

О ЕВРАЗИЙСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ПЕРУАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В 1573 г. в Куско у дверей дома был оставлен младенец. Приемные родители дали ему имя Франсиско де Авила. Он стал священником и получил назначение в район селения Уарочири в горах к востоку от Лимы, где расположены верховья реки Лурин. Близ устья Лурин до прихода испанцев находился знаменитый храм Пачакамак. Где-то между 1598 и 1608 гг. по поручению Авилы была составлена рукопись на языке кечуа, которая хранится сейчас в Мадридской национальной библиотеке и известна как «рукопись из Уарочири».

Для региона Центральных Анд это единственный достаточно длинный текст, автор которого наверняка был индейцем по языку и культуре. Богатством сведений о религии и фольклоре доиспанского и раннеколониального Перу рукопись из Уарочири превосходит любые другие свидетельства подобного рода. В 1939 г. она была переведена на немецкий [Trimborn 1939], а затем и на многие другие европейские языки.

Неизвестный редактор рукописи подверг ее обработке, пытаясь соединить отдельные тематические фрагменты в единое целое, а автор, по понятным причинам, стремился показать, что сам он почитателем идолов не является. На фабулу изложенных повествований эти обстоятельства, однако, вряд ли могли повлиять. Рукопись из Уарочири отражает проблематику доиспанского времени, а именно противостояние двух этнических групп, одна из которых была связана с побережьем, а другая — с горными районами, причем автор принадлежал ко второй.

В тексте встречаются слова и имена, которые не этимологизируются ни на кечуа, ни на родственном аймара языке хаки, до недавних пор сохранявшемся в горных районах близ Лимы. Это указывает на принадлежность некоторых элементов текста к эпохе, предшествовавшей не только испанскому завоеванию, но и формированию той этнической карты, которая существовала в Перу в XVI в. [Salomon, Urioste 1991: 30–31].

С текстом, составленным в Уарочири, я впервые познакомился в 1968 г. Разбираясь с помощью своего ограниченного немецкого в родственных отношениях индейских мифологических персонажей и гео-

графии верховьев Лурин, я в то время не задумывался о том, что рукопись из Уарочири была составлена не в 1532 г., а через целых три поколения после завоевания Перу испанцами.

Прошло почти полвека, но проблема возможного влияния европейского фольклора на фольклор перуанских индейцев все еще остается слабо исследованной. Мотивы и сюжеты мирового фольклора обычно рассматриваются как существующие в некотором особом пространстве, которое с пространством реальной истории напрямую не связано. Между тем любой элемент культуры не возникает из ничего, но появляется при определенных обстоятельствах на конкретной территории и в конкретную эпоху. Многократное возникновение одинаковых элементов фольклора нельзя исключать. Однако чтобы сделать выбор в пользу независимого возникновения или заимствования, порой необходимо привлечь к рассмотрению данные со всего мира. Наш каталог фольклорно-мифологических мотивов, содержащий сейчас резюме почти 50 тыс. текстов (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>), именно для этого и был создан.

В рукописи из Уарочири с горцами связаны местное божество и первопредок Париакака (Paria Saca), отождествляемый со снежной вершиной, и его сын Уатиакури (Huatya Curi). В главе 5 [Salomon, Urioste 1991: 54–57] рассказывается о конфликте между Уатиакури и неким персонажем по имени Тамтаньямка (Tamta Ñamca). Последний пытается доказать, что он *dios*. Это одно из немногих использованных автором рукописи испанских слов, которое в данном случае значит не «Бог», а скорее *huasa*. «Уака» на языке кечуа — это мифологические первопредки, а также любые персонажи или объекты, наделенные сверхъестественными свойствами — приблизительно то же, что японское «ками». Несмотря на претензию на божественную сущность, Тамтаньямка заболевает, и никто не может определить причину болезни. Странствуя в образе бедняка и заснув у тропы, Уатиакури сквозь сон слышит, как два встретившихся на тропе лиса обмениваются новостями. Лис, идущий в сторону моря, рассказывает, что жена Тамтаньямки изменяет ему. Она уронила кукурузное зернышко себе в гениталии, а затем подобрала и дала съесть мужу. Из-за этого в кровле дома завелись две змеи, а под зернотеркой стала жить двуглавая жаба, которые потихоньку пожирают Тамтаньямку. В ответ лис, идущий в сторону гор, рассказывает историю о другой женщине. Этот рассказ автор рукописи, к сожалению, не пересказывает.

