

Ю.Е. Березкин (Санкт-Петербург)

СОБАКА И ЛОШАДЬ: ИНДИЙСКИЙ КЛЮЧ К МИФОЛОГИИ ЭПОХИ БРОНЗЫ В ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЯХ¹

Речь пойдет о сюжете создания людей в мифологии народов Южной и Средней Азии, Кавказа, Европы, Сибири и Монголии. В пределах столь удаленных друг от друга территорий сюжет мог распространиться лишь в случае, если он был известен хотя бы некоторым группам индоевропейцев, обитавшим в евразийских степях в эпоху бронзы. Сюжет зафиксирован в двух основных вариантах, южном и северном. Эти варианты сходны, но различны по смыслу — при переходе от южного к северному оценка одного из ведущих персонажей меняется на противоположную, а «оптимистический» рассказ о творении человека превращается в «пессимистический», объясняющий подверженность людей болезням и смерти. Наиболее вероятно, что северный вариант возник в процессе серьезной трансформации фольклора и мифологии Нуклеарной Евразии, происходившей в начале или середине I тыс. н.э.

Южный вариант

Обзор начнем с Южной Азии, где сюжет зафиксирован у ряда этносов индийского субконтинента, но прежде всего у народов мунда (мундари, корку, санталов, бирджья, бирхор, хариа; рис. 1). Среди немундаязычных групп с ним знакомы ораоны — северные дравиды, живущие в штатах Бихар, Джарханд и соседних;

¹ Работа выполнена на базе электронного Каталога фольклорно-мифологических мотивов, который доступен на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. Карты распространения мотивов и их английские определения можно увидеть на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>. Я особо признателен за помощь в работе Я.В. Василькову, В.Ю. Крюковой, И.И. Пейросу, Н.А. Янчевской.

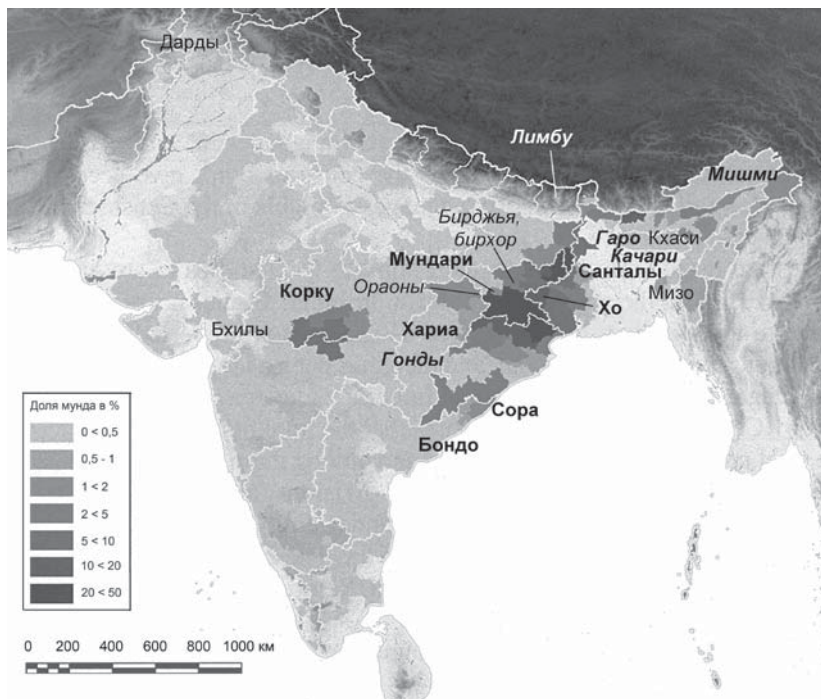


Рис. 1. Современное распространение представителей упоминаемых в статье этнических групп Южной Азии. Жирным выделены мунда, курсивом — дравиды, жирным курсивом — тибето-бирманцы. На врезке — процент мундаязычного населения в пределах Индии

гонды — центральные дравиды в Мадхья-Прадеше, Чхаттисгархе и Ориссе; лимбу, качари (по языку близки бодо) и мизо (они же лушей, хами, куми) — тибето-бирманцы пригималайских районов Непала, северо-восточной Индии и сопредельных районов Бирмы; барела-бхилала, живущие в Гуджарате и Мадхья-Прадеше и говорящие сейчас на бхили — языке индо-арийской семьи; кхаси — австроазиаты по языку, штат Мегхалая на северо-востоке Индии между Бангладеш и Бутаном.

К индийско-непальским текстам примыкают записанные в памиро-гиндукушском ареале у дардов (калашей и кхо) и ваханцев.

Почти все варианты с территории Индии и Непала были учтены в обзорной работе немецкого индолога Дитера Каппа [Карр 1977], остальные собрал японский лингвист Тосики Осада

[Osada 2010]. За пределами внимания Каппа и Осады осталась лишь версия качари [Soppitt 1885: 32]. Больше всего записей сделано среди ораонов (десять версий), мундари (шесть), санталов и корку (по три версии).

Большинство индийских текстов повествует о том, как бог лепит из глины фигуры мужчины и женщины и оставляет их сохнуть. В это время лошадь или две лошади, нередко крылатых, разбивают фигуры. Тогда творец создает собаку или двух собак, которые отгоняют нападающих. Лошадь наказана — она лишается крыльев и должна отныне служить человеку и подвергаться побоям. Само стремление лошади помешать созданию человека связано с ее опасением, что люди ее запрягут. В одном из текстов корку по той же причине уничтожить фигуры людей пытаются деревья — они боятся, что люди станут их рубить [Elwin 1949: 280–281].

Близкий вариант записан у дардов кхо Восточного Гиндукуша. До создания человека мир населяли лошади. Их старания растоптать сделанное из глины тело Адама оказались напрасными благодаря собаке, с тех пор охраняющей человека как его близкий друг. Пупок на человеческом теле — след от удара копытом [Йеттмар 1986: 444].

К этой основной совокупности текстов примыкают такие, в которых сторож не упомянут или (у мундари) является не собакой, а тигром или пауком. Как у мундаязычных групп, так и у дардов калашей [Йеттмар 1986: 359] подобные варианты встречаются наряду с типичными, так что речь, скорее всего, идет о случайных отклонениях от стандартного сюжета. У ваханцев и лимбу тексты со сторожем-собакой не известны. У ваханцев говорится о том, что бог создал человека красивым, но лошадь из зависти лягнула недоделанную фигуру, поэтому люди всегда имеют какой-нибудь телесный изъян. В наказание Бог обязал лошадь служить человеку (Б. Лашкарбеков, личн. электр. сообщ. 12.02.2005). В мифе лимбу Нива-Бума сделал фигуру первого человека из золота. Не успел он ее оживить, как монстр в образе лошади уничтожил ее из зависти к совершенству творения. За это Нива-Бума велел лошади передвигаться не на двух ногах, как раньше, а на четырех и быть вьючным животным. Людей же,

мужчину и женщину, творец вылепил из золы и птичьего помета [Hermanns 1954: 10–11]. Варианты ваханцев и лимбу — единственные из южных, в которых содержится мотив несовершенства человеческой природы, вызванного действиями антагониста.

У мизо, качари и кхаси антагонистами, которые пытаются уничтожить фигуры людей, выступают змея, некий злой дух или братья творца [Kapp 1977: 50; Shakespear 1909: 399; Soppitt 1885: 32]. Роль собак-защитников в них та же, что и в большинстве традиций. В версии барела-бхилала фигуры людей лепит «госпожа Velubai», уничтожить их пытается «небесная царица орлов», мужской персонаж Dongri Ravot ее убивает, а души в людей вкладывает верховный бог Bhulu Bhogwan [Kapp 1977: 46].

Определить, откуда и когда в Южную Азию проник миф о лошади, собаке и создании человека, помогает анализ его распространения среди отдельных народов семьи мунда. В наши дни носители большинства «племенных» языков Индии рассеяны на большой территории, некоторые группы за последние сто–двести лет сменили языковую принадлежность. Однако районы, где численность носителей соответствующих языков и сейчас наиболее высока, совпадают с районами их преимущественного проживания в прошлом [Osada, Onishi 2010]. Основная область распространения языков мунда находится в пределах плато Чхота-Нагпур (штат Джарханд и соседние территории). Здесь живут санталы, хо, мундари, бирхор, асур (включая бирджья) и другие народы, говорящие на языках северной ветви этой семьи. Южнее, в основном в округе Коралуп штата Орисса, представлены языки южной ветви — бондо, сора и близкие к ним. Значительно западнее, в штате Махараштра, локализован язык корку, относящийся к северной ветви. Языки хариа и джуанг традиционно относили к южной ветви, но в последних классификациях — к северной [Diffloth 2005] (того же мнения И.И. Пейрос, чьи результаты получены на основе стословного списка М. Сводеша по глоттохронологической формуле С.А. Старостина). На джуанг говорят в северной Ориссе, а на хариа — почти в тех же самых районах, что и на мундари [Peterson 2009: vi–viii].

