

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО  
(КУНСТКАМЕРА)

## БЕСТИАРИЙ IV

# ЗЕМЛЯ И НЕБО В ТРАДИЦИОННОМ УНИВЕРСУМЕ



Санкт-Петербург  
2017

УДК 39(1-925.3+1-925.6)

ББК 63.5(3)

Б53

Рецензенты:

д-р ист. наук *И.А. Алимов*,

д-р филол. наук *М.Н. Суворов*

Ответственный редактор

д-р ист. наук *М.А. Родионов*

**Бестиарий IV. Земля и небо в традиционном универсуме** / Отв. ред.  
**Б53** М.А. Родионов. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — 210 с.

ISBN 978-5-88431-329-3

Рассматривается место мифологических и/или реальных представителей животного мира в земных и сакральных сферах традиционного универсума, т.е. во всеединстве мира и человека как оно понимается конкретной этнической культурой. В более широких географических и хронологических рамках развивается тематика сборников «Азиатский бестиарий» (2009 г.), «Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени» (2012) и «Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме» (2014), изданных Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого.

УДК 39(1-925.3+1-925.6)

ББК 63.5(3)

ISBN 978-5-88431-329-3



© МАЭ РАН, 2017

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Новый сборник «Бестиарий IV. Земля и небо в традиционном универсуме» развивает тематику «Азиатского бестиария» (2009 г.), «Бестиария II. Зооморфизмы Азии: движение во времени» (2011 г.) и «Бестиария III. Зооморфизмы в традиционном универсуме» (2014), изданных Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого<sup>1</sup>.

По-прежнему в центре внимания исследователей оказываются *зооморфизмы*, т.е. приемы и результаты сотворения мифологических существ, наделенных внешними и/или внутренними качествами, присущими животным, под которыми локальные традиции понимают широкий круг «тварей», или сотворенных бестий. Снова повторим, что зооморфизация тесно связана с процессом очеловечивания — духовного или физического — конструируемых существ, поэтому объекты исследования корректнее было бы называть громоздким термином *зооантропоморфизмы*<sup>2</sup>. Они составляют основу любого традиционного универсума, или всеединства мира и человека как оно понимается конкретной этнической культурой. При такой трактовке понятие «бестиарий» лишь номинально совпадает с названием соответствующего книжного жанра, популярного в эпоху Средневековья.

Хронологические и географические рамки сборника шире, чем в предыдущих выпусках, но преимущественное внимание уделяется земным и небесным сферам традиционных универсумов Азии. Большинство авторов «Бестиария IV» — научные сотрудники отдела этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии (М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков, И.Ю. Котин, Н.Г. Краснодембская, О.Н. Меренкова, М.А. Родионов, Е.С. Соболева, Е.Г. Царева) или других отделов МАЭ РАН (Ю.Е. Березкин). Авторский коллектив включает также исследователей, прошедших аспирантуру МАЭ РАН

---

<sup>1</sup> Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 188 с.; Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени: Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 242 с.; Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме: Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. 250 с.

<sup>2</sup> См.: [Бестиарий 2011: 3; Бестиарий 2014: 3].

(М.И. Йосефи, А.Ю. Коровкина), сотрудников Восточного факультета СПбГУ (С.С. Донченко, Л.Ю. Стрельцова) и Музея истории религий (В.Н. Мазурина), а также заместителя главного редактора «Сингальской энциклопедии» Р.Д. Сенасинха, г. Коломбо.

Основные положения статей были обсуждены в Петербурге на ежегодных чтениях отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН в 2015–2016 гг. и на Радловских чтениях МАЭ в 2015–2016 гг. (круглые столы, посвященные пространственным, профанно-сакральным и семантическим характеристикам традиционного универсума)<sup>3</sup>.

*М.А. Родионов*

---

<sup>3</sup> Земля и небо в традиционном универсуме // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 3–81; Этнокультурный текст в традиционном универсуме // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 3–89.

*Е.Г. Царева*

## ТЕКСТИЛЬНЫЙ БЕСТИАРИЙ IV: ЧИТАЯ ТКАНЫЕ ЛЕТОПИСИ

Статья продолжает исследования автора в области изучения текстильных практик населения Евразии, в том числе выявление адаптивных, коммуникативных и иных качеств текстильных артефактов и применение полученных результатов при поисках методов использования текстиля как исторического источника. Центральными темами публикации являются две группы взаимосвязанных вопросов. С одной стороны, это выявление условий возникновения феномена ворсового ткачества и его развития в локальные варианты петлевых и узелковых структур. И с другой — представление современных методов описания ворсовых памятников как инструмента их всестороннего изучения. К статье приложена схема описания ворсового памятника и поясняющий использованные в тексте термины глоссарий.

*Ключевые слова:* неолит, бронза, петлевое и ворсовое ткачество, имплицитные и эксплицитные показатели, система описания, инструмент изучения.

За сотни тысяч лет освоения гоминидами нашей планеты взаимоотношения человека — главной «бестии» Земного шара — с иными населяющими его бегущими, летающими, плавающими и произрастающими «тварями» прошли множество этапов сосуществования. На последовательно сменяющих друг друга стадиях развития *Homo sapiens neanderthalensis* и *Homo sapiens sapiens* прошли путь от потребительского использования даров природы к их искусственно создаваемым имитациям, а затем и к не представленным в дикой природе конструкциям.

Сказанное в полной мере относится к текстильным артефактам — классу древнейших, огромных по числу и разнообразию структур и форм и широко представленному у всех сапиенсов планеты феномену. Рассматривая с предложенной позиции разные группы изделий этого кластера, мы видим, что некоторые из них изготовлены из практически не обработанных природных материалов (стебли трав, прутья, ветки, сухожилия, волосы, *кетгут*, перья и др.). Иные уже искусственно созданные сапиенсами конструкции копируют природные объекты (так, веревки можно рассматривать как «заместителей» лиан). Однако огромная масса придуманных и феноменологически воплощенных человеком структур не имеет прямых нерукотворных аналогов.

Из кластера текстильных артефактов к ним в первую очередь относятся создаваемые с помощью нитей *ткани*<sup>1</sup>.

Особыми, своего рода промежуточными системами между второй (имитации) и третьей (инновации) группой нитяных объектов являются ворсовые, петлевые и узелковые *полотна*. По единодушному мнению историков текстиля, техники их создания были разработаны для производства тканей, имитирующих шкуры диких и домашних животных<sup>2</sup>. На это, в частности, указывают некоторые сохранившиеся до наших дней лексемы. Ярким примером такого рода является название, применяемое для обозначения архаичных по способу изготовления и конструкции среднеазиатских длинноворсовых ковров *джульхырс* — в переводе с таджикского языка «медвежья шкура». Особо отметим, что ворсовые структуры не только имитируют шкуры диких и домашних обитателей нашей планеты, они и делаются, как будет рассказано ниже, из производимых некоторыми ее обитателями материалов.

Причину перехода человека от использования шкур к имитирующим их фактуру тканям можно отнести к экономико-экологическим факторам: создатели великих древневосточных цивилизаций в какой-то момент ощутили непродуктивность истребления домашних животных ради шкур при возможности использования шерстистого покрова коз и овец для создания тканых имитаций меха.

Удивительно, но то ли за недостатком феноменологических данных, то ли из исследовательского любопытства тема появления у сапиенсов блестящей идеи создания ворсовых тканей в литературе практически не затронута. Столь же мало изучен и вопрос разработки ткачами древности способов вещественного воплощения идеи ворсового ткачества. Предлагаемая статья является попыткой заполнения этой лакуны. Некоторые части текста представляют ранее неопубликованные материалы, другие могут рассматриваться как расширенный комментарий к ряду положений доклада «Актуальные вопросы изучения и структурного описания текстильных памятников (по материалам коллекций МАЭ РАН)», прочитанного автором 21 июля 2016 г. на Ученом совете МАЭ РАН. Конкретнее той его части, которая посвящена вопросам структурного описания *ворсовых ковров* и *ковровых изделий*.

Названные в докладе аспекты работы с текстилем стали особо актуальными в последние десятилетия в связи с появлением большого числа анонимных археологических, а также слабо или вовсе неидентифицируемых этнографических текстильных памятников, в первую очередь ворсовых, и попытками разработки эффективных методов их атрибуции и введения в исторический контекст. Изыскания в области поиска действенных инструментов реализации указанных задач показали, что важнейшим инструментом их решения является системный подход к фиксации и анализу *имплицитных* и *эксплицитных показателей* атрибутируемых предметов и выявление тех

<sup>1</sup> Выделенные курсивом текстильные термины поясняются в приложенном к статье глоссарии.