Подслушав, что говорили лисы, Уатиакури приходит к Тамтаньямке. После обещания отдать ему младшую дочь он разбирает кровлю

дома, убивает змей и изгоняет жабу. Знатный человек, женатый на старшей дочери Тамтаньямки, недоволен тем, что породнился с нищим, и решает его опозорить, вызвав Уатиакури на соревнование. Тот каждый раз обращается за советом к своему отцу Париакаке и выигрывает.

Сначала Уатиакури превращается в дохлого гуанако. Лис и его жена скунсиха собираются отведать падаль, кладут на землю бубен и сосудик с кукурузным пивом, но Уатиакури снова становится человеком и завладевает волшебными предметами. Когда соперник выходит танцевать в сопровождении своих двухсот жен, Уатиакури выходит с одной женой, но от ударов в его бубен сама земля начинает дрожать. Уатиакури без труда выпивает чудовищное количество предложенного ему пива, а собравшиеся пьянеют до потери сознания, отведав пива из сосудика Уатиакури.

Люди соперника облачаются в роскошные одеяния, но Уатиакури ослепляет их полученной от Париакаки «снежной одеждой». Когда он надевает шкуру рыжей пумы, на небе появляется радуга. Люди соперника не закончили за день строительство дома, а для Уатиакури дом за ночь построили птицы и животные. В завершение всего Уатиакури превратил соперника и его жену в оленей.

Мотивы трудных задач тестя или соперника или же приманивания животных-падальщиков с целью наказать их, добиться услуги или подарка распространены и в Старом, и в Новом Свете. Но вот мотив подслушанного разговора животных или духов, из которого герой узнает об определенных возможностях, опасностях, зарытых сокровищах и т.п., в фольклоре аборигенов Америки отсутствует. Точнее те редкие тексты, в которых он есть, вне всяких сомнений, заимствованы от европейцев. Примером могут служить повествования индейцев Мексики, записанные в середине XX в.

Согласно тексту науа из Матлапы (штат Сан-Луис-Потоси), старший из двух братьев пришел на поле играть на гитаре, но заснул и увидел во сне, как он безуспешно пытается поймать семицветного коня. Пока он спал, гитару взял младший брат, а утром поймал коня. Братья отправились в дальний путь, и старший согласился поделиться с младшим едой, лишь получив разрешение ослепить его. Ослепший забрался на дерево, но прозрел, приложив листья к своим глазницам. Подслушав разговор устроившихся под деревом чертей, он узнал, как вылечить женщину и как добыть воду и огонь для жителей селения. Юноша извлек из-под ложа женщины лягушку, сосавшую ее кровь, добыл воду из камня, огонь – из сухого дерева. Затем он вернулся к своему семицветному коню [Croft 1957: 318–320].

В тексте михе Оахаки охотник прячется на дереве над водоемом. Из разговора ягуарихи со своим сыном он узнает, где именно в безводном селении надо вырыть колодец. В другом селении следует убрать жабу, сидящую под ложем в определенном доме, тогда люди перестанут болеть. Охотник приходит в эти селения, решает проблемы и богатеет. Его друг пытается разбогатеть тем же способом, но ягуариха отказывается говорить с сыном, т.к. знает, что их подслушивают [Hoogshagen 1966: 315–316].

В Старом Свете мотив подслушанного разговора животных или духов (L37В в нашем каталоге) распространен в пределах Европы, Передней, Средней, Центральной, Восточной и в меньшей степени Южной Азии, но совершенно отсутствует не только в Новом Свете, но и в Сибири, кроме ее южных районов, а также в Австралии и Океании. Он редок в Юго-Восточной Азии и в Африке южнее Сахары. Подобный ареал, в основном ограниченный зоной цивилизаций Нуклеарной Евразии, свидетельствует о недавнем (немногие тысячелетия) распространении мотива. Никаких оснований предполагать его проникновение в Новый Свет с палеоиндейцами нет.

В фольклоре Евразии мотив ослепления героя попутчиком часто сцеплен с мотивом подслушанного разговора животных [Uther 2004, сюжет 613], но для фольклора аборигенов Америки мотив «глаза в обмен на еду» не характерен. Типично евразийскими являются мотив спрятавшейся в доме жабы или лягушки как причины болезни, а также набор задач, которые решает герой – исцеление заболевшего и добывание воды в безводном селении.