Раньше всего произошел распад семьи мунда на южную и северную ветви, затем обособление хариа и джуанг, затем отделе-

ние друг от друга бондо и сора и, наконец, отделение корку. Лексикостатистические датировки хотя и приблизительны, но все же дают ориентировку в масштабе столетий и указывают на последовательность разделения языков. В случае с языками, которые нас интересуют сейчас, речь идет о периоде от начала II тыс. до н.э. (распад протомунда) до середины I тыс. до н.э. (отделение корку) (И.И. Пейрос, личн. электр. сообщ. 30.11.2010; см. также: [Ful-ler 2002: 206]).

Среди народов мунда миф о создании человеческих фигур и попытке их уничтожить зафиксирован только у северных групп, включая корку, и не зафиксирован у южных. Это значит, что мунда могли познакомиться с рассматриваемым сюжетом где-то в период между 1700 и 900 до н.э. Даты, повторю еще раз, приблизительны, но речь определенно идет не о III тыс. до н.э. и не о второй половине I тыс. до н.э. У джуанг миф не записан, а для хариа известна одна версия, похожая на варианты мундари [Pinnow 1965: 142–143]. При этом надо иметь в виду, что мифология корку отражена в источниках слабо, а материалы по бондо и сора обильны. Наличие сразу нескольких версий для корку свидетельствует о популярности у них соответствующего сюжета, а его отсутствие у бондо и сора можно считать достоверно установленным. Что касается хариа, то поскольку они находились в близком контакте с мундари, наличие у них сюжета не показательно. Отсутствие же сюжета у южных мунда и наличие его у корку именно потому и значимо, что эти группы с северными мунда территориально уже давно не соприкасались.

Языки тех «племенных» народов Индии, которые относятся к числу дравидских, в основном локализованы южнее языков мунда. Ораоны (говорящие на языке курух) — северные дравиды, живущие чересполосно с северными мунда. Тексты ораонов ничем существенным от вариантов мундари не отличаются и могли быть заимствованы от мунда в любой период на протяжении последних тысячелетий. К сожалению, мне не удалось обнаружить какие-либо материалы по мифологии носителей другого северодравидского языка, малто, распространенного в основном в Западной Бенгалии, но я подозреваю, что малто рассматриваемый сюжет не был знаком, по крайней мере в полной форме. Если

ораоны лидируют в Южной Азии по числу текстов на рассматриваемый сюжет, то у гондов записан только один такой текст, а у остальных центрально-дравидских народов их совсем нет. Данные по мифологии центральных дравидов вообще и гондов в частности обильны, поэтому отсутствие у большинства из них повествований о попытке антагониста уничтожить человеческие фигуры сомнений не вызывает.

Ораоны и гонды в принципе могли заимствовать сюжет не от мунда, а непосредственно от его первоначальных, не южно-азиатских по происхождению, носителей. Однако контакт северных мунда с этими носителями должен был быть наиболее тесным, поскольку именно у северных мунда, причем практически у всех групп, сюжет представлен наибольшим числом разнообразных в подробностях и в то же время сюжетно целостных вариантов.

Тибето-бирманские народы Южной Азии обитают в пригималайской зоне. В их текстах на рассматриваемый сюжет представлены оба мотива, которые определяют специфику сюжета — лошадь-антагонист и собака-сторож. Однако зафиксированы эти мотивы не вместе, а в разных текстах: первый только у непальских лимбу, а второй — только у живущих дальше к востоку качари и мизо. Тибето-бирманские мифологии северо-восточной Индии и мифология лепча Сиккима прекрасно изучены, и лишь о непальских тибето-бирманцах сведений меньше. В целом мало сомнений, что данный сюжет для тибето-бирманцев нехарактерен и у большинства групп отсутствует. То же можно сказать и о кхаси, в варианте которых представлена собака-сторож, но антагонистом является просто некий злой дух. Язык кхаси относится, как и мунда, к числу австроазиатских, однако к другой, монкхмерской, ветви, представителям которой за пределами Индии сюжет не известен.

Особого внимания заслуживает знакомство с сюжетом барела-бхилала. Материалы по мифологии бхилов, к которым относятся и барела-бхилала, довольно скудны, но те сюжеты, которые зафиксированы, свидетельствуют о связях с мифологиями «племенных» народов восточной Индии, а не с индоарийскими [Карп 1986: 266–269; Koppers, Jungblut 1976: 167, 199–201].

На каком языке говорили бхилы до перехода на индоарийский, не известно, но это вполне мог быть язык семьи мунда. Отсутствие в мифе барела как лошади, так и собаки объяснимо утратой части элементов традиционной мифологии в инокультурном окружении. То, что антагонист в их мифе — летающее существо, может являться реминисценцией образа крылатой лошади.

Итак, именно мунда являются основными носителями сюжета в Южной Азии. Однако и они этот сюжет тоже, вне всяких сомнений, заимствовали, а не унаследовали от своих австроазиатских предков. Во-первых, как уже сказано, он отсутствует у групп, относящихся к южной ветви мунда, равно как и у всех других австроазиатов, кроме кхаси. Во-вторых, домашняя лошадь, которая играет в мифе важную роль, в Южной Азии появилась лишь в процессе проникновения на субконтинент индоевропейцев. Кости эквидов на хараппских памятниках останками домашней лошади не являются [Bryant 2001: 170–175; Parpola, Janhunen 2010: 435]. На западной границе Индийского субконтинента смена культуры хорошо заметна с XIII в. до н.э. и, вероятно, связана с появлением на территории афгано-пакистанского пограничья предков восточных иранцев [Кузьмина 2008: 300–305; 2010: 34]. Появление первых индоариев археологи проследить надежно не могут [Bryant 2001: 232–235], как, впрочем, и большинство других древних миграций, известных по письменным источникам или постулируемых лингвистами. Однако большинство лингвистов и археологов (не считая сторонников экстравагантной теории происхождения индоевропейцев из Южной Азии) ограничивают время прихода индоевропейцев в Индию периодом между 1900 и 1200 до н.э. [Bryant 2001: 218, 224, 229–230].

Из Индии сюжет был каким-то образом принесен на северные Молукки. У близкородственных друг другу лода и галела на острове Хальмахера, языки которых относятся к числу папуасских, тоже записаны мифы о том, как творец либо его посланник сделал из глины изображения людей и ушел принести для них души. В его отсутствие злой дух, который у лода носит имя О ибилиси (от арабского «ибليس» — «дьявол»), разбил изображения. Тогда творец сделал из испражнений антагониста суку и кобеля, они отогнали антагониста, и люди были успешно оживлены

[Baarda 1904: 442–444; Kruijt 1906: 471]. Хотя этот индонезийский вариант по содержанию и структуре близок индийским (особенно варианту кхаси), мы можем оставить его в стороне. Тексты с Хальмахеры уникальны для своего региона и явно попали туда после распространения ислама, о чем свидетельствует имя антагониста. Как это конкретно произошло, для нашей темы не очень существенно.

Ни в текстах, написанных на санскрите, ни в фольклоре современных народов, говорящих на индоарийских языках, за исключением барела-бхилала, повествований о попытке уничтожить сотворенные божеством фигуры первых людей нет. Зато, как было сказано, этот сюжет зафиксирован у носителей дардских языков восточного Гиндукуша. Поэтому вполне вероятно, что в Индию сюжет принесли не индоарии, а именно дарды или какая-то близкая дардам группа, проникшая в Южную Азию первой и познакомившая местное население с домашней лошадью. В дальнейшем следы пребывания этой группы были стерты в ходе продвижения родственных ей индоариев. Указанное выше время проникновения индоевропейцев в Индию согласуется с предполагаемым временем заимствования от них сюжета аборигенами субконтинента — между распадом протомунда в начале II тыс. до н.э. и отделением корку от северной ветви не позже середины I тыс. до н.э. Конфигурация ареала встречаемости вариантов сюжета в Южной Азии (от Гималаев до востока Мадхья-Прадеша и Джаркханда) позволяет утверждать, что носители сюжета расселялись по долине Ганга. На запад Индии сюжет попал позже, после переселения корку (и предков бхиллов, если те были мундаязычны).

На Памире сюжет, как уже сказано, известен ваханцам, чей язык относится к числу южных памирских. Ваханцы могли заимствовать сюжет от дардов либо унаследовать от своих сакских предков. Были или не были знакомы с сюжетом восточные иранцы Туркестана, сказать трудно.

Прежде чем обратиться к Кавказу, отметим еще «позднюю зороастрийскую легенду» [Литвинский, Седов 1984: 166]. Создав первочеловека Гайомарда, Ормузд поручил семи мудрецам Амеша Спента охранять его от Ахримана, но те не справились с задачей.