<sup>2</sup> Более того, вплоть до последнего времени историки костюма были уверены, что используемые шумерами юбки и были сделаны из шкур. См., например, постоянно цитируемые и переиздаваемые работы М.Н. Мерцаловой [Мерцалова 1993].

их параметров, которые работают как *идентификационные атрибутирующие признаки*. Подчеркну, что на данном этапе исследований особое внимание уделяется такому малоизвестному даже специалистам аспекту темы, как **структурная составляющая ворсовых полотен**. (Иные ее направления, например ковер как объект материальной культуры либо ковер как носитель выраженной цветом и орнаментом семантической составляющей присущего текстильным изделиям декора, изучены несопоставимо лучше.)

Параллельно с процессом скрупулезного изучения вариантов строения ворсовых памятников возникла задача сведения выявленной информации в унифицированные системные описания и создания банка данных, позволяющего применить полученные результаты для определения социума-производителя, времени, места производства и иных важных для исследования параметров рассматриваемых артефактов. Подчеркнем, что значимым результатом такого рода изысканий является также возможность использования полученных сведений для пополнения базы данных о роли текстиля в сложении человеческой культуры (см., например: [Царева 2014]).

История текстиля — наука молодая. Временем ее зарождения можно считать середину XIX в. Конкретно 1853 г., год обнаружения датированных временем европейского неолита тканей в озерных (свайных) поселениях Швейцарии (около 5000 лет назад). Сделанные исключительно из *льна*, очень тонкой работы, найденные фрагменты представляют несколько *ткацких техник*, включая *переплетение с дополнительными* узоробразующими *утками* типа парчового [Living on the Lake: 2004]. Сенсационные находки вызвали жаркую баталию среди археологов, основным пунктом которой был вопрос: «Как они могли делать такие ткани, если даже еще не знали металлов?» Однако дальнейшие раскопки и анализ всего комплекса извлеченных археологами тканей и текстильного инвентаря позволили Фердинанду Келлеру доказать местное происхождение артефактов<sup>3</sup>.

Немного ранее И.Г. Рамсауером были опубликованы фрагменты сложных по структуре и сходных по рисунку с кельтскими твилами *шерстяных* тканей периода раннего железа, обнаруженные рабочими Халльштаттских соляных копей (Австрия) в 1849 г.<sup>4</sup> Особенность халльштаттских тканей — разнообразие ткацких техник и первое (по времени обнаружения) феноменологически известное нам массовое использование шерсти, причем окрашенной, для создания орнаментированных тканей [Gromer 2005: 17].

Такие, казалось бы, частные случаи интереса к двум конкретным группам археологических находок инициировали зарождение направления науки, которое мы сегодня называем «историей текстиля». Отметим, что составляющий основу для развития исследований в этой области банк данных пополнялся медленно и крайне неравномерно. В значительной степени эта скачкообразность была обусловлена историческими событиями XX в.: прекращением важнейших археологических экспедиций и утратой хранившихся в музеях материалов, возникновением или уходом «моды» на определенные

<sup>3</sup> В 1861 г. в Кунсткамеру поступили два фрагмента (колл. 46).

<sup>4</sup> Продолжающиеся и в наши дни раскопки поселения выявили слои бронзового века, и сегодня памятник датируется временем от 1400 до н.э. до 240 н.э. [Bichler et al. 2005].

виды художественного текстиля, позднему сложению, особенно на Востоке, школ изучения и реконструкции ткацких техник локальных этнографических культур и др.

Тем не менее, раз начавшись, проводимая археологами и историками ткачества работа по реконструкции процессов сложения, развития и распространения текстильных практик различных типов продолжается уже более 160 лет. Аккумулированные за эти годы данные вывели нас на новый уровень восприятия и понимания текстиля как одного из важнейших феноменов в истории человечества и маркера процессов развития ранних форм земледелия, скотоводства, техник обработки материалов и пр. Многочисленные публикации на эту тему показывают, как много мы узнаем о культуре, структуре общества, технологии и экономике древнего мира благодаря тканям [Barber 1991; Breniquet 2008; Völling 2008; Gleba, Mannering 2012]. Все это стало возможным при использовании методов биологии, химии и других технических наук. И не только методов, но и методик. Так, следуя Дж. Техрани и М. Колларду [Tehrani, Collard 2002], мы рискуем использовать термины *филогенез* для обозначения такого направления, как реконструкция процессов сложения, развития и распространения текстильных практик, и *онтогенез* при рассмотрении атрибутирующих маркеров конкретных артефактов.

Но вернемся в XIX в. Начиная с его второй половины внимание искусствоведов и историков текстиля к ворсовому ткачеству значительно расширяется. Маркерами этого интереса стал монументальный труд Ф.Р. Мартина «История ковров Востока до 1800 года» [Martin 1908] и важнейшая для изучения туркменского ковроделия монография А.А. Боголюбова «Ковры Средней Азии» [Боголюбов 1908; Bogolubov 1908]. С 1920-х годов появляются книги и статьи, описывающие археологические ворсовые ткани с территории Египта, Ближнего Востока и Синьцзяна<sup>5</sup>. К 1940-м годам складывается первичная схема описания археологических и этнографических ворсовых артефактов, оформившаяся к концу века в рассматриваемую ниже более точную и структурированную систему.

Повторю: успешность изысканий в области изучения истории ворсового ткачества в значительной степени обусловлена появившейся у исследователей возможностью привлечения новейших данных не только исторических и традиционно используемых сопряженных наук. Сегодня мы все более широко используем данные геологии (включая палеоэкологию), палеоботаники и палеозоологии<sup>6</sup>, результаты микроскопического и микрохимического анализов, тонкослойной хроматографии, датирования по углероду и других современных методов определения и детализации рассматриваемых струк-

<sup>5</sup> В период выхода эти публикации остались в тени. Вполне вероятно, что причиной была немногочисленность находок, их крайне фрагментарное состояние, малая внешняя привлекательность, но главное, конечно, то, что многие (почти все) из них издавались через десятки лет после обнаружения находок.

<sup>6</sup> Так, доминирование в стаде возрастных особей, особенно кастрированных самцов, обычно указывает на специфически шерстепроизводящую направленность хозяйства [Davis 1993; Helmer et al. 2007], что получает дополнительную аргументацию при привлечении данных письменных источников [Halstead 2003].



турных параметров. Комплексный анализ информации позволяет находить решения и для ряда сложнейших, ранее не имевших ответов вопросов из истории ворсового ткачества. Среди них появление и последовательность распространения техники, формирование локальных вариантов выполнения петлевых и узелковых изделий, выявление их бытовых и коммуникативных функций и др.

Но прежде чем двигаться дальше, познакомимся на уровне простейшей схемы с компонентами обсуждаемых ткацких структур (подробнее рассмотрены ниже). Их *базисную* часть составляют нити *основы* и *утка*, в абсолютном большинстве случаев соединенные в *простое прямое переплетение* (рис. 1а). В петлевом варианте ворсовые компоненты ткани создаются особым образом организованными дополнительными утками, которые могут оставаться неразрезанными (рис. 1б) либо разрезаться (рис. 1в) (*петлевое ткачество неразрезное* и *разрезное*). В узелковом варианте ворсообразующие элементы встраиваются в процессе ткачества между *прогонами* утков одного *юнита* (узелковое ткачество) (рис. 1г).

