие, разрешает охотнику резать себя. В одном случае раненый великан скрывается под землей, но юноша находит и добывает его.

Вне Чукотки и востока Южной Америки описанный мотив полных аналогий не находит. Есть лишь редкие тексты, в которых герой отдает людоеду части тела убитого животного или какие-то предметы под видом частей собственного тела, но в них людоед в ответ не предлагает герою резать себя. У удэгейцев охотник обещает сперва бросить в пасть людоеду свою нижнюю половину, но бросает половину убитого лося. Затем обещает бросить верхнюю половину,

бросает голову лося с рогами, рога пропарывают людоеду живот [Loratin 1933, № 2: 241–246]. В кхмерском варианте [Горгониев 1973: 78–88] слепой ночует в доме людоеда, пришедший хозяин велит последовательно показать ему его печень, сердце и волосы. Слепой бросает ему корзину, черепаху, веревки, людоед в ужасе убегает. Учитывая обилие на Дальнем Востоке фольклорно-мифологических параллелей индейским текстам, эти варианты могут иметь отдаленное отношение к рассмотренным выше, но сходство чукотских текстов с южноамериканскими гораздо полнее.

На северо-востоке Азии и на востоке Южной Америки повествования о встречах героя с разного рода демоническими существами содержат и другие мотивы, которые если и встречаются у североамериканских индейцев, то редко и преимущественно на северо-западе континента. Таков мотив ловушки, в которую демон ловит людей и в которую попадает герой. Этот мотив представлен у саамов, далее через всю Сибирь (ненцы, ханты, северные и южные селькупы, кеты, нганасаны, долганы, якуты, различные группы эвенков, эвены, нанайцы, орочи, нивхи, чукчи, коряки, юкагиры, азиатские эскимосы), затем на Аляске и в прилегающих областях (инуиты Берингова пролива и северной Аляски, танана, чипевайян, ияк, хайда) и далее в Южной Америке восточнее Анд (коги, юпа, сикунани, макиритаре, варрау, таулипан, каринья Гайяны, вапишана, оямпи, майхуна, карихона, юкуна, летуама, кабияри, уитото, тукуна, мундуруку, шипая, журуна, шипибо, кашинауа, эсеэха, рикбакца, пареси). На основной территории Северной Америки есть лишь один случай — билокси Алабамы.

Подобное распределение мотивов не указывает на близость современных чукчей карибам или тупи. Оно лишь означает, что в то время, когда предки южноамериканских индейцев еще жили в Берингии, повествования о встрече героя с людоедом или о ловушке, в которую людоед ловит героя, там уже были известны и включали соответствующие эпизоды. После затопления Берингии часть людей, рассказывавших подобные тексты, осталась поблизости на Чукотке, другие ушли далеко в Южную Америку. Смысл ареальных исследований состоит не столько в прослеживании древних миграций (это задача специалистов, занимающихся археологией, физической антропологией и генетикой), сколько в определении *terminus ante quem* возникновения фольклорно-мифологических мотивов и образов и реконструкции их древних региональных комплексов. Никаких других способов определить возраст мотивов нет.

Библиография

- Горгониев Ю.* Похождения хитроумного Алеу и другие сказки Камбоджи. М., 1973.
Козлов Н.В. Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956.
Меновицков Г.А. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
Меновицков Г.А. Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии. М., 1985.
Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов. М.; Л., 1954. Ч. 1.
Barbosa Rodrigues J. Poranduba Amazonense. Rio de Janeiro, 1890.
Bogoras W. Chuckchee tales // J. of American Folklore. 1928. Vol. 41. P. 297–452.
Boas F. Race, Language, and Culture. Chicago, L., 1940.

- Chumap Lucía A., García-Rendueles M.A.* Duik múun. Universo Mítico de los Aguaruna. Lima, 1979.
- Dean B.C.* Chanting Rivers, Fiery Tongues: Exchange, Value and Desire among the Urarina of Peruvian Amazonia / A thesis presented to the Department of Anthropology. Cambridge, Mass., 1995.
- García A.* Guaraunos. Quito, 1993.
- Gillin J.* The Barama River Caribs of British Guiana. Cambridge, Mass., 1936.
- Grenand F.* Et l'Homme Devint Jaguar. L'Univers Imaginaire et Quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane. Paris, 1982.
- Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht, Providence, 1987.
- Kruse A.* Erzählungen der Tapajos-Mundurukú // *Anthropos*. 1949. Bd. 41–49. S. 614–656.
- Lopatin I.A.* Tales from the Amur Valley // *J. of American Folklore*. 1933. Vol. 46. P. 201–256.
- Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam, 1987.
- Magaña E.* Orion y la Mujer Pléyades. Amsterdam, 1988.
- Murphy R.F.* Mundurucú Religion. Berkeley, 1958.
- Nimuendaju C.* Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferungen der Šipáia-Indianer // *Anthropos*. 1920. Bd. 14–15. S. 1002–1099.
- Rauschert M. von.* Materialien zur geistigen Kultur der ostkaraibischen Indianerstämme // *Anthropos*. 1967. Bd. 62. S. 165–206.
- Rodriguez de Montes M.L.* Muestra de Literatura Oral en Leticia, Amazonas. Bogotá, 1981.
- Teschauer C.* Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien // *Anthropos*. 1906. Bd. 1. S. 24–34.
- Wilbert J.* Folk Literature of the Warao Indians. Los Angeles, 1970.

Я.В. Васильков

УЧЕНИЕ О ВРЕМЕНИ КАК СУДЬБЕ В ИНДИЙСКОМ ЭПОСЕ

Традиционное индийское учение о Времени (*kāla*) как судьбе в дальней перспективе возводимо к общиндоевропейской эпохе, для которой, сопоставляя данные различных индоевропейских традиций, можно реконструировать трехуровневую систему представлений о судьбе: верховным фактором является *круговорот времени* (Солнца, Года и т.д.), на среднем уровне проводником его установлений является *божество*, которое и устанавливает человеческому существу при рождении его *долю*, понимаемую обычно синкретически: в благом варианте — как хорошее рождение, знатность, удача, богатство, счастье в семейной жизни и пр.

Сходную концепцию можно восстановить и для архаической культуры индоариев, на основе которой выросло мировоззрение древнейшего памятника индийской словесности — Ригведы. Здесь судьбы мира и людей определяет на высшем уровне движение Колеса Риты. Существительное *ṛta* образовано от глагола *ṛ-* «двигаться», но имеется в виду именно круговое, циклическое движение, круговорот. Известный традиционный комментатор «Ригведы» Саяна в глоссе трактует *ṛta* как *kāla* — «циклическое время». Заметим, что само слово *kāla* восходит к индоевропейскому глаголу со значением кругового движения и родственно славянскому *коло*.