Тогда Ормузд поставил сторожем пса Zargīngoš («желтые уши»), и он стал охранять от демонов идущие в иной мир души. В известных нам частях «Авесты» такого сюжета нет, но это не исключает возможности его раннего бытования в устной традиции.

Для оценки древности и первоначального ареала распространения рассматриваемого сюжета исключительно важны абхазские данные. Какие-либо поздние контакты абхазов с мунда или дардами по понятным причинам исключены. Сюжет мог попасть к абхазам в результате контактов их предков со степными индоевропейцами, чьих прямых языковых потомков в регионе не сохранилось. Проникновение на Кавказ алан–осетин относится к гораздо более позднему времени, причем у осетин, чей фольклор изучен исчерпывающе, данного сюжета нет.

Фольклор Абхазии уникален тем, что вплоть до конца истекшего века здесь сохранялась (а отчасти сохраняется и сейчас) богатая устная традиция, которая до недавнего времени не была исчерпывающе описана. Интересующий нас сюжет обнаружен в 1990-х годах. Один текст записала этнограф М. Барцыц со слов своей матери (личн. электрон. сообщ. 24.04.2005), другой — фольклорист В. Когония в июле 1991 г. Эту информацию предоставили мне сама Марина Барцыц и Зураб Джапуа, которым я выражаю огромную благодарность. Вариант М. Барцыц таков. Когда шло творение мира, на сделанного из глины и наполовину ожившего человека черт наслал коней, чтобы они разнесли его, а то, мол, будет всю жизнь мучить их. Человек успел выхватить горсть глины из живота и бросить в коней, эти комья стали собаками, отогнали коней. Во втором варианте [Габния 2002: 56], как и в первом, роль творца ограничена созданием человека, а собака защищает человека по собственной инициативе. Бог создал человека из глины. Черт предупредил лошадей: «Если человек оживет, то вам не жить. Убейте его!» Лошади бросились на человека. Собаки, увидев это, ринулись на лошадей, чтобы спасти человека. Вот почему считаются близкими человек и собака.

Помимо других параллелей, связывающих абхазские тексты с южноазиатскими, стоит отметить мотив опасения коней за свою судьбу в том случае, если человек будет успешно сотворен и начнет использовать труд животных.

Хотя, как было сказано, интересующий нас сюжет отсутствует у осетин, его удалось обнаружить у некоторых других народов Кавказа. О существовании сванского варианта сообщил археолог А.В. Туркин, который в 2004–2005 гг. слышал этот рассказ через переводчика от сванского старика. По его словам (октябрь 2012), этот сванский вариант близок абхазским. Армянский текст был записан в 1941 г. на севере Армении в районе Лори [Жамкочян 2012: 138–140], о нем сообщила мне Л. Симонян. Поскольку большинству читателей оригинал недоступен, я привожу сделанный Симонян перевод почти целиком.

«Мир состоял из воды и тьмы. Бог отделил свет от тьмы, потом воду от суши, создал растения, затем животных. У Бога было двенадцать чинов ангелов, три чина не подчинились, он их проклял, они превратились в бесов (букв. “в сатан”). Бог велел ангелам принести земли для создания человека с четырех сторон света, пусть человек заботится о растениях и животных. Если бесы попросят открыть ладони — не открывать. Ангелы не открыли бесам ладони, принесли земли, Бог ее размял, сделал человека, положил под солнце сушиться. Бесы сказали лошадям, что человек каждый день будет на них усаживаться и мучить их. Лошади растоптали фигуру. Бог опять послал ангелов за землей. На этот раз бесы заставили их открыть ладони и плюнули внутрь. Бог размял землю, слюну сатанинскую отжал на пупок, потом связал, отрезал пуповину (до сих пор это место заметно), вывел слюну и велел ей стать собакой, отгонять от человека врагов. Собака не подпустила лошадей, человек высох, Бог дунул ему в рот, дал душу, назвал Адамом».

Монгольский, а точнее ойратский (дербетский) вариант, записанный, как любезно сообщила мне автор русскоязычной публикации, в 1984 г. в Убсунурском аймаке, обнаруживает параллели с кавказскими. Бог вылепил из глины двух людей и оставил сохнуть. Пришла корова, подцепила рогом одну фигуру, та упала, разбилась. Осколки стали собакой, которая с тех пор злится на корову и лает. Собака и человек имеют общее происхождение, поэтому кости у них одинаковые [Скородумова 2003: 51–52].

Как у ойратов, так и у абхазов собака не поставлена творцом охранять фигуру человека, а возникает из фрагмента этой фигуры в момент нападения антагониста. В обоих случаях подчеркивает-

ся особая близость собаки и человека, что в других вариантах не отмечено. Невозможно не вспомнить в связи с этим о высочайшем статусе собаки и ее близости к человеку в древней авестийской и более поздней зороастрийской традиции [Крюкова 2005: 202–205; Чунакова 2004: 203; Воусе 1989: 145–146]. Собаке надо давать не отбросы, а лучшую пищу, смерть собаки стоит в одном ряду со смертью человека.

Замена лошади в роли антагониста на корову в ойратском варианте показательна, ибо соответствует оценке обоих животных, характерной для народов Центральной Азии и частично Сибири. У монголов и тюрков этого региона лошадь не может иметь негативных ассоциаций, тогда как бык и корова — могут. У казахов, алтайцев, тувинцев, ойратов, халха-монголов, якутов, а также у ненцев бык или корова выступают в качестве воплощения лютого холода или связываются с появлением зимы, причем у тувинцев и якутов бык прямо противопоставлен в соответствующем мифе коню, который желает тепла [Беннингсен 1912: 55–57; Каташ 1978: 18–19; Кулаковский 1979: 73, 77–78; Лехтисало 1998: 16; Потанин 1883: 203; 1972: 54–55; Эргис 1974: 149; Taube 2004: 19].

Напротив, у народов Европы, реже Кавказа и Средней Азии (древние греки, сербы, болгары, гагаузы, украинцы, белорусы, норвежцы, датчане, литовцы, латыши, вепсы, финны, коми, осетины, среднеперсидская авестийская традиция, таджики), лошадь считается созданием или воплощением противника бога [Белова 2004: 176; Булашев 1909: 401; Булгаковский 1890: 189; Велюс 1981: 263; Вукичевич 1915: 109–111; Заграда 1929: 12; Лимеров 2005: 68–70, 74–76; Мошков 2004: 204–205, 261; Петровић 2004: 183–184; Погодин 1895: 439; Стойнев 2006: 163; Сухарева 1975: 39–40; Чубинский 1872: 49; Чунакова 2004: 110, 216; Aarne 1912: 11; Dähnhardt 1907: 341–342], а в фольклоре представлены образы демонических коней-людоедов [Аполлод. II, 5, 8; Бязыров 1971: 156–173, № 15]. В древнегреческой традиции, как и в тюркской сибирской, бык и конь противопоставлены друг другу в качестве существ, которые несут благо или зло, но знаки в этом противопоставлении противоположны: из трупа быка возникают пчелы, из трупа лошади — осы или трутни [Gunda 1979: 398–399].

Особо стоит упомянуть одну из норвежских версий, которая прямо перекликается с южноазиатскими. Черт решил создать зверя, который бы обежал землю и уничтожил людей. Он пытался оживить зверя плевком, но безуспешно. Зверя оживил Бог, велел ему стать лошастью и служить человеку. След чертова плевка — роговые наросты на лошадиных ногах [Dänhardt 1907: 342].

Последний вариант сюжета, который осталось упомянуть и в котором сторож успешно отгоняет антагониста, намеревавшегося испортить творение, записан далеко на севере у нганасан. Прародительница родила ребенка — веточку тальника. Ее муж посадил веточку. «Болезнь пришла и нагадила». Муж попросил у жены второго ребенка, чтобы тот сторожил первого. Вторым ребенком оказался безрогий оленчик. Он просит отца дать ему рога бороться с червями и гадами, получает рога из мамонтовой кости и камня и уничтожает гадов [Попов 1984: 42–43].

Северный вариант. Связь антропогонического мифа с сюжетом ныряния за землей

В пределах лесного пояса Восточной Европы и Сибири, иногда с заходом в степную зону, распространен миф, объясняющий, как человек был создан и почему он не совершенен. Чаще всего говорится о том, как, создав тела людей и оставив собаку их охранять, творец отлучился. В его отсутствие антагонист проник к недоделанным людям, подкупив сторожа шубой. Антагонист оплевал творение, из-за чего люди теперь подвержены болезням и смерти. Вернувшийся творец вывернул тела наизнанку, дабы слизь и нечистоты остались внутри, а собаку наказал, превратив в животное, обязанное служить человеку и питаться отбросами (рис. 2).