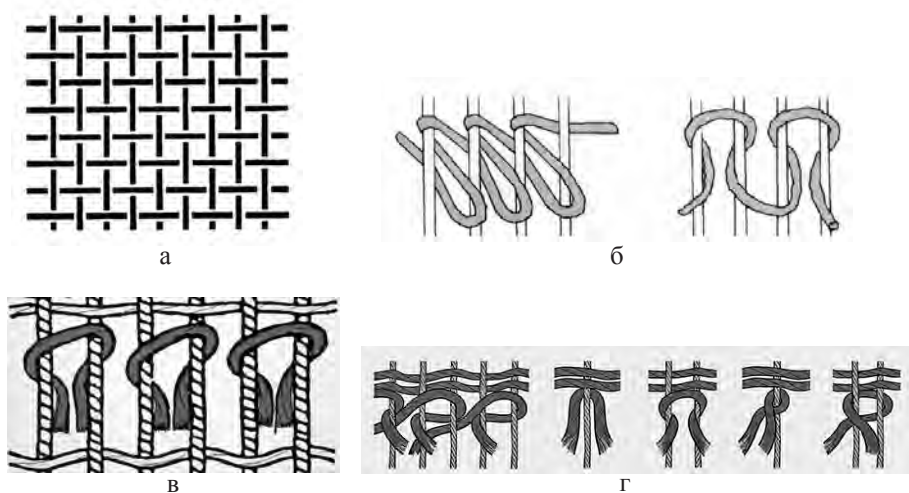


Рис. 1. а) схема варианта сбалансированного (полотняного) простого прямого переплетения (цит. по: [Emery 1980, fig. 85]); б) схема простой неразрезной петлевой структуры; в) схема вариантов сложных разрезных петлевых структур (тибетская традиция); г) схема узелковой структуры в варианте симметричного узла. б–г — рисунки автора

Подчеркнем базовый для истории ковроделия момент. Время изобретения сапиенсами ворсовой техники неизвестно, однако существуют факторы, позволяющие вычислить его появление с точностью до нескольких веков. Двумя из обязательных условий возникновения и бытования ворсового способа ткачества является наличие у социума-производителя развитой техники создания ткацкой нити с определенными фактурными качествами и ткацкого варианта простого прямого переплетения. Поясню: если для изготовления гладких, составленных исключительно основами и утками тканей подходят освоенные человеком еще в глубокой древности целлюлозосодержащие

материалы (луб, жилки пальмовых листьев, конопля, крапива, другие растения), то для изготовления ворсовой пряжи требуются эластичные, мягкие и при этом не ломающиеся и не деформирующиеся при сгибании волокна<sup>7</sup>.

Рассмотрим подробнее данное положение. Ко времени появления самой принципиальной возможности создания ворсовых тканей человечество прошло долгий путь отбора и освоения текстильных материалов и разработки способов их организации в рабочие тела (например, нити) и в артефакты (например, *ткани*). Нити и ткани названы потому, что рассматриваемые в статье петлевые и узелковые полотна могут быть созданы только в технике ткачества, а ткани, в свою очередь, являются исключительно нитяными конструкциями. При этом если использование человеком нитей как феноменологического объекта фиксируется, хотя и косвенно, временем палеолита, то существование *ткацких нитей* и *техник переплетения* прослеживается только с периода неолита. Проанализируем ситуацию.

Благодаря археологическим открытиям последних десятилетий фиксируемое феноменологическими памятниками время появления у сапиенсов процессов *нитеобразования* год от года отодвигается все дальше вглубь тысячелетий. Особое место среди маркирующих наличие у сапиенсов практики

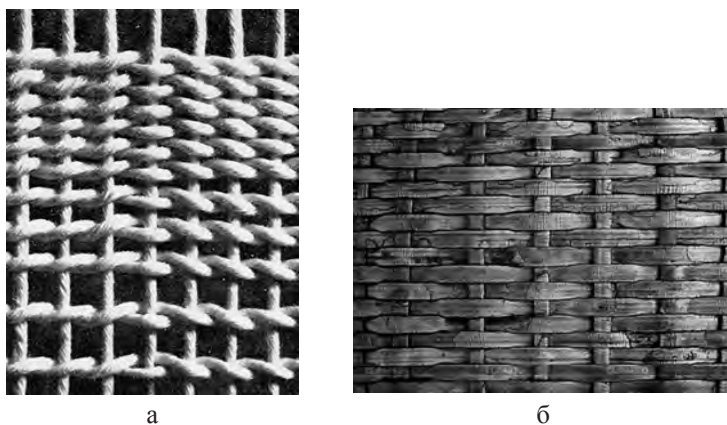


Рис. 2. а) схема корзиноплетения в технике твайна (цит. по: [Emery 1980, fig. 300]); б) образец прямого корзиночного переплетения. Съемка С. Шапиро

использования нитей детерминантов принадлежит иглам. Самые ранние из них были обнаружены в пещере Сибуду (Южная Африка): их возраст определяется в 71 т.л. [Backwell et al. 2008], а крохотные ушки говорят о применении каких-то тонких волокон, приоритетными из которых являются *сухожилия*.

Однако фактура сухожилий, равно как и других рано освоенных человеком *длинных тел* животного происхождения (*кетгут*, волосы), не позволяет использовать их в ткацких переплетениях, хотя они (*сухожилия*) идеально подходят для сшивания материалов любой толщины и плотности. Аналогичная ситуация и со столь же или еще более архаичными растительными длин-

<sup>7</sup> Мы говорим именно о ворсообразующей *пряже*, поскольку материалами базиса ворсовых тканей (основа и уток) могут быть, были и локально используются вплоть до настоящего времени конопля и другие близкие ей по качествам растительные материалы.

ными телами — ветками и стеблями растений, «вдохновителями» идеи создания техник *корзино-* и *циновкоплетения*, освоенных сапиенсами задолго до их расселения по всем обитаемым континентам Земного шара (рис. 2 а, б) [Царева 2013б; Fowler et al. 2000]. Многолетнее системное изучение многокомпонентных плетеных и тканых текстильных объектов и проникновение в суть взаимоотношений составляющих их элементов привели исследователей к выводу, что названные структуры выступили как прародители ткачества, в том числе и ворсового. Я имею в виду именно их составленную двумя группами взаимопересекающихся элементов структуру, но отнюдь не используемые при плетении корзинок и циновок жесткие и ограниченные по длине растительные материалы<sup>8</sup>. Повторю: при генетической общности приемов *корзино-*, *циновкоплетения* и ткачества освоение последнего стало возможным только с изобретением ткацких нитей.

В последние годы наши представления о начальных этапах формирования созданных сапиенсами культур изменяются буквально год от года. Тем не менее, рассуждая об истоках сложения того или иного феномена, мы вынуждены опираться на какие-то гипотезы, пусть даже быстро устаревающие и заменяющиеся другими (как правило, по моему мнению, гораздо более интересными и вдохновляющими).

Так, сегодня мы предполагаем, что на раннем этапе сложения искусства ткачества рабочими нитями мастерам служили расщепленные на тончайшие полоски стебли и другие части таких растений, как конопля, крапива, ананас, веерная пальма, луб некоторых деревьев и прочее, список безграничен. Как было сказано выше, такого рода длинные тела были оптимальным вариантом для создания простых гладких переплетений, однако они не подходили для ворсового ткачества вследствие своей хрупкости<sup>9</sup>. Идея изобретения ворсовых структур должна была ждать появления новых, пригодных для этой техники материалов.

Эта новая стадия развития текстильных техник связана с domestikацией и культивированием льна. Отличие *Linum usitatus-simus L.* от, скажем, крапивы или конопли (оба растения достигают в высоту 5 м и более), состоит в его сравнительно коротких (около 50–60 см) стеблях и более мягком волокне. Поэтому если крапивную или конопляную нить можно удлинить простым способом связывания или скручивания концов расщепленных на волокна стеблей, то создание длинных тел из льняного волокна требует *прядения*: продольного складывания и спирального скручивания отдельных волокон для получения непрерывных длинных нитей, которые мы так и называем — «пряжа» (рис. 3а). Отметим, что невероятной длины — до одного километра — элементарные шелковины не требуют удлинения. Однако они очень тонки, поэтому в Китае шелк не пряли, но для получения рабочих нитей соединяли вместе несколько шелковин (рис. 3б).

<sup>8</sup> Сказанное не относится к поздней по времени формированию технике *чий*.

<sup>9</sup> Примером «поведения» жестких растительных волокон в имитирующих ворсовые ткани структурах являются представленные на экспозиции «Африка» МАЭ РАН полотна из волокна рафии. Известны по литературе как ткани «куба».



Рис. 3. а) прядение хлопковой нити. Туркменистан, Средняя Амурдарья. Съемка автора, 2011 г.; б) создание непряженной шелковой рабочей нити методом сложения нескольких элементарных шелковин. Узбекистан. Съемка Т. Федоровой, 2009 г.

Использование приема прядения фиксируется появлением *пряслиц* — маркера веретен. Самые ранние образцы прясел на территории Евразии были обнаружены в близких по датировкам неолитических сайтах Северного Ирака (Загрос, Джармо, 7 т.л.н.) [Barber 1991: 51n], Анатолии (Чатал-Хуюк, около 9 т.л.н.) [Burnham 1965] и Южного Туркменистана (Джейтун, также около 9 т.л.н.) [Массон 1971: табл. XXIII, 5, XXXIX]. Показательно, что на Ближнем Востоке этим же временем фиксируется появление практики использования одомашненного льна в производстве тканей [Zohary and Hopf 2000: 125–132; Peters et al. 2005]<sup>10</sup>.