Объясняя появление в рукописи из Уарочири мотива подслушанного разговора животных, мы должны сделать выбор между его независимым возникновением и заимствованием от испанцев. Учитывая полное отсутствие в фольклоре аборигенов Южной Америки чего-то похожего и параллели с текстами мексиканских индейцев, в которых наличие испанских заимствований сомнений не вызывает, вероятность независимого появления «подслушанного разговора» в фольклоре индейцев района Уарочири крайне мала.

В силу уникальности рукописи из Уарочири трудно судить, насколько интенсивно шел процесс взаимодействия европейского фольклора с индейским в первые десятилетия после установления испанского владычества в Центральных Андах. Но саму возможность такого взаимодействия нет никаких оснований исключать.

Более сложная проблема – фольклорные параллели между Перу и Восточной Азией.

В 1925 г. в районе городка Канта был записан текст, знакомый с тех пор любому специалисту по фольклору индейцев [Villar Córdova 1933: 162–165]. Канта, центр провинции департамента Лима, находится в верховьях реки Чильон, которая, как и Лурин, стекает с континентального водораздела к Тихому океану. Между Уарочири и Канта такое же расстояние, как от обоих районов до моря — примерно 80 км по прямой. К приходу испанцев оба района были близки по культуре и заселены горцами, противопоставлявшими себя жителям побережья. Пачакамак, упомянутый в тексте из Канта, — это бог-создатель, с которым был связан уже упоминавшийся храм. Пачамама («госпожа земли, мира» на кечуа) – персонаж, до сих пор популярный в фольклоре и верованиях кечуа и аймара, но в ранних источниках отсутствующий.

У Пачакамака и Пачамамы родились близнецы Вилька (Willka), мальчик и девочка. Пачакамак утонул в море, Пачамама пошла с детьми через горы, попала в пещеру Вакона (Wa-Kon). Отослав детей принести воды в дырявом сосуде, Вакон попытался овладеть Пачамамой, а затем съел ее. Когда он пустился в погоню за близнецами, мать скунсов их приютила, а Вакон упал со скалы и разбился. Близнецы пошли в поле копать картофель, с неба спустился канат, близнецы поднялись по нему к своему отцу Пачакамаку, мальчик стал солнцем, девочка — луной. Пачамама воплотилась в горном массиве, Пачакамак дал ей власть над плодородием.

Начиная с 1930-х годов сходные тексты были записаны в горных районах северного Перу [Arguedas, Izquierdo Rios 1947: 130–134; Howard-Malverde 1986; 1989; Mejía Xesspe 1952: 237–242; Ortiz Rescaniere 1973: 185–186; Weber, Meier 2008: 117–140]. Правда, антагонистом в них является не Вакон, а демоническая женщина по имени Ачикее, Ачкай и др. В большинстве версий она ночью съедает младшего брата девочки. Сама девочка убегает, скунс и другие животные ей помогают, она поднимается на небо по спущенной сверху веревке. Ачикее лезет по гнилой веревке, которую обрывают крыса или попугай, а упав, нередко превращается в колючие заросли. Девочка становится луной, Вечерней звездой либо просто остается на небе. Иногда девочка поднимается на небо вместе с собакой, возникшей из костей ее брата, причем в одном тексте брат-собака превращается в Плеяды или в Утреннюю звезду.

В отличие от текста из Канта, записи из горных районов обнаруживают влияние как европейской волшебной сказки, так и католицизма. Но и наличие в них местной основы не вызывает сомнений. В частности, имена Вакон и Ачикее хотя фонетически и различны, но оба вос-

ходят к словам, обозначающим первопредков, которые ассоциируются с представителями враждебного этноса и демонами [Barraza Lescono 2009]. Известно, что в 1662 г. в граничащей с Канта провинции Кахатамбо маски *Wakon*, имевшие лица сзади и спереди, надевали участники ритуальных танцев. Наличие второго лица на затылке — особенность демонических существ в представлениях многих индейцев северо-западной Амазонии и Эквадора.

Эта особенность свойственна и людоедке по имени Чифича, или Чипича, которая в горном Эквадоре соответствует перуанской Ачикее. Однако в вариантах из горного Эквадора дети не спасаются от людоедки на небе, а сжигают ее, поэтому эти тексты больше напоминают «Ганса и Гретель», нежели перуанский вариант из Канта [Jara 1987: 78–81; Gutiérrez Estevez 1985; Hartmann 1984; Howard-Malverde 1984; Parsons 1945].