В подобной форме миф записан у русских центральных и северных губерний европейской России, украинцев, удмуртов, марийцев, мордвы, чувашей, манси, большинства тундровых ненцев, западных эвенков, различных групп якутов, русскоязычных метисов Русского Устья, кумандинцев, тубаларов, хакасов, тофаларов, бурят [Азбелев, Мещерский 1986: 214; Аккорин 1991: 38; О религии некрещеных черемис 1858: 210; Белова 2004: 226–227;



Рис. 2. Северный и южный варианты мифа о творении человека на фоне зоны распространения мифа о добывании земли из-под вод океана. 1. Южный вариант: собака (реже — иной сторож) успешно прогоняет лошадь (реже — иного антагониста), пытавшуюся уничтожить заготовки первых людей; также варианты, в которых сторож отсутствует, но агрессором является лошадь. 2. Северный вариант: сторож-собака пропускает антагониста к фигурам людей, и тот портит их. 3. Зона распространения мотива «ныряльщик за землей»

Васильев 1907: 50–51; Верещагин 1996: 134; Владыкин 1994: 321–322; Власова 1986: 38; Головнев 1995: 399–400; 2004: 100; Гомбоев 1890: 67–69; Гурвич 1977: 195–196; Девяткина 1998: 169, 297–298; Добровольский 1891: 230–231; Егоров 1995: 117–118; Каганов 1963: 155–156; Кузнецова 1998: 99–101, 160; Лукина 1990: 300; Миддендорф 1989: 20; Морохов 1998: 427; Одюков 1973: 59; Ошаров 1936: 49–51; П. И(ванов) 1892: 89–90; Перевозчикова 1988: 39; Радлов 1907: 523–524; 1989: 221; Рассадин 1996: 16; Седова 1982: 13–15]. Сюжет, вероятно, имелся и у литовцев, хотя пересказ в источнике фрагментарен [Кербелите 2001: 76].

Часть записей, в которых сохраняется ядро сюжета (собака-сторож, испорченное творение), отличны в деталях. В апокрифи-

ческом «Сказании, како сотвори Бог Адама» созданная Богом для охраны тела Адама собака «зло лает на дьявола», но тому все же удается «истыкать» человека и сделать его подверженным болезням [Афанасьев 1994: 61–62]. Сходный вариант представлен в украинской легенде [Белова 2004: 226]. У коми речь идет об охраняемом собакой и оплеванном антагонистом Омӧлем ребенке, а мотивы ухода творца за душой для оживления человека и выворачивания им наизнанку фигур отсутствуют [Конаков 1999: 43; Налимов 1907: 20; Рочев 1984: 114].

Мотив выворачивания вообще совместим лишь с вариантами, в которых сам творец оживляет людей. Там же, где душу в них вкладывает антагонист или где речь идет не об одушевлении фигур, а только о придании им прочности (ногтеподобная кожа), этот мотив не встречается. Его нет у хантов, лесных и части тундровых ненцев, монголов, алтайцев, шорцев, негидальцев, эвенов и большинства эвенков [Анохин 1924: 18; Василевич 1959: 176–179; Вербицкий 1893: 92–93; Ивановский 1891: 251; Кережи 2000: 185–186; Лабанаускас 1995: 13–15; Лар 2001: 188–205; Лехтисало 1998: 9–10; Мазин 1984: 22; Никифоров 1915: 241; Пинегина, Коненкин 1952: 49–50; Потанин 1883: 218–223, № 46; Романова, Мыреева 1971: 325–326, № 1, 2; Скородумова 2003: 35–37; Хасанова, Певнов 2003: 51–53, № 1; Чадаева 1990: 124; Nassen-Bayer, Stuart 1992: 324–325].

В одном шорском тексте Ульгень дает согласие на то, чтобы его противник Эрлик вдохнул в человека душу, а в другом айна (дьявол) не оплевывает человека снаружи, а плюет ему в рот [Хлопина 1978: 71–72; Штыгашев 1894: 7–8]. У западных эвенков наряду со стандартной версией есть и отличные от нее [Василевич 1959: 175, 178]. Так, антагониста Харги к фигурам людей пропускают некие «работники» творца Хэвэки, после чего Харги получает возможность забирать жизнь людей, а также создает собаку. Согласно другой версии «помощником» Хэвэки является ворон, которого творец наказывает примерно так же, как в других вариантах собаку — велит питаться отбросами. В третьей версии сторожа нет, но за несовершенство людей несет ответственность рябчик: взлетев, он напугал творца, из-за чего тот уронил фигуры, дав возможность Харги вымазать их соплями.

На территории Казахстана сюжет не зафиксирован, но есть версия, записанная где-то на юге Западной Сибири «у сибирских киргизов». Черт напустил мороз, собака спряталась, и черт оплевал человека. Вернувшийся творец не наказывает сторожа, а признает, что без теплой одежды собака не могла исполнить свои обязанности, поэтому он сам, а не антагонист, одаривает ее шкурой [Ивановский 1891: 250]. «Оправдание» собаки отличает эту версию от обычных сибирских, но в целом она им близка.

Больше всего отступает от основной схемы ороцкий текст — наиболее восточный и ареально оторванный от других. В нем сама собака оказывается антагонистом Хадау (творца): вопреки его указанию она накормила (и тем самым оживила) человека. В результате люди утратили твердое покрытие, сохранившееся только на пальцах в виде ногтей [Аврорин, Лебедева 1966: 195–196]. Имя Хадау, как и алтайское Кудай, восходит к персидскому «худо» — «властитель, господин», что указывает на возможный источник всего сюжета. Каким образом это слово попало к орочам, неясно, но в тюркские языки оно проникло из новоперсидского и зафиксировано не ранее 1200 н.э. (А.В. Дыбо и И.М. Стеблин-Каменский, личн. сообщ. 2010 г.).

Текст южных селькупов оставляет впечатление либо отчасти забытого, либо искаженного при заимствовании от соседей: пес, у которого была кожа, как у человека ногти, прогонял лоза (черта) лаем. Другой лоз предложил псу поменяться шкурой, пес согласился; Бог в наказание велел псу есть то, что человек бросит. Пес больше не лает на лоза, и человек не знает, когда тот придет [Пелих 1972: 341].

Некоторые тексты связаны с христианской апокрифической традицией, что существенно для понимания их предыстории. Однако сам этот факт не объясняет, откуда соответствующие мотивы в конечном счете взялись. Многочисленные сибирские и волжско-пермские версии или по крайней мере большинство таких версий не могли быть заимствованы от русских, их протагонисты — это местные мифологические персонажи. Гипотезу развития сюжета непосредственно из той или иной «авраамической» мифологии вообще можно смело отвергнуть, учитывая сходство его северных вариантов с южными, которые были описаны выше.

Южные и северные варианты, безусловно, сходны, но в то же время серьезно различаются в двух отношениях.

Первое различие — это разная оценка собаки как охранителя человека, точнее недоделанных человеческих фигур. Если в южных вариантах собака успешно отгоняет антагонистов и восхваляется, то в северных она предаёт человека и за это наказана творцом. При этом само наказание примерно такое же, какому в южных вариантах подвергается лошадь, пытающаяся — по собственной инициативе или по инициативе некоего отрицательного персонажа или персонажей (далее не упоминающихся) — уничтожить человеческие фигуры. Сторож-собака, как и лошадь-агрессор, превращена в домашнее животное и должна испытывать все обусловленные этим тяготы. Если положительная оценка собаки у степных индоевропейцев эпохи бронзы соответствует ее высокому статусу в зороастризме, то отрицательное восприятие этому статусу резко противоречит и может отражать трансформацию сюжета в результате его адаптации к инокультурной среде.

Второе отличие северных вариантов от южных — наличие в них конфронтации двух творцов, положительного и отрицательного. В южных вариантах как персонаж-агрессор (обычно — конь), так и то ясно не описанное демоническое существо, которое стоит за ним (если таковое вообще упоминается), не сопоставимы по значимости с богом-творцом. В северных вариантах создатель и антагонист по силе почти равны и вечно противоборствуют.

Дуализм является характерной чертой зороастризма, по крайней мере его отраженного в Бундахишне среднеперсидского варианта: Ормазд творит мир совершенным, а Ахриман его сразу же портит, создавая демонов, вредных и неприятных животных и растения, пересеченный рельеф и т.п. [Крюкова 2005: 100–114; Чунакова 2004: 35–41]. Источники и регион формирования этих представлений трудно точно определить, но следует учесть, что дуалистические космогонии представлены также и в мифологиях Северной Америки, главным образом на северо-востоке и юго-западе континента и в меньшей степени на Средней Миссури и в Калифорнии [Березкин 2006а; 2007b]. Поскольку сходство с евразийскими фольклорными текстами прослеживается не только на уровне общей идеи, но иногда и в отношении конкретных

мотивов, есть основания полагать, что где-то на юге Сибири, откуда по меньшей мере часть предков индейцев мигрировала в Новый Свет, мифологические системы с элементами дуализма существовали уже в финальном палеолите и, скорее всего, продолжали существовать вплоть до исторического времени, а не возникли в это время повторно.