Элементарные льняные нити очень тонки, и для получения прочных рабочих тел их подвергают *сучению* (процесс скручивания между собой от двух до множества нитей). Такие длинные тела, безусловно, уже могли применяться в ворсовом ковроделии. И действительно, археологи фиксируют локальное использование льна в ворсовых тканях Ближнего Востока и Древнего Египта периода бронзы — раннего железа<sup>11</sup>. Особенность египетской практики ворсообразования — использование исключительно льняной пряжи только для изготовления длинноворсовых петлевых полотенец, простыней, одеял и как

<sup>10</sup> Фиксируемое время использования человеком семян domesticiрованного льна — PPNB. Термин *Pre-Pottery Neolithic B* был предложен Катлин Кеньон при раскопках Иерихона, Западный берег, для его противопоставления слою PPNA, определяемому как начальный период усиления зависимости людей от domesticiрованных животных. Наиболее ранние находки волокон были обнаружены в Телль Рамад, Сирия [de Contenson 1971] и Нахаль Хемар, Иудейская пустыня [Bar Yosef: 1985]. К III тыс. до н.э. лен применялся уже на территории от Швейцарии и Германии на западе (Озерная культура) [Living on the Lake 2004] до Южного Туркменистана на севере (Гонур-депе) [Tsareva 2007], Индии на юге и Китая на востоке [Cullis 2007: 275].

<sup>11</sup> Предположительно для Египта техника была не автохтонной, но принесена с Ближнего Востока в период правления Тутмоса III [Царева 2015a].

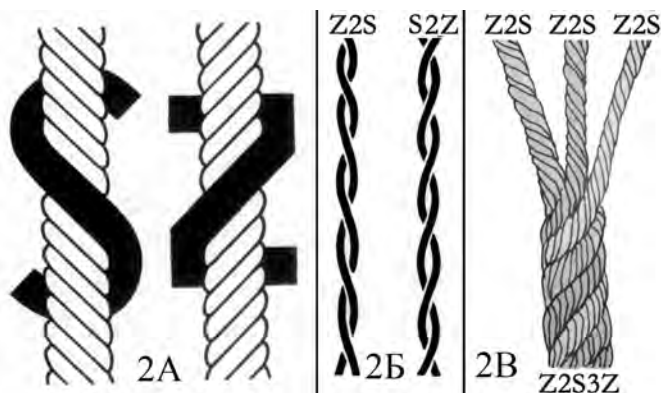


Рис. 4. а) схема Z- и S-прядения элементарных нитей;  
б) схема сучения рабочей нити Z2S, S2Z и Z2S3Z. Рисунки автора

подкладочный материал для предметов типа тронных ковриков [Schiaparelli 1904].

**Приемы прядения и сучения** являются лишь начальной ступенью процесса нитеобразования. Систем *нитесложения* и создания *рабочей ткацкой пряжи* и других длинных тел множество — от простейших Z1 и S1 до сложнейших многосоставных кордов и канатов (рис. 4 а, б, в). Подчеркнем, что развитая (равно как и воспринятая) той или иной культурой традиция нитеобразования напрямую зависит от особенностей используемых населением эндемических материалов и приоритетных техник создания текстильных артефактов. Простейший пример: использование египтянами S-прядения при доминирующем в Евразии навыке Z-прядения. Специфика практикуемых той или иной группой населения техник нитеобразования, в свою очередь, определяется принятым социумом-производителем типом хозяйствования, временем освоения текстильных практик, вовлеченностью в торговлю и другими моментами<sup>12</sup>.

Повторю: сказанное об особенностях формирования локальных вариантов нитесложения распространяется на все параметры тканых артефактов, т.е. не только на материалы и структуру нитей, но и на особенности их организации в конечное изделие (ткань). Именно на этом принципе построена применяемая нами система выявления характерных для разных групп тканей идентификационных признаков и использования полученных результатов для атрибуции анонимных предметов. Ниже мы будем снова и снова обращаться к данным тезисам, а сейчас вернемся к рассмотрению процесса сложения практик ворсового ткачества.

Если первыми двумя условиями его формирования было развитие техник нитеобразования и простого прямого переплетения, то третьим — появление

<sup>12</sup> В Евразии наиболее распространено Z-прядение и, соответственно, S-сучение. В ворсовом ковроделии S-прядение выявлено (помимо Египта) в группе узелковых изделий Стамбула мамлюкского периода. В нитях основы отмечено в китайских коврах императорской группы, редко — в тибетских и достаточно часто — в ранних уйгурских коврах.



пригодного для образования ворсовой нити материала, который позволил бы создать как внешне, так и тактильно близкие к мехам структуры. Поэтому если не появление, то развитие идеи петлевого и узелкового ткачества было обусловлено освоением человеком таких протеиносодержащих материалов, как *пух* и *шерсть* животных.

По имеющимся данным, первыми для Евразии «поставщиками» текстильных животных волокон были козы, пух которых получил промышленное (по меркам бронзового века) распространение в Месопотамии. Шерстистая порода овец была выведена значительно позже, около шести тысяч лет назад, на западе Иранского плато [Ryder 1969]. Судя по имеющимся данным, новая порода достаточно быстро распространилась как на восток, так и на север от зоны возникновения. Так, самые ранние, найденные в Шахр-и Сохта (Восточный Иран) и в Новосвободной (Северный Кавказ), фрагменты сделанных из овечьей шерсти тканей датируются периодом бронзы, конкретнее IV тыс. до н.э. [Good 1999; Shishlina et al. 2003]<sup>13</sup>.

В III тыс. до н.э. кластер ковровых материалов пополнился пухом и подшерстком верблюдов (Центральная Азия, Ближний и Средний Восток, Северная Африка) и во II тыс. до н.э. — яков (высокогорные территории Тибета). Повторим, что общая особенность всех протеиносодержащих природных материалов — небольшая длина шерстистых волокон, что требует их обязательного прядения.

Возникает вопрос: почему первым массово применяемым животным ковродельческим материалом был пух козы, а не шерсть овцы, которая была одомашнена почти в одно время с *L. Capra hircus*, то есть 8 и 9 т.л.н. соответственно? Причина — в строении внешнего покрова ранних пород овец, который почти не содержит шерстяных волокон, а составлен *кемтом* и волосом, которые не имеют кутикул и, соответственно, не прядутся.

Раз появившись, овца значительно потеснила *Capra hircus*, чему способствовали как экономические, так и экологические факторы<sup>14</sup>. Выход на мировую арену шерсти инициировал буквальный прорыв в развитии ворсового ковроделия. Это было обусловлено не только появлением нового сырья, но и потребностями интенсивно развивавшегося отарного скотоводства и возникновением жилищ мобильного типа.

Участвовали в создании ворсовых полотен и иные обитатели нашей планеты, многие из которых были domesticiрованы либо получили широкое распространение уже после сложения ворсовых техник<sup>15</sup>. Производимые не-

<sup>13</sup> Первое известное изображение шерстистой овцы было найдено в тепе Сараб, Ирак, датируется около 5000 до н.э. [Ryder 1983: 52].

<sup>14</sup> Малая продуктивность ранних коз (около 300 граммов вычесываемого пуха в год) обусловила очень высокую стоимость ранних ворсовых тканей, что дало возможность Удо Хиршу назвать их «тканями богов и королей» [Hirsch 1991: 104]. Даже после выведения результативных пород их продуктивность остается в разы более низкой, чем у овец. Еще один фактор — экологический, кристально ясно сформулированный выражением «козы съели леса Ближнего Востока» (и не только), а также неприхотливость и приспособляемость овец к природным условиям зоны степей.

<sup>15</sup> Появление прекрасного нового ткацкого материала не означает его быстрого распространения. Примером служат разновидности хлопка: domesticiрованный в долине Инда

которыми из таких «бестий» волокна, например *хлопок*, *шелк*, используются достаточно широко, причем шелк — и как базисный (основа и уток), и как ворсообразующий материал, а хлопок главным образом как материал основы, особенно в коммерческом ковроделии. Отметим, что аналогично другим поздно освоенным ткацким материалам особенности использования шелка и/или хлопка той или иной группой ковроделов является ярким атрибутирующим маркером.