Мотив приключений детей, заканчивающихся их превращением в солнце и луну, в Новом Свете представлен в нескольких ареалах, в частности у элишей и других индейцев юга Британской Колумбии, Вашингтона и Орегона, в Амазонии и в Мезоамерике. В Старом Свете основанные на данном мотиве повествования типичны для Восточной Азии. Их древнее азиатское происхождение и перенос в Новый Свет группами ранних мигрантов вполне вероятны. Но проблема в другом: тексты из Китая, Кореи, Японии и северной Бирмы обнаруживают более точные и детальные совпадения с перуанскими, нежели тексты мексиканских и амазонских индейцев [Eberhard 1937: 19–23; Ikeda 1971, № 333A: 91–92].

Приведу два примера.

Корейцы. Женщина возвращается в сумерках, неся детям лепешки. Тигр съедает ее, надевает ее одежду, говорит, что руки огрубели от работы, просит детей отворить дверь, передать младшего ребенка. Сестра и брат видят, как мнимая мать съедает младенца. Они прячутся на дереве во дворе. С неба спускается прочная веревка, дети лезут по ней, тигр лезет по гнилой, она обрывается, он падает на просяное поле, с тех пор корни проса красные. Сначала брат стал солнцем, сестра луной, но сестра боялась выходить ночью, поэтому они поменялись [Cho 2001: 118–122].

Качин (Бирма). Мать ушла за дровами, велела дочерям не отпирать дверь. Тигр притворяется матерью, говорит, что глаза покраснели от перца, руки испачкались от работы. Девушки отпирают, прячутся на дереве, бог спускает им с неба золотой сосуд

на веревке, поднимает девушек. Тигра он поднимает в глиняном сосуде, к которому привязана гнилая веревка, тигр падает, разбивается, старшая сестра становится солнцем, средняя луной, младшая звездой [Касевич, Осипов 1976: 104–106].

А вот для сравнения наиболее близкий перуанским мексиканский текст.

Мухе. У бабушки с дедушкой жили мальчик и девочка. Они убили деда, накормили бабушку его мясом и убежали, старуха пустилась в погоню. Агути спрятала их во рту, сказала преследовательнице, что у нее болят зубы. Дети снова бегут, сестра отстает, брат ударил ее по лицу сандалиями, поднялся на небо, стал солнцем. Сестра поднялась следом, став луной, пятна и слабый блеск — из-за удара сандалиями [Carrasco 1952: 168–169].

Ряд мотивов, характерных для Восточной Азии и Перу, в мезоамериканских вариантах отсутствует. Это прежде всего две веревки, прочная и гнилая, которые спускаются с неба для героев и для преследователя, а также этиология определенных растений, связанная с падением антагониста на землю. Ачикее превращается в колючую ежевику, а японские и корейские тексты объясняют, почему корни проса, гречихи и т.п. стали красными. В одном китайском тексте из провинции Гуйчжоу преследователь, как и в Андах, превращается в колючки. В Мезоамерике близнецы всегда превращаются в солнце и луну, но в Азии и в Андах — и в звезды.

В Восточной Азии история детей, убегающих от людоедки на небо, была исключительно популярна и наверняка известна части японских и китайских мигрантов в Америку. Между 1874 и 1909 гг. в Перу прибыло около 2 тыс. японцев, а между 1849 и 1874 гг. — порядка 150 тыс. китайцев, часть которых интегрировалась в местное общество [Серов 1985: 173–174]. В частности, «некоторые китайские кули женились на индеанках и уходили в родные места своих жен (особенно в центральных и северных провинциях)». Не этим ли объясняется распространение соответствующего сюжета именно на севере Перу, но не на Боливийском плоскогорье?

Сложные сцены, изображенные на керамике и стенах храмов создателей культуры мочика середины I тыс. н.э., вероятное отождествление некоторых лиц, погребенных в могилах мочика, с определенными мифологическими персонажами, испанские документы XVI–XVII ве-

ков — все это позволяет довольно надежно реконструировать некоторые элементы мифологии северного и отчасти центрального побережья Перу доиспанского времени [Donnan, Castillo 1994: 419; Donnan, McClelland 1999, fig. 4.27; Golte 1994: 60–77, fig. 27; 2004: 131–132; Rostworowski de Diez Canseco 1993: 24–25; Toro Montalvo 1990: 31]. Солнце и луна мыслились в этих районах супругами и отчасти противниками, что в общем и целом соответствует представлениям, которые были характерны для инков. Никаких эпизодов, которые можно было бы сопоставить с мотивом «детства солнца и луны», на древних росписях нет. Если такие рассказы и существовали в народной среде, они не были частью элитарной идеологии. Истории о рождении и приключениях близнецов, заканчивающиеся их превращением в солнце и луну, записаны в Амазонии, в частности среди амуэша, живущих в восточных предгорьях перуанских Анд [Santos-Granero 1991: 54–57, 258–259; Tello 1923: 128–130]. Однако тема «бегство — преследование» для данных мифов не характерна.