Чтобы не быть голословным, отмечу два мотива, встречающихся в американских дуалистических космогониях и имеющих евразийские соответствия.

Во-первых, после того как крупницы земли добыты со дна океана, один из творцов создает ровную землю, а другой отвечает за появление территорий с пересеченным рельефом. Правда, в Америке пересеченный рельеф не воспринимается как однозначно неподходящий для жизни людей, тогда как в Евразии антагонист создает явно неудобные горы или болота. В южноазиатских версиях «ныряльщика» подобный мотив, однако, вообще отсутствует и образа двух творцов в них также нет. Соответственно, историческая связь североамериканских вариантов с сибирскими вполне вероятна. В Америке мотив создания двумя творцами разных видов рельефа характерен для культурной общности индейцев Средней Миссури, т.е. мандан, хидатса и арикара, причем последние пришли на Миссури позже и явно заимствовали «ныряльщика» от сиу-язычных групп [Beckwith 1938: 1–2, 7–9; Bowers 1950: 347–348, 361–364; Dorsey 1904: 11]. В слабо выраженной форме он есть также у некоторых южнокалифорнийских йокуц [Kroeber 1907: 229–231; Edmonds, Clark 1989: 133–136].

Второй мотив встречается, с одной стороны, у таких народов Сибири и Центральной Азии, как казахи, алтайцы, буряты, якуты и нанайцы [Киле 1996: 375–389, № 42; Малюга 1970: 149–150; Никифоров 1915: 235–236; Попов 1949: 266–267; Сидельников 1962: 309; Хангалов 1958: 398–399], а также юкагиры, текст которых включает мотивы русского и, вероятно, якутского происхождения [Николаева и др. 1989: 95–115, № 31]; с другой — у ирокезов и алгонкинов: оджибва, гуронов, тускарора, мохавков, онейда, микмак, малесит и абенаки [Beauchamp 1922: 8–11; Elm, Antone 2000: 164–168; Hale 1888: 180–183; Hewitt 1903: 328–332; Jack 1895: 196–197; Josselin de Jong 1913: 5–12; Leland 1968: 15–

17, 24, 106–108]. Антагонист спрашивает героя, чем его можно убить, чего он боится. Герой говорит неправду, и, когда противник пытается его убить названным предметом (например, кусками жира и мяса или же стеблями камыша), герой остается невредим. В американских вариантах речь идет о борьбе двух братьев-творцов, а в азиатских — смертного героя или трикстера и демонических персонажей, но сам эпизод в обоих случаях явно один и тот же. В близком к сибирскому варианту он зафиксирован еще в тексте с острова Яп [Müller 1918: 573–574], что (с учетом других сибирско- и североамериканско-австронезийских аналогий) также может быть обусловлено древними связями.

Если дуалистические космогонии в Южной Сибири — Центральной Азии издавна существовали, возникновение северного варианта сюжета создания человека, включающего противопоставление двух творцов, могло произойти при его заимствовании от первоначальных носителей местными южносибирскими группами — другими индоевропейскими, енисейскими либо, что скорее всего, алтайскими.

В этой связи показательно, что в поволжских и сибирских традициях история порчи заготовок людей антагонистом и наказания не справившейся с ролью сторожа собаки сюжетно сопряжена с историей творения суши из крупы твердой субстанции, поднятой со дна моря. Подобная связь с сюжетом нырятьщика за землей в его дуалистическом варианте есть в текстах марийцев, мордвы, чувашей, различных групп тундровых ненцев, алтайцев, шорцев, хакасов-качинцев, киренских эвенков, балаганских бурят и халха-монголов [Верещагин 1996: 134; Катанов 1963: 154–156; Лабанаускас 1995: 13–15; Лар 2001: 188–205; Ненянг 1997: 21–23; Одюков 1973: 59; Пинегина, Коненкин 1952: 49–50; Потанин 1883: 218–223; Седова 1982: 13–15; Скородумова 2003: 35–37; Хангалов 1960: 8–10; Штыгашев 1894: 1–8]. Вполне вероятно, что соответствующее сюжетное сцепление существовало и в мифах некоторых других алтайских групп, хотя вряд ли у нганасан и обских угров, сохранивших миф о нырятьщике за землей с одним антропоморфным творцом.

Рассматривая генезис балканских и восточнославянских версий этого мифа, В.В. Напольских показал, что на Балканах они

появились вместе с тем вариантом манихейской (богомильской) традиции, который принесли сюда из Южной Сибири ранние группы кочевников, возможно, авары [Напольских 2008]. На юге Сибири манихейство и местные мифологические представления образовали симбиоз, в результате чего древний сибирский «ныряльщик», в котором дуалистические элементы могли присутствовать и раньше, приобрел выраженную форму космогонического мифа с участием двух противоборствующих антропоморфных творцов. В подобном трансформированном виде этот сюжет распространялся далее по Евразии, взаимодействуя с более ранними вариантами мифа там, где они имелись (а к западу от Среднего Поволжья их, вероятно, не было).

Сюжет «ныряльщика» не во всех случаях связан с сюжетом «оплеванного творения». На Балканах антропогонического мифа с участием собаки-сторожа нет. Что же касается вариантов «ныряльщика» с участием двух антропоморфных творцов, то они известны не только на Балканах и в восточнославянском ареале, но также в Поволжье и Сибири, куда до русской колонизации влияние балканских богомилов не проникало. Можно поэтому полагать, что те варианты «ныряльщика», в которых возникло сюжетное сцепление с антропогоническим мифом, распространялись по Северной Евразии не опосредованно через Балканы, но напрямую из Южной Сибири, причем оба мотива («ныряльщик» и «оплеванное творение») распространялись именно в связке. Об этом свидетельствует полное совпадение восточной границы их ареалов, т.е. отсутствие обоих мотивов у чукчей, коряков, ительменов и нивхов и единичность и искаженность версий у народов Нижнего Амура и Приморья.

Манихейство, скорее всего, достигло Сибири в ходе согдийской колонизации вдоль Великого Шелкового Пути [Кызласов 2001], т.е. в период, когда завершалась начавшаяся, видимо, в гуннское время тюркизация Великой степи. Именно тогда северный вариант мифа о сотворении человека и собаке-стороже мог получить свое окончательное оформление.

Что касается нганасан, то их вариант на другие сибирские не похож, а является осколком древней южной традиции. Его проникновение в Заполярье логично связывать с отступлением в гун-

но-сарматское время на север Западной Сибири части создателей пазырыкской культуры Алтая и, вероятно, других родственных ей скифо-сибирских культур, о чем свидетельствуют данные генетики и археологии [Молодин 2003: 138, 148–178].

Северный вариант антропогонического мифа встречается в связке только с тем вариантом «ныряльщика за землей», в котором протагонистами выступают два противоборствующих творца. Однако не исключено, что южный вариант тоже в ряде случаев сочетался с сюжетом «ныряльщика», но не в его дуалистической версии.

Дело в том, что соединение «ныряльщика» с антропогоническим мифом характерно не только для поволжско-сибирских, т.е. северных, но и для южноазиатских вариантов, в которых рассказу о злых лошадях и храбрых собаках также нередко предшествует эпизод доставания земли со дна океана. Особенно характерно подобное сцепление для вариантов мундари и ораонов (последние, как говорилось, живут в близком соседстве с мундари), но оно встречается также у тибето-бирманцев качари, а у санталов антропогонический миф начинается с упоминания первичности мирового океана [Elwin 1949: 19–20; Osada 2010; Soppitt 1885: 32].

Сюжет доставания крупницы земли из нижнего мира в Южной Азии был, скорее всего, известен до появления там индоевропейцев, поскольку представлен не столько у групп, говорящих на индоарийских языках (хотя и у них тоже), сколько у мунда, включая южных, у центральных дравидов, а также у тибето-бирманцев и далее в Юго-Восточной Азии у шанов и семангов [Волхонский, Солнцева 1985: 28–29, № 1; Зограф 1971: 7; Кудинова, Кудинов 1995: 29–30; Bodding 1942: 2–5; Elwin 1939: 308–316; 1949: 4, 7, 27–28, 30–31; 1950: 135–137, 141; 1954: 426, 433–434; 1958: 21–22; Evans 1937: 159; Fuchs 1952: 608–617; Hermanns 1949: 835; Krauskopff 1987: 14–16; Osada 2010; Playfair 1909: 82–83; Prasad 1989; Soppitt 1885: 32]. Первичность южно- и североевразийского ареалов «ныряльщика» сложно определить, но независимое возникновение данного сюжета в Индии и в Сибири практически невероятно, эти ареалы когда-то должны были быть сомкнуты. Поэтому можно полагать, что

«нырлящик» в древности был известен не только в Южной Азии и Сибири, но и в степной зоне.