На данном моменте дискуссии мы достигли точки встречи множества условий, необходимых и достаточных для появления феномена ворсового ткачества. Раз начавшись, процесс проходил достаточно быстро: не позднее середины I тыс. до н.э. мы фиксируем несколько структурных типов с большим числом локальных вариантов. Практически каждая территория освоения ворсовых техник создала приоритеты в формах изготавливавшихся местным населением ворсовых изделий, технике их исполнения и выбора декора. Рассмотрение маркирующих происхождение каждой группы признаков внутри одной небольшой статьи невозможно. Поэтому далее мы назовем лишь последовательность распространения ворсовых техник, как мы ее видим сегодня, и укажем наиболее характерные для разных групп особенности.

Практика ворсового ткачества сегодня прослеживается от периода бронзы в Древней Месопотамии. Именно там, в Царских гробницах Ура экспедицией Британского музея были обнаружены и затем описаны Леонардом Вулли наиболее ранние фрагменты ворсовой ткани середины III тыс. до н.э. [Wooley 1934: 238]. Из Месопотамии также происходят наиболее ранние изображения ворсовых тканей (в форме одежды), упоминание профессии «узловязателя» — *poeuer* [Barrelet 1977: 57, 59–60] и письменные данные об использовании льна, козьего пуха, позднее также овечьей шерсти. Имеющиеся материалы позволили восстановить структуру длинноворсовых тканей Шумера [Hirsch 1991: 105–107], которую мы относим к группе *филикли* [Battini 2009]<sup>16</sup>. Все они, однако, не показывают структуру производимых шумерами шерстяных нитей, хотя у нас нет оснований предполагать, что она могла принципиально отличаться от принятой для льняных тканей системы Z-прядения и S-сучения.

Предположительно с территории Северной Месопотамии техника в варианте длинноворсовых филикли распространилась на Анатолию и далее на Циркумпонтийскую зону, где используется до настоящего времени.

---

*Gossypium arboreum* L., выведенный в Аравии и Сирии *G. herbaceum* L., происходящий из Мезоамерики *G. hirsutum* и *G. barbadense* Южной Америки.

Первые свидетельства культивации *G. arboreum* L. происходят из Хараппы (6 т.л.н.) и Мохенджо-Даро (4 т.л.н.). 6450–5000 л.н. фиксируется экспорт *G. arboreum* L. из Южной Азии в Восточный Иордан и на Северный Кавказ (около 6000 л.н.). Тропическое растение *G. arboreum* было адаптировано за пределами Индийского субконтинента только около 600–400 гг. до н.э. (Qal'at al-Bahrain) и в первых веках н.э. — в Северной Африке (Qasr Ibrim, Kellis, al-Zerq). Полностью адаптированный к относительно умеренным климатическим условиям вид появился и распространился по ряду стран Ближнего Востока, Северной Африки и Средней Азии только между 900–1000 гг. н.э.

Равно одомашненный в Китае (не позднее II тыс. до н.э.) шелк был экспортирован как культура в Среднюю Азию, а затем и дальше на запад не ранее IV в. н.э.

<sup>16</sup> О распространении ворсовой техники в Евразии см.: [Царева 2015a].

К концу III тыс. до н.э. техника пришла на территорию Бактрийско-Маргианского археологического комплекса (БМАК), куда наиболее вероятно была принесена переселенцами из Северной Месопотамии (фиксируется изображениями женщин в одежде шумерского типа [Царева 2012б]). При этом развитая традиция прядения прослеживается в Южном Туркменистане как минимум с конца VII тыс. до н.э. (Джейтун), а находки льняных тканей прекрасного качества из Гонур-тепе демонстрируют сходное с месопотамской традицией Z-прядение и Z2S сучение (конец III тыс. до н.э., культура БМАК) [Tsareva 2007]. Повторим, что фиксируемые временем бронзы памятники показывают, что жители Шумера, Элама и территории БМАК использовали ткани филикли для изготовления длинноворсовой одежды и практику Z-прядения.

Иначе происходило освоение техники в Египте, где петлевые ткани появились в середине II тыс. до н.э. с группами переселенных сюда Тутмосом III и Тутмосом IV сирийских ткачей. Чуждые египетским традициям шерстяные ворсовые ткани узко вошли в быт фараонов и их окружения как предмет мебелировки. Важнейшее для историков текстиля обстоятельство заключается в том, что египетские памятники являются подлинными тканями. Благодаря этому мы знаем, что в соответствии с традицией мастера Та-Кемет применяли S-прядение, Z-сучение и иные локальные особенности, включая использование льна как материала базиса.

Иной была ситуация за пределами ойкумены древнего мира. В результате пока не полностью ясных механизмов развития с приходом филикли на территорию БМАК и ее распространением на восток, вплоть до Алтая — бассейна р. Тарим — Тибета и сопредельных зон, техника ворсообразования стала развиваться в названных регионах по двум линиям ткачества. А именно во множественных вариантах «разошедшихся» по огромным пространствам Степного коридора петлевых и узелковых приемов ткачества (фиксируются феноменологическими памятниками начиная с середины I тыс. до н.э.) и в форме коротковорсовой узелковой техники. Культуртрегерами этого процесса мы считаем сако-бактрийскую страту населения Центральной Азии при особой роли носителей пазырыкской культуры и обитателей поселений бассейна р. Тарим [Царева 2006а: 250–255; 2009: 73–79; 2013в: 168–169]<sup>17</sup>.

Проиллюстрируем степень сложности и разнообразия структурных особенностей техник обоих видов классическими примерами.

Начнем с петлевых. Выше было сказано, что базис петлевых ковров строится по схеме простого прямого переплетения. Логично предположить, что родилось оно на основе *полукорзиночного* варианта этой структуры, поскольку в простейшем варианте составляющие ворс петли являются фактически дополнительным *синусоидным утком*, длина выходящих на лицевую поверхность петель которого определяет высоту ворса. При этом, как было сказано выше, петли могут быть как разрезными, так и неразрезными (это не всегда определяется из-за разрушения верхних концов петель) (рис. 5 а,

<sup>17</sup> На территориях с развитым овцеводством плотная коротковорсовая узелковая техника потеснила, а местами полностью заменила петлевые варианты, сохранные, однако, аграриями ковродельческих зон Евразии (например, Циркумпонтийского ареала).



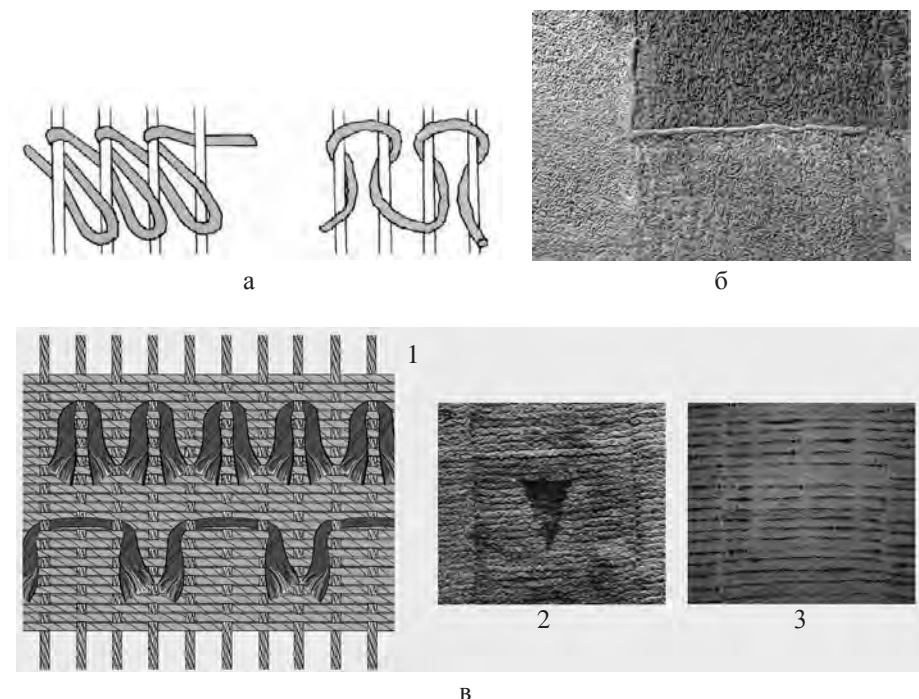


Рис. 5. а) схема неразрезной петлевой структуры; б) деталь ковра с неразрезной структурой. Второй Пазырыкский курган. Собрание Гос. Эрмитажа. Съемка автора; в-1) схема простой разрезной петлевой структуры; в-2) деталь лицевой стороны ковра с простой разрезной петлевой структурой; в-3) деталь оборотной стороны того же ковра с простой разрезной петлевой структурой. Тибет.