Кажется вероятным, что записанные в XX в. перуанские повествования о детях, убегающих на небо от Закона или Ачикее, не основаны исключительно на местной доиспанской традиции. Они возникли в результате смешения разнородных элементов, в том числе принесенных в XIX в. эмигрантами из Восточной Азии.

Библиография

- Касевич В.Б., Осипов Ю.М.* Сказки народов Бирмы. М., 1976.
- Серов С.Я.* Особенности этнического развития Перу // Этнические процессы в Южной и Центральной Америке. М., 1981. С. 157–191.
- Arguedas J.M., Izquierdo Ríos F.* Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos. Lima, 1947.
- Barraza Lescano S.* Apuntes histórico-arqueológicos en torno a la danza del Huacón // Antropológica (Lima). 2009. Vol. 27. P. 93–121.
- Carrasco P.* El sol y la luna. Versión Mixe // Tlalocán. 1952. Vol. 3. No 2. P. 168–169.
- Cho H.-W.* Korean Folktales. Seoul, 2001.
- Croft K.* Nahuatl texts from Matlapa, San Luiz Potocí // Tlalocán. 1957. Vol. 3. No 4. P. 317–333.
- Donnan C.B., Castillo L.J.* Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque // Moche. Propuestas y Perspectivas. Lima, 1994. P. 415–424.
- Donnan C.B., McClelland D.* Moche Finesline Painting. Los Angeles, 1999.
- Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki, 1937.

Golte J. Íconos y Narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes Moche. Lima, 1994.

Golte J. 2004. Un universo oculto // *Baessler-Archiv*. 2004. Bd. 52. S. 125–174.

Gutiérrez Estevez M. Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca // *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito, 1985. P. 335–373.

Hartmann R. Achikée, Chificha y Mama Huaca en la tradición oral andina // *América Indígena*. 1984. Vol. 44. No 4. P. 649–662.

Hoogshagen S. Sketch of the earth's supernatural functions in Coatlan Mixe // *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México, 1966. P. 313–316.

Howard-Malverde R. “Dyablu”: its meaning in Cañar Quichua oral narrative // *Amerindia*. 1984. No 9. P. 49–78.

Howard-Malverde R. The Achkay, the cacique and the neighbour: oral tradition and talk in San Pedro de Pariarca // *Bulletin d’Institut Français d’Études Andines*. 1986. Vol. 15. No 3–4. P. 1–34.

Howard-Malverde R. Storytelling strategies in Quechua narrative performance // *Journal of Latin American Lore*. 1989. Vol. 15. No 1. P. 3–71.

Ikeda H. A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki, 1971.

Jara F. Literatura Oral Quichua del Ecuador. Quito, 1987.

Mejía Xesspe M.T. Mitología del Norte Andino Peruano // *América Indígena*. 1952. Vol. 12. No 3. P. 235–251.

Parsons E.C. Peguche. Canton de Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians. Chicago, 1945.

Rostworowski de Diez Canseco M. El Dios Con y el misterio de la Pampa de Nasca // *Latin American Indian Literatures Journal*. 1993. Vol. 9. No 1. P. 21–30.

Salomon F., Urioste G.L. The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Austin, 1991.

Santos-Granero F. The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. L., 1991.

Tello J.C. Wira Kocho // *Inca*. 1923. Vol. 1. No 1, 3. P. 93–320, 583–606.

Toro Montalvo C. Mitos y Leyendas del Peru. Tomo I. Costa. Lima, 1990.

Trimborn H. Dämonen und Zauber im Inkareich. Leipzig, 1939.

Uther H.-J. The Types of International Folktales. Helsinki, 2004.

Villar Córdova P.E. El mito ‘Wa-Kon y los Willka’ // *Revista del Museo Nacional*. 1933. Vol. 2. No 2. P. 161–179.

Weber D.J., Meier E. Achkay. Mito vigente en el mundo quechua. Lima, 2008.