Наиболее вероятно, что с ним были знакомы предки дардов, от которых мунда заимствовали историю о собаках и лошадях и у которых (хотя и вне сюжетной связи с антропогоническим мифом) «нырлящик» действительно зафиксирован в XX в., причем в очень своеобразной версии, не только географически удаленной как от южно-, так и от североазиатских, но и необычной по набору конкретных мотивов [Йеттмар 1986: 223–224; Hermanns 1949: 839].

Другим фрагментом древней степной традиции может быть версия карачаевцев [Каракетов 1995: 64–67]. В ней сочетается много мотивов, не характерных ни для Восточной Европы, ни для Сибири. В то же время в ней несомненно присутствует мотив ныряния гусей на дно океана, откуда они приносят землю, причем не во рту, а в виде налипшей на тело грязи. Подобный мотив (принесенная нырлящиком земля — это грязь на его теле) есть еще в южномансийском тексте: гагара выныривает, отряхивается, возникает суша [Лукина 1990: 291–293, № 107]. В этой связи логично вспомнить южноазиатский мотив ныряющего за землей и затем отряхивающегося вепря, когда суша возникает из кусочков грязи, упавших с его щетины на воду [Васильков 2006].

Вполне вероятно, что сочетание в мифологии степных индоевропейцев мотива нырлящика за землей с историей создания человека при участии собаки и лошади облегчило распространение нового для Южной Азии антропогонического сюжета. Если «нырлящик» имелся как у мунда, так и у тех, с кем они вступили в контакт, то мунда лишь дополнили уже известный им миф, а не включили в свою традицию вовсе чуждые ей ранее элементы.

Заключение

Приведенные материалы позволяют определить первоначальную форму антропогонического мифа с участием собаки-сторожа и лошади-агрессора и (с учетом проникновения сюжета в Индию во II тыс. до н.э.) датировать появление этого сюжета III тыс. до н.э. Это произошло в евразийских степях. Относить время появления сюжета в известной нам по южному варианту форме к периоду

ранее III — конца IV тыс. до н.э. невозможно, поскольку речь идет о домашней лошади.

Характерно, что в Новом Свете отголосков сюжета практически нет, и это тоже свидетельствует против его зарождения в слишком отдаленную от нас эпоху. Правда, один текст степных оджибва немного напоминает евразийские. В нем рассказывается, как Висекечак (трикстер и демиург) сделал человеческую фигуру из камня и отошел на нее полюбоваться. Медведь стал тереться о фигуру, она упала и разбилась. Висекечак сделал новую фигуру из глины, поэтому люди слабы [Simms 1906: 338–339]. Несмотря на некоторую близость общей структуры, сходство с евразийскими текстами поверхностное, поскольку у оджибва для сюжета существенно не наличие определенного персонажа, выступающего в роли антагониста и мешающего сделать людей совершенными, а противопоставление прочного и непрочного материалов, с которыми ассоциируется человек. Именно это противопоставление типично для мифов о происхождении смерти, записанных на северо-западе Северной Америки [Березкин 2010: 17–21], тогда как вариант степных оджибва точных параллелей в своем регионе не имеет.

Вместе с тем в Евразии мотив поэтапного творения человека (сначала — создание тела, затем — его оживление) может быть более древним, нежели эпоха раннего металла. Он характерен не только для народов, чьей мифологии посвящена эта статья, но также для многих австронезийцев, и в частности записан у ниасцев, нгаджу, тораджа, букиднов и мануву [Adriani, Kruyt 1951: 7; Dixon 1916: 169–176; Eugenio 1994: 184, 302–303, 310; Schärer 1966: 68–77, 144–146] и в несколько отличной форме на Мадагаскаре [Abrahamsson 1951: 115–119]. Семанги [Endicott 1979: 83–84] могли заимствовать сюжет от австронезийских соседей, либо напротив — австронезийцы Индонезии и Филиппин восприняли его от более раннего субстрата (в пользу этого — отсутствие сюжета на Тайване). В Океании сюжет известен только на острове Палау [Kubary 1873: 222–223], где говорят на языке, близком филиппинским, а не океанийским.

Индонезийские варианты обнаруживают соответствия в тех антропогенических мифах манси, которые отличаются от обычных европейско-сибирских историй «оплеванного творения»

и отчасти похожи на упомянутый миф степных оджибва. Согласно записи, сделанной в селе Вежакоры на р. Обь, Йоли-Торумсянь («Земли Мать», старшая сестра верховного бога Нум-Торума) велит Крылатой Калм (божий вестник, дочь Торума) попросить отца сделать людей. Тот обещал это сделать с условием, что оживить людей должны другие. Сделать людей Нум-Торум велел своему сыну Топал-ойке, который вырубил из лиственницы семь человекоподобных фигур. Тогда Хуль-отыр (связанный с нижним миром антагонист Нум-Торума) вылепил семь фигур из глины. Топал-ойке согласился с ним поменяться заготовками людей, если Хуль-отыр их оживит. Хуль-отыр отнес деревянных людей к Топал-ойке, тот дунул, они разлетелись, Топал-ойке не сумел их поймать. Он отнес глиняных людей к сестре Нум-Торума Калтась-экве, та их оживила, велев ему не смотреть на нее в это время (поэтому мужчинам нельзя видеть роды). Поскольку люди сделаны из глины, век их недолог, они тонут в воде, от жары пот выступает. Люди из лиственницы были бы крепче и в воде не тонули. Творения Хуль-отыра должны были стать духами-менквами (но, видимо, ими стали люди из лиственницы) [Лукина 1990: 298–299; Чернецов 1935: 26–28].

Более ранняя запись с Верхней Сосьвы похожа на первую. В ней говорится, что старик Тапель вырезал семь фигур из лиственницы, а Шул-Атыр сделал своих людей из глины и предложил поменяться, Тапель согласился. Деревянные люди Шул-Отыра стали менквами. Глиняных сумела оживить сестра Создателя Мать-Земля, поэтому и теперь мужчины не присутствуют при родах. У сотворенных из глины людей легко ломаются конечности. Если бы люди были из дерева, они были бы прочны, не тонули [Munkácsi 1908: 228–230].

В этих текстах манси ни собака, ни какой-либо иной сторож человеческих фигур не упоминается. В то же время у хантов, кетов и селькупов (южных и северных) собака оказывается виновной в смертной природе людей не потому, что пропустила к недоделанным фигурам антагониста, а потому что исказила указания пославшего ее божества [Анучин 1914: 11–12; Лукина 1990: 75, № 14; Николаева 2006: 81; Пелих 1972: 119; 1998: 38–39; Поротова 1982: 59–60; Тучкова 2004: 142–143].

К мотиву ложной вести в подобном контексте собака также имеет отношение в африканских мифах [Березкин 2007а]. Собака не была одомашнена в Африке и вместе с козой и овцой потеснила в африканских версиях «ложной вести» традиционных для местного фольклора ящерицу, хамелеона и зайца явно не в эпоху палеолита, а существенно позже. О прямой связи Западной Сибири с Африкой речи, разумеется, нет, но опосредованная (через древнюю евразийскую мифологию, от которой сохранились только фрагменты) подобная связь возможна. Если собака в сибирских мифах с древности считалась ответственной за смертную природу людей, понятно, почему ее роль сторожа в рассматриваемом сюжете легко могла оказаться соответствующим образом переосмысленной.

Фольклорно-мифологические сюжеты не существуют изолированно. Там, где богатые мифологические комплексы, представленные множеством самостоятельных традиций небольших этнических групп, дожили до недавних пор, сюжеты всегда составляют своего рода пучки, плавно перетекают один в другой, характерные для них эпизоды в разнообразных комбинациях встречаются на обширных территориях. Именно так обстоит дело в большинстве регионов Нового Света. Быстрая эволюция культуры Евразии в последние тысячелетия, обусловленная распространением производящего хозяйства и затем возникновением трансконтинентального информационного поля, быстрые и радикальные изменения в этно-языковой карте Евразии (в связи с экспансиями сначала индоевропейцев, а затем алтайцев) и, наконец, распространение мировых религий передне- и южноазиатского происхождения привели к исчезновению или трансформации до неузнаваемости комплекса фольклорно-мифологических мотивов, существовавшего в евразийских степях ранее I тыс. н.э. Тем не менее частичная реконструкция этого комплекса не безнадёжна.

Библиография

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.

Азбелев С.Н., Мещерский Н.А. Фольклор Русского Устья. Л.: Наука, 1986. 384 с.