Собрание М. и Ю. Буддебергов. Съемка и рисунок автора

б, в-1–3)<sup>18</sup>. В иных вариантах ворс можно формировать методом введения отрезков пряжи определенной длины между *прокидами* утка (используется в Закарпатье) и пр.

Однако далеко не все петлевые структуры имеют простое построение. Образцом вариантов разной степени сложности являются три группы ковров Тибета. Одна из них — простая — была рассмотрена выше (рис. 5 в-1–3). Вторая представляет усложненный вариант одноярусной петлевой вязки (рис. 6 а-1–3; см. также рис. 9 для узелковой одноярусной вязки)<sup>19</sup>. Третья, основная для Тибета группа ткется в двухъярусной вязке и демонстрирует невероятно сложную систему чередующихся в определенном порядке петель (рис. 6 б-1–3) [Tsareva 2016a]. Подчеркнем, что в отличие от абсолютного большинства других ковродельческих традиций Евразии (как петлевых, так

<sup>18</sup> Классическим примером таких структур являются коврики из Второго Пазырыкского кургана [Царева 2006: 254–255] и относящиеся к египетской группе так называемые «коптские ворсовые ткани» [Каковкин 2004: 60, 61, 75].

<sup>19</sup> Сопоставима с одноярусной узелковой вязкой скотоводческого населения Центральной Азии, используемой для изготовления свадебных полос для обтягивания юрты [Царева 2013в] (см. рис. 9а).

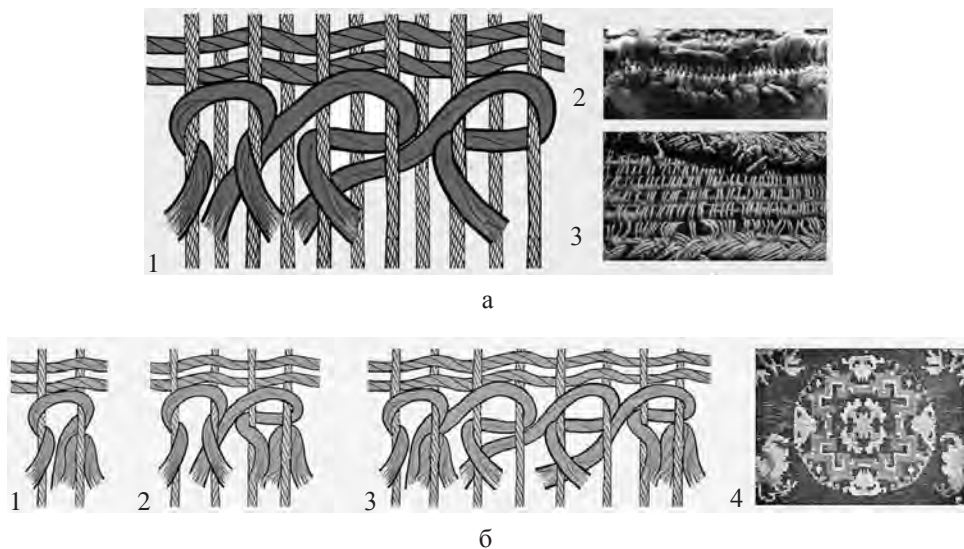
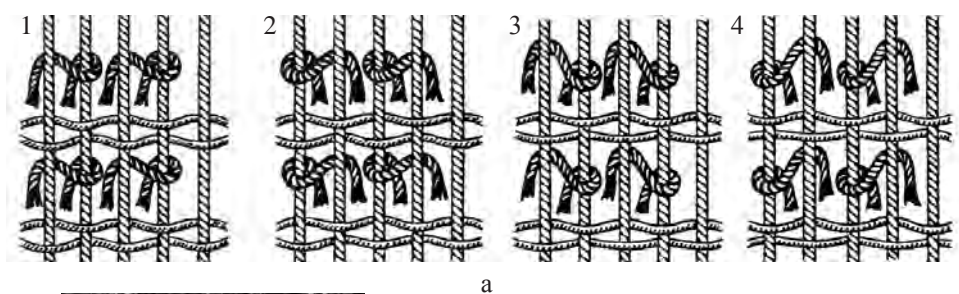


Рис. 6. а-1) схема разрезной одноярусной петлевой структуры; а-2) деталь лицевой стороны ковра с разрезной одноярусной структурой; а-3) деталь оборотной стороны ковра с разрезной одноярусной структурой. Тибет; б-1, 2, 3) Схема вариантов классической двухъярусной тибетской петлевой вязки; б-4) деталь лицевой стороны ковра в классической тибетской вязке.  
Собрание М. и Ю. Буддебергов. Съемка и рисунки автора

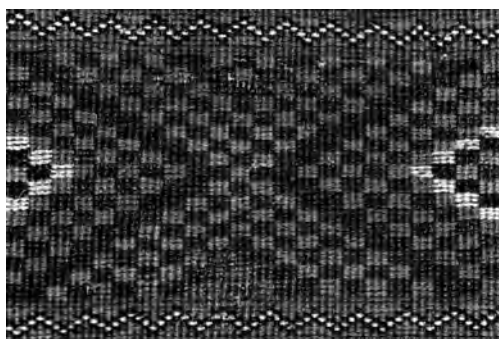
и узелковых) в тибетском ткачестве петли образуются методом обкручивания пряжей укладываемого вдоль зева основы прута [Eiland 1979: fig. 66] и разрезаются по окончании ряда. Отметим, что ковры с аналогичной структурой были обнаружены в поселениях Тарима первых веков нашей эры и среди фрагментов ковров, обнаруженных в пещере по участку древней торговой трассы Бактра — Келифский Узбой Великого индийского пути<sup>20</sup>.

Еще более сложна ситуация с узелковыми структурами, которые представлены огромным числом разбросанных по Евразии территориальных, узколокальных, культурно-исторических, племенных, смешанных и маргинальных вариантов, традиционных и индивидуальных разновидностей, временных и иных модификаций. Практически до 1970-х годов основными показателями при атрибуции узелковых ковров служили использованный ткачом тип узла и дизайн (рис. 7, 8). Данная система, однако, работает только при определении региона/страны производства использующих *симметричный* (далее *sy*) тип узла коротковорсовых ковров Малой Азии, Кавказа и некоторых других территориальных моноузелковых ковродельческих кластеров. При этом необходимость малейших уточнений, скажем внутри кавказской группы, требует уже привлечения таких показателей, как материал, цвет и число прогонов утка, *плотность вязки*, *высота ворса* и др. Еще сложнее

<sup>20</sup> Собрание Национального музея Кувейта. Опубликовано Ф. Шпулером без полного структурного описания, неверно атрибутированы как сасанидские [Spuhler 2014]. Термин ВИП введен Э.В. Ртвеладзе [Ртвеладзе 2012].

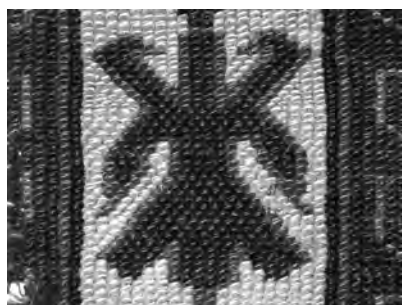
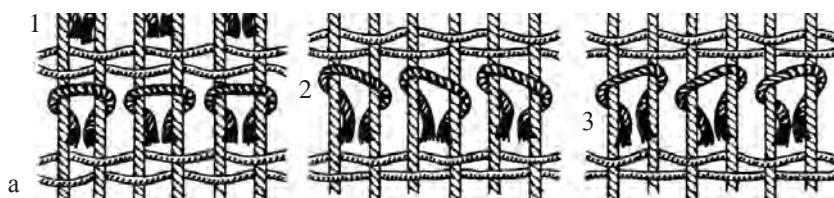


б



в

Рис. 7. Виды асимметричных узлов: а-1) открытый влево; а-2) открытый вправо; а-3) открытый влево, с депрессией; а-4) открытый вправо, с депрессией; б) деталь лицевой стороны дверного занавеса энси в технике асимметричного открытого вправо узла. Туркмены Средней Амударьи. Собрание РЭМ; в) оборотная сторона асмалдыка в технике асимметричного открытого влево узла, с большой депрессией. Туркмены-салоры. Собрание Р. Hoffmeister. Съемка и рисунки автора



б



в

Рис. 8. Виды симметричных узлов: а-1) регулярный; а-2, 3) с депрессией; б) деталь лицевой стороны чучала в иррегулярной симметричной вязке. Туркмены-огурджали, Собрание М. Буддеберга. Съемка автора; в) деталь куртки Ханумана, в симметричной вязке. Индия. Собрание МАЭ РАН. Съемка автора



ситуация с полиузелковыми группами. В качестве показательного примера рассмотрим некоторые структурные особенности сложнейшего кластера туркменских ковров.

Как было упомянуто выше, в симметричной узелковой вязке изготавливались и одноярусные структуры. Эта техника была хорошо известна многим народам Центральной Азии, причем использовалась она в двух вариантах. Один применялся в сочетании с гладким ткачеством и использовался, особенно туркменами, для изготовления полос для обтягивания свадебной юрты (см. рис. 9 а–д). Другой тип был распространен у оседлого населения региона (арабы, таджики, узбеки) и использовался в архаичных длинноворсовых сшивных коврах джужльхырс (см. рис. 10).

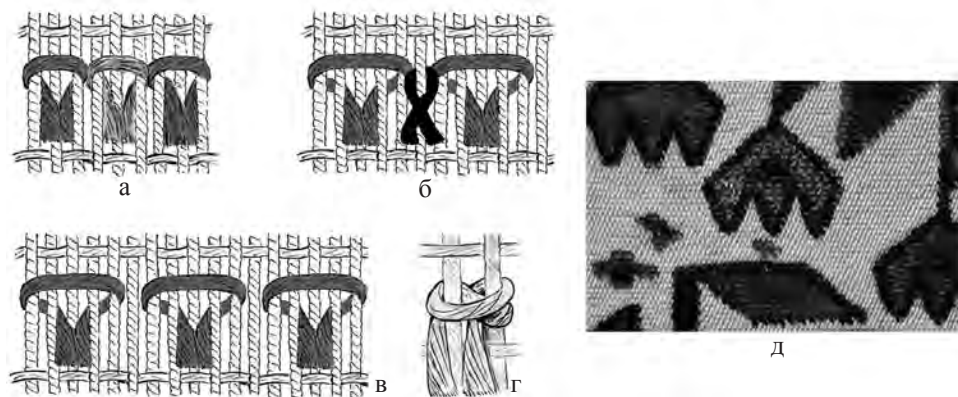


Рис. 9. а–г) схема вариантов одноярусной узелковой вязки на трех и на пяти нитях основы; д) деталь лицевой стороны полосы иолам в технике узелковой одноярусной вязки. Собрание П. Хоффмайстера. Съемка автора

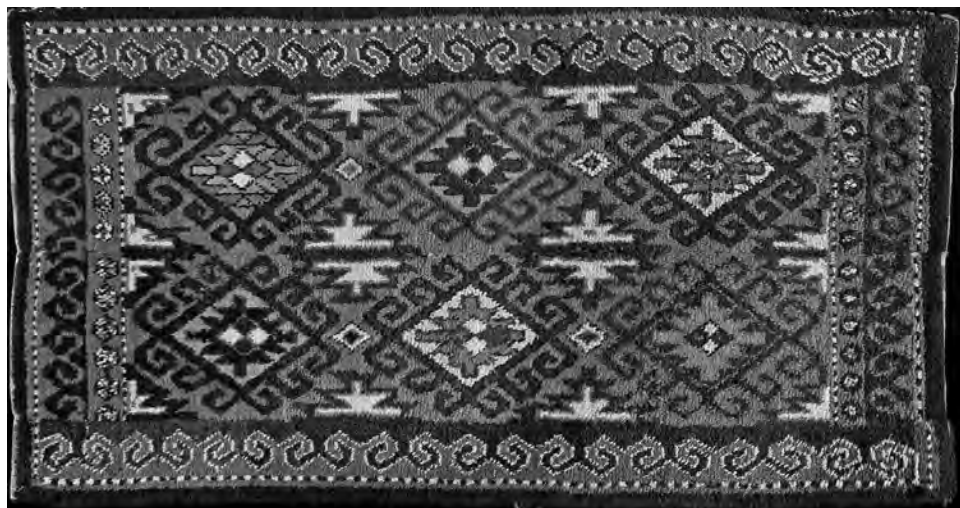


Рис. 10. Сшивной узелковый ковер в технике одноярусной вязки. Узбеки Самаркандской обл. Собрание РЭМ. Съемка автора

Помимо классических *as* (асимметричных) открытых влево и вправо и *su* (симметричных) узлов (рис. 7, 8), некоторые группы, в первую очередь использовавшие симметричную вязку туркмены, практиковали большое число *иррегулярных приемов ворсового ковроделия*<sup>21</sup>. К иррегулярным узлам мы относим широко используемые всеми ткачами узлы на одной, трех и более нитях основы и редко встречающиеся *кроссузлы*. Как иррегулярные приемы ткачества определяются *депрессия*, а также одиночный и сплошной *зацеп*, *оффсет*, *эксцентрическая вязка*, *пэкинг*, *пропуски основы*, *прокиды* и др. (рис. 11 а, б; 12 а–в; 13; 14; 15).

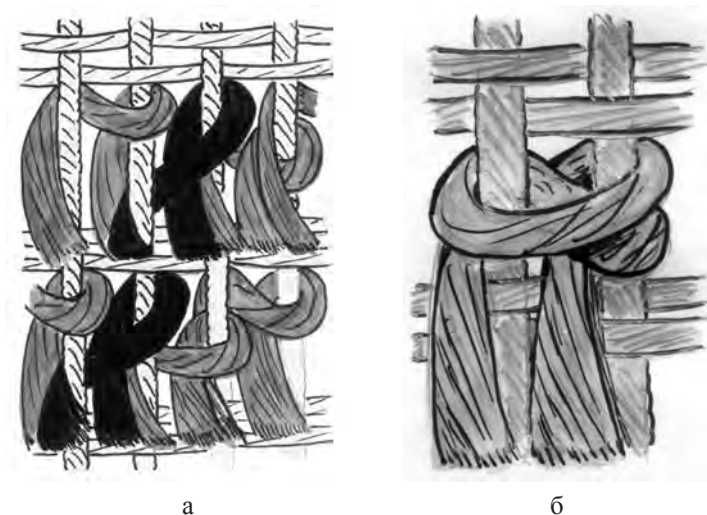


Рис. 11. Виды иррегулярных узлов: а) на одной нити основы; б) кроссузел.  
Рисунки автора

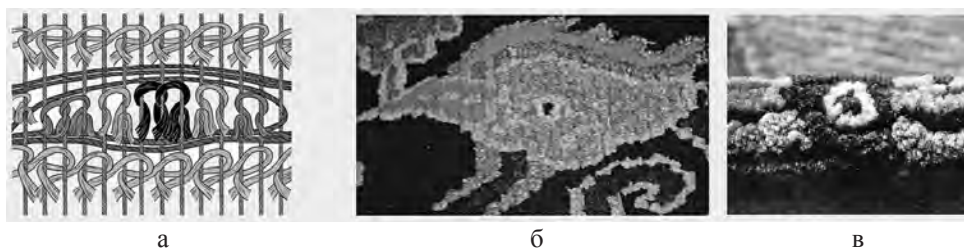


Рис. 12. а, б) схема детали структуры изображения глаза феникса, в эксцентрической вязке, с приемами одиночного зацепа (в центре), *пэкинга* (по бокам от центральной «сцепленной» пары (черного цвета); б) изображение глаза феникса; в) изображение глазика дракона, в технике эксцентрического ткачества. Тибет. Собрание М. Буддеберга. Съемка и рисунок автора

<sup>21</sup> Подчеркиваю: «ворсового ковроткачества», поскольку аналогичные приемы используются и в иных ткацких техниках, например гобеленовой. Сопоставимо с туркменским по виртуозности было, пожалуй, только описанное выше петлевое ткачество тибетцев (см. рис. 5, 6).