Акцорин В.А. Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991. 287 с.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: МАЭ, 1924. 248 с.

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб.: МАЭ при Имп. акад. наук, 1914. 90 с.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994. Т. 3. 840 с.

Беннингсен А.П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. 168 с.

Белова О.В. «Народная Библия». М.: Индрик, 2004. 575 с.

Березкин Ю.Е. Евразия — Америка: дуалистические космогонии // Власть в аборигенной Америке. Проблемы индеанистики. М.: Наука, 2006а. С. 353–382.

Березкин Ю.Е. До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // Культура Аравии в азиатском контексте. СПб.: МАЭ РАН, 2006б. С. 225–249.

Березкин Ю.Е. Происхождение смерти — древнейший миф // Этнографическое обозрение. 2007а. № 1. С. 70–89.

Березкин Ю.Е. Космогонические сюжеты «ныряльщик за землей» и «выход людей из земли» (о гетерогенном происхождении американских индейцев) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007б. № 4. С. 110–123.

Березкин Ю.Е. Мифологические объяснения смертности человека и проблема происхождения на-дене // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 7–50.

Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1909. 515 с.

Булгаковский Д.Г. Пинчуки: Этнографический сб.: Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и мест. словарь. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1890. 201 с. (Записки Имп. рус. геогр. общ-ва по Отд-нию этнографии. Т. 13. Вып. 3 / Под ред. Ф.М. Истомина).

Бязыров А.Х. Осетинские народные сказки. Цхинвали: Брыстон, 1972. 286 с.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Труды Института этнографии АН СССР. М.; Л., 1959. Т. 51. С. 157–192.

Василевич Г.М. Эвенки. Л.: Наука, 1969. 304 с.

Васильев М. Религиозные верования черемис. Уфа: Губернская тип., 1907. 54 с.

Васильков Я.В. Страничка мифологического бестиария: отряхивающийся вепрь // Культура Аравии в азиатском контексте. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 250–262.

Велюс Н. Velnio banda: ‘стадо вяльняса’ // Балто-славянские исследования: 1980. М.: Наука, 1981. С. 260–269.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М.: скоропечатня А.А. Левенсона, 1893. 222 с.

Верещагин Г.Е. Вотяки сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск: Изд-во Удмуртского ин-та истории, языка и литературы УрО РАН, 1996. 204 с.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Власова З.И. Собрание народных песен П.В. Киреевского. Л.: Наука, 1986. 326 с.

Волхонский Б.М., Солнцева О.М. Сингальские сказки. М.: Наука, 1985. 544 с.

Вукичевич М.М. Сербская легенда о двух царствах — Божием и Дьявола // Живая старина. 1915. № 1–2. С. 101–114.

Габния Ц.С. Абхазское устное народное творчество: В 12 т. Сухум: Акад. наук Республики Абхазия, 2002. Т. VII: Мифологические сказания и легенды (на абхаз. яз.). 381 с.

Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 607 с.

Головнев А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 344 с.

Гомбоев Д.Г. Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск: Д.Г. Гомбоев, 1890. 153 с. (Записки Вост.-сиб. отд. Импер. рус. геогр. общ-ва по этнографии. Т. 1. Вып. 2).

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. М.: Наука, 1977. 247 с.

Девяткина Т.П. Мифология мордвы. Саранск: Красный Октябрь, 1998. 336 с.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1891. Т. 2. 716 с.

Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // Труды Института этнографии. 1952. Т. 18. С. 5–87.

Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского Края. Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1995. Ч. 1. С. 109–146.

Жамкочян А., епископ. Библия и армянская устная традиция. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 2012. 330 с. (на армянск. яз.).

Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. Київ: держтрест «Київ-Друк», 1929. 180 с.

Зограф Г.А. Сказки Центральной Индии. М.: Наука, 1971. 376 с.

Ивановский А.А. К вопросу о дуалистических поверьях о мироздании // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 250–252.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша / Пер. с нем. М.: Наука, 1986. 524 с.

Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995. 344 с.

Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1963. 164 с.

Каташ С.С. Мифы, легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского кн. изд-ва, 1978. 112 с.

Кербелите Б. Типы народных сказаний. СПб.: Европейский Дом, 2001. 605 с.

Кережи А. Современные явления в духовной культуре восточных хантов // Этнография народов Западной Сибири. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 177–189.

Киле Н.Б. Нанайский фольклор. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 1–60.

Конаков Н.Д. Мифология Коми. М.; Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. 480 с.

Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб.: Азбука-Классика; Петербургское Востоковедение, 2005. 285 с.

Кудинова М.В., Кудинов А.М. Когда улыбается удача: Индийские сказки, легенды и народные рассказы. М.: Восточная литература, 1995. 320 с.

Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 249 с.

Кузьмина Е.К. Арии — путь на юг. М.: Летний сад, 2008. 508 с.

Кузьмина Е.К. Культура Маргианы и Бактрии эпохи финальной бронзы (РЖВ) в работах В.И. Сарияниди // На пути открытия цивилизации. Тр. Маргианской археологической экспедиции. СПб.: Алетей, 2010. С. 29–38.

Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. 483 с.

Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 2001. № 5. С. 83–90.

Лабанаскас К.И. Ненецкий фольклор / Упр. культуры Администрации Таймыр. авт. окр.; Таймыр. окр. центр нар. творчества. Красноярск: ПИК «Офсет», 1995. 221 с.

Лар Л.А. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН, 2001. 292 с.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Томского университета, 1998. 135 с.

Лимеров П.Ф. Му пуксьбм — Сотворение мира. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. 524 с.

Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М.: Наука, 1984. 239 с.

Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. 568 с.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.

Малюга Е. Чудесный сад. Казахские народные сказки. Собрал и пересказал Евгений Малюга. Л.: Детская лит., 1970. 240 с.

Миддендорф А.Ф. Коренные жители Сибири. Якуты // Якутский фольклор. Якутск: Якутский гос. ун-т, 1989. С. 21–22.

Молодин В.И. Население горного Алтая в эпоху раннего железного века как этнокультурный феномен. Новосибирск: СО РАН, 2003. 285 с.

Морохов В.Н. Легенды и предания Волги-реки. Нижний Новгород: Нижегородская ярмарка, 1998. 543 с.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2004. 550 с.

Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 1–23.

Напольских В.В. Мотив ныряния за землей в балкано-славянской апокрифической традиции и ранняя история славян // Етнология на пространството. София: Род, 2008. Ч. 2. С. 88–115.

Ненянг Л.П. Ходячий ум народа. Красноярск: Фонд северных литератур «ХЭГЛЭН», 1997. 240 с.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник: Собр. сказок алтайцев / С примеч. Г.Н. Потанина. Омск: тип. Штаба Ом. воен. окр., 1915. 293, XIV с. (Записки Западно-сибирского отд-ния Импер. рус. геогр. общ-ва. Т. 37).

Николаева Г.Х. Кетские народные сказки. Красноярск: Поликор, 2006. 240 с.

Николаева И.А., Жукова Л.Н., Демина Л.Н. Фольклор юкагиров верхней Колымы. Якутск: Якутский гос. ун-т, 1989. Ч. 1. 127 с.

Одюков И.И. Идеино-художественные особенности мифов-легенд // Связи народности и фольклора в классической чувашской литературе. Чебоксары: Чувашский гос. ун-т, 1973. С. 35–94 (на чуваш. яз., устный перев. А.К. Салмина).

О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Этнографический сборник / Императорский русский географический обществу. СПб.: тип. Э. Праца, 1858. Вып. 4. С. 209–218.

Ошаров М.И. Северные сказки. М.: [без издательства], 1936. 272 с.

П. И[ванов]. Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. С. 15–97.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томского университета, 1972. 424 с.

Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во Томского университета, 1998. 79 с.

Перевозчикова Т.Г. Мелодия небесной росы. Ижевск: Удмуртия, 1988. 120 с.

Петровић С. Српска митологија. Београд: Народна књига, 2004. 865 с.

Пинегина М., Коненкин Г. Эвенкийские сказки. Чита: Читгиз, 1952. 112 с.

Погодин А. Космические легенды балтийских народов // Живая старина. 1895. № 3–4. С. 428–448.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 255–323.

Попов А.А. Нганасаны. Л.: Наука, 1984. 152 с.

Поротова Т.И. Сказки народов сибирского севера. Томск: Изд-во Томского университета, 1982. Вып. 4. 188 с.

Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб.: тип. Киришбаума, 1883. Вып. 4. 1025 с.

Потанин Г.Н. Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Алма-Ата: Наука, 1972. 382 с.

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб.: тип. Императорской академии наук, 1907. Ч. IX. 658 с.

Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 750 с.