Рис. 13. Деталь ковра с приемом сплошного зацепа. Египет, Фустат. Съемка любезно предоставлена Майклом Франсезом



Рис. 14. Деталь чучала с каймой в технике сплошного оффсета. Туркмены огурджали. Собрание Н. Кингстона. Съемка автора

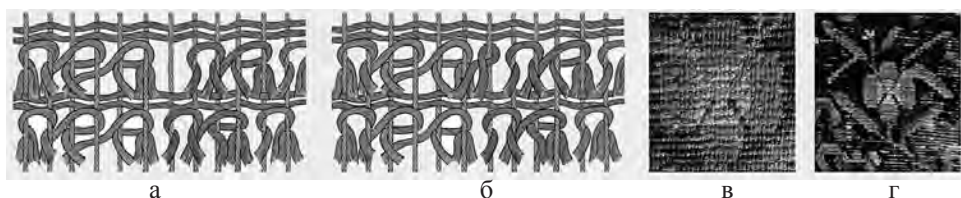


Рис. 15. а, б) прорисовка детали коврика для медитации, с приемом пропуска основы, петель на одной нити основы, пэкингом и др.; в, г) деталь коврика для медитации (лицевая сторона и оборот). Тибет. Собрание М. Буддеберга. Съемка и рисунок автора

Су-техника вязки использовалась сарыками, огурджали, игдырами, некоторыми неопознанными как племя прикаспийскими группами и всеми изготовителями полос в *однорусной технике*. Остальные туркмены использовали *as*-узлы, причем салоры, емрели, чоудоры практиковали открытый влево тип, а теке, эрсари, иомуды — открытый вправо. Различия внутри дефиниций касаются угла *депрессии*: у салоров и мервских текинцев она могла превышать 45 градусов, благодаря чему с изнанки образовывался рубчик, в работах других *as*-групп депрессия не выявлена либо незначительна.

Оптимальным способом достижения высоких художественных результатов является салорская вязка, позволяющая выполнять рисунки любой сложности без применения иных, кроме депрессии, методов иррегулярности. Для тех же целей текинцы повышали плотность (до 10 000 и более узлов/кв. дм). Су-ткущие племена часто применяли прием смещения, как для получения сложных рисунков, так и для придания ткани прочности. Ткачихи Средней Амударьи (САД) использовали пэкинг и эксцентрическую вязку и другие приемы.

Сопоставление типов узлов с историческими реалиями выявило некоторые закономерности. (1) Среди туркмен *as* открытый влево узел использовали аборигенные для региона оламы и племена огузского происхождения (салоры, емрели, арабачи). (2) Су-узел практиковали более поздние, чем огу-



зы, выходцы из Приаралья: это сарыки и анонимные прикаспийские группы, а также каракалпаки и все население Кавказа и Малой Азии. (3) Ткачи сравнительно новых формирований: теке, иомуды, эрсари — восприняли *as* открытый вправо узел, сегодня, насколько мне известно, применяемый в Евразии только туркменами.

Иначе работают такие имплицитные показатели ковровой структуры, как материалы и структуры нитей. При разнообразии вариантов можно наметить основные линии. Так, жители Арало-Каспийской (АК) зоны, кроме иомудов, делали уток из верблюжьей шерсти, шелка, иногда хлопка, в то время как ковроделы Южного Туркменистана (ЮТ) и САД применяли их в ворсе. Особый маркер — материал основы, которым может быть овечья (ЮТ племена) и козья шерсть (САД), хлопок (АК зона)<sup>22</sup>.

Приведенный пример показывает, что сегодня мы достаточно легко «встраиваем» многие ранее находившиеся в историческом вакууме археологические и этнографические «типажи» в контекст евразийских текстильных практик. Еще десять лет назад это было нереально, и стало возможным лишь с изучением хотя бы доступной части основополагающих для темы памятников, выявлением присущих им атрибуционных идентификационных признаков и их аккумуляцией в общую для текстильных исследований базу данных. Говоря «общую», я имею в виду данные (включая исторические) обо всех видах используемых в текстильных практиках материалов, переплетений, форм изделий, инструментария и пр.

Заканчивая статью, возвратимся к ее названию и объясним выбор формулировки. Важность накопленной за тысячелетия развития феномена и фиксируемой текстильными полотнами информации оказалась столь значимой, что их стали называть «ткаными книгами». Продолжая аналогию с нарративными памятниками, мы можем сказать, что, действительно, каждый составляющий «тканые тексты» имплицитный и эксплицитный компонент является своеобразной «буквой» текстильного алфавита. И, продолжая избранную параллель, отметим, что при полной прозрачности самой идеи подобного сопоставления вполне очевидно, что «расшифровка» представляемых текстильными структурами данных возможна только при условии, что исследователю известен не только литературный язык изучаемого текста, но и его диалекты, говоры, профессиональные жаргоны и этимология использованных в тексте лексем.

В случае с текстильными объектами данные, скажем так, этимологического характера служат маркерами происхождения предмета, а его «диалектальные особенности» указывают на конкретного производителя. И равно как изучающие сравнительно-историческое языкознание лингвисты занимаются установлением степени родства между языками, реконструкцией праязыков, этимологией слов, историки ткачества пытаются восстановить картину зарождения, развития, распространения и сложения локальных вариантов ткацких и иных техник (фактически мы говорим о проблемах фило-

<sup>22</sup> Исследовательское обоснование предложенных и некоторых других атрибуций, а также каталожное описание привлекаемых феноменологических памятников см.: [Tsareva 2011; 2016].

генеза) и выявления свойственных разным типам артефактов атрибуционных признаков, позволяющих определить культуру создателей этих артефактов и ввести каждый рассматриваемый предмет в определенный историко-культурный контекст (вопросы онтогенеза).

Таким образом, романтически звучащее название статьи: «Читая тканые летописи» — отражает ее действительное содержание. Приводимые наблюдения и выводы автора определяют важность получаемых при анализе данных для решения актуальных для исторической науки вопросов атрибуции анонимных артефактов и использования текстиля как исторического источника. Инструментом такого рода исследований, как было сказано, стала практика скрупулезно точной фиксации присущих текстильным памятникам имплицитных и эксплицитных характеристик, составляющих важнейшую часть особого документа, получившего в музейной среде название «научного паспорта». Предлагаемые ниже (приложение 1) рекомендации являются методическим руководством по составлению такого рода описаний, направленных на выполнение колоссальной по объему и значимости программы по научной паспортизации текстильных памятников в собрании МАЭ РАН. Глобальная по значимости и объему необходимого для ее реализации материала задача представляется вполне решаемой. Основанием для такого утверждения являются два обстоятельства.

Первое: вещевые фонды МАЭ РАН представляют одно из самых больших и репрезентативных собраний текстильных памятников народов мира и отражают многообразие этого культурного феномена у населения всех континентов Земного шара<sup>23</sup>. Именно разнообразие привлеченного вещевого материала делает возможным составление схем, пригодных для описания фактически любых по месту и времени производства текстильных артефактов. Причем на самых разных уровнях этих описаний, включая научные каталоги и глоссарии.

Второе: активная деятельность Текстильного семинара МАЭ РАН, направленная на изучение и описание (на уровне научного паспорта) коллекций всех видов плетеных, тканых и валяных предметов и соответствующего инструментария в собрании музея. Учитывая важность направления, оно вошло в план научной деятельности музея на 2017–2019 гг. (тема «История МАЭ РАН и его коллекций в контексте развития науки о человеке», научный руководитель Ю.К. Чистов).

Отметим, что участниками семинара являются в первую очередь сотрудники Кунсткамеры, но также Государственного Эрмитажа, Российского этнографического музея, Академии Штиглица и некоторых других институтов Санкт-Петербурга, что позволяет привлекать и иные, непрофильные для МАЭ материалы.

---

<sup>23</sup> Включает в себя помимо собственно текстильных артефактов инструментарий, нарративные, изобразительные и другие материалы.



## СХЕМА ОПИСАНИЯ ВОРСОВЫХ КОВРОВ И КОВРОВЫХ ИЗДЕЛИЙ

Предлагаемая схема является многоуровневой структурой, рассматривающей исследуемый предмет по объединенным в четыре блока группам показателей.

I. Общие внешние характеристики.

II. Структурные характеристики.

III. Композиционные особенности и орнамента.

IV. Внешние особенности.

### I. Общие внешние характеристики.

I.1. Название предмета на русском языке. Как правило, фиксирует его назначение: постилочный ковер, настенный занавес, надверник, крышка, полоса, контейнер, попона и пр.

I.2. Количество частей в *комплекте* и названия составляющих *комплект* частей, если они отличаются от общего наименования. Значительная часть ковров и ковровых изделий изготавливалась в комплектах. В оседло-земледельческих культурах к числу последних можно отнести постилочное убранство азербайджанского дома, в которое входил большой постилочный ковер, боковые (пристенные) и центральные дорожки. В скотоводческих культурах парными комплектами изготавливались все