Рассадин В.И. Легенды, сказки и песни седого Саяна. Тофаларский фольклор. Иркутск: Комитет по культуре Иркутской области администрации, 1996. 249 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. Л.: Якутский филиал Сибирского отделения Академии наук СССР, 1971. 330 с.

Рочев Ю.Г. Коми предания и легенды. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984. 175 с.

Седова П.А. Легенды и предания мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1982. 120 с.

Сидельников В.М. Казахские сказки. Алма-Ата: Казахское государственное издательство художественной литературы, 1962. Т. 2. 448 с.

Скородумова Л.Г. Сказки и мифы Монголии. Улаанбаатар: Монсудар, 2003. 141 с.

Стойнев А.Б. Българска митология. София: Захарий Стоянов, 2006. 368 с.

Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 5–93.

Тучкова Н.А. Мифология селькупов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2004. 382 с.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. Т. 1. 508 с.; 1960. Т. 3. 421 с.

Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев. Куото: Nakanishi, 2003. 207 p.

Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 70–89.

Чадаева А.Я. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1990. 240 с.

Чернецов В.Н. Вогульские сказки. Л.: Худож. лит., 1935. 143 с.

Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Русским географическим обществом: Юго-зап. отдел: Материалы и исслед., собр. П.П. Чубинским. СПб.: Имп. рус. геогр. общ-во, 1872. Т. 1. 468 с.

Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Вост. лит., 2004. 286 с.

Штыгашев И. Предания инородцев Кузнецкого округа о сотворении мира и первого человека // Записки Западно-сибирского отд-ния Имп. рус. геогр. общ-ва. 1894. Т. 17. Вып. 1. 12 с. (Отдельная пагинация по статьям).

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.

Aarne A. Verzeichnis der Finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten. Helsingfors: Suomalaisen Tiedeakatemia, 1912. 17 s.

Abrahamsson H. The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala: Theological Faculty of the University of Uppsala, 1951. 179 p.

Adriani N., Kruijt A.C. De Bare'se Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost-Toradjas). Deel II. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1951. 537 p.

Baarda M.J. van. Lòdasche texten en varhalen // Bijdrachen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandisch-Indie. 1904. Vol. 56. № 3–4. P. 392–493.

- Beauchamp W.M.* Iroquois Folk Lore. Syracuse: Dehler Press, 1922. 251 p.
- Beckwith M.* Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies. Boston: the American Folk-Lore Society, 1938. 327 p.
- Bodding P.O.* Traditions and Institutions of the Santals. Oslo: Etnografiske Museum, 1942. 198 p.
- Bowers A.W.* Mandan Social and Ceremonial Organization. Chicago: The University of Chicago Press, 1950. 407 p.
- Boyce M.* A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham; N.Y.; L.: University Press of America, 1989. 284 p.
- Bryant E.* The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2001. 387 p.
- Dähnhardt O.* Natursagen. Leipzig, B.: Teubner, 1907. Vol. 1. 376 s.
- Diffloth G.* The contribution of linguistic palaeontology to the homeland of Austro-Asiatic // The Peopling of East Asia. L.; N.Y.: Routledge Curzon, 2005. P. 79–82.
- Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston: Marshall Jones Co, 1916. 364 p.
- Dorsey G.A.* Traditions of the Arikara. Washington: Carnegie Institution, 1904. 202 p.
- Edmonds M., Clark E.E.* Voices of the Winds. Native American Legends. N.Y.: Facts on File, 1989. 368 p.
- Elm D., Antone H.* The Oneida Creation Story. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 2000. 172 p.
- Elwin V.* The Baiga. L.: John Murray, 1939. 550 p.
- Elwin V.* Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949. 532 p.
- Elwin V.* Bondo Highlander. L.: Oxford University Press, 1950. 290 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, 1958. 448 p.
- Endicott K.* Batek Negrito Religion. Oxford: Clarendon Press, 1979. 234 p.
- Eugenio D.L.* Philippine Folk Literature. The Myths. Diliman, Quezon City: University of the Philippine Press, 1994.
- Evans I.* The Negritos of Malaya. Cambridge: Cambridge University Press, 1937. 323 p.
- Fuchs S.* Another version of the Baiga creation myth // *Anthropos*. 1952. Vol. 47. № 3–4. P. 607–619.
- Fuller D.* An agricultural perspective on Dravidian historical linguistics // Examining the Farming / Language Dispersal Hypothesis. Cambridge: McDonald Institute, 2002. P. 191–214.

Gunda B. *Ethnographica carpatho-balcanica*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 427 s.

Hale H. Huron folklore // *Journal of American Folklore*. 1888. Vol. 1 (3). P. 177–183.

Hermanns M.P. Schöpfung- und Abstammungsmythen der Tibeter // *Anthropos*. 1949. Bd. 41–44. S. 275–298, 817–847.

Hermanns M.P. *The Indo-Tibetans*. Bombay: Fernandes, 1954. 159 p.

Hewitt J.N.B. Iroquoian cosmology // 21th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: Government Printing Service, 1903. P. 127–360.

Jack E. Maliseet legends // *Journal of American folklore*. 1895. Vol. 8 (28). P. 193–208.

Josselin de Jong J.P.B. de. *Original Odžibwe-Texts*. Leipzig; B.: B.G. Teubner, 1913. 54 s.

Kapp D.B. Ein Menschenschöpfungsmythos der Mundas und seine Parallelen. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977. 67 s.

Kapp D.B. A parallel motif in Lepcha and Barela-Bhilala mythology // *Asian Folklore Studies*. 1986. Vol. 45. № 2. P. 259–285.

Koppers W., Jungblut L. *Bowmen of Mid-India*. Wien: Institut für Völkerkunde, 1976. Vol. 1. 289 p.

Krauskopff G. La feminité des poissons. Un motif aquatique du mythe d'origine et des chants de mariage tharu (Nepal) // *Cahiers de Litterature Orale*. 1987. Vol. 22. P. 13–28.

Kroeber A.L. *Indian myths of South Central California* // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1907. Vol. 4. № 4. P. 167–250.

Kruijt A.C. *Het animisme in den Indischen archipel*. 's.-Gravenhage: M. Nijhoff, 1906. 541 p.

Kubary J.S. *Die Palau-Inseln in der Südsee* // *Journal des Museum Godeffroy (Hamburg)*. 1873. Vol. 1. № 4. P. 177–238.

Leland C.G. *The Algonquian Legends of New England or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquaoddy, and Penobscot Tribes*. Detroit: Singing Tree Press, 1968. 379 p.

Müller W. *Yap. Texte* // *Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1910. II. Ethnographies: A. Melanesian. Bd 2. 2 Halbband (1918)*. S. 381–812.

Munkácsi B. *Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie* // *Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*. 1908. Vol. 9. № 3. P. 206–277.

Nassen-Bayer, Stuart K. *Mongol creation stories: man, Mongol tribes, the natural world, and Mongol deities* // *Asian Folklore Studies*. 1992. Vol. 51. № 2. P. 323–334.

Osada T. A comparative study of Munda creation myth / Paper presented for Radcliffe Exploratory Seminar on Comparative Mythology, October 6–7, 2010. Cambridge: Radcliff Institute of Harvard University, 2010. 12 p.

Osada T., Onishi M. Language Atlas of South Asia. Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, 2010. 160 p.

Parpola A., Janhunen J. On the Asiatic wild asses (*Equus hemionus* & *Equus kiang*) and their vernacular names // На пути открытия цивилизации: Тр. Маргианской археологической экспедиции. СПб.: Алетейя, 2010. С. 423–466.

Peterson J.A. Kharia-English Lexicon. Santa Barbara: University of California, 2009. 212 p.

Pinnow H.-J. Kharia-Texte. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965. 288 p.

Playfair A. The Garos. L.: D. Nutt, 1909. 179 p.

Prasad M. Some Aspects of the Varāhā-Kathā in Epics and Purānas. Delhi: M. Prasad, 1989. 183 p.

Rosner V. The Flying Horse of Dharmes. Ranchi: Satya Bjarati, 1982. 222 p.

Roy S.-C. The Mundas and Their Country. Calcutta: the Kuntaline Press, 1912. 543 p.

Schärer H. Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. 's.-Gravenhage: Martinus Nuhoff, 1966. 963 s.

Shakespeare J. Folk-tales of the Lushais and their neighbours // Folk-Lore. 1909. Vol. 20. № 4. P. 388–420.

Simms S.C. Myths of the Bungees or Swampy Indians of Lake Winnipeg // Journal of American Folklore. 1906. Vol. 19. № 75. P. 334–340.

Soppitt C.A. An Historical and Descriptive Account of the Kachari Tribes in the North achar Hills. Shillong: Assam Secretariat Printing Office, 1885. 85 p.

Stuart K., Limusishiden. China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1884. 193 p.

Taube E. Volksmärchen der Mongolen. München: Biblion Verlag, 2004. 500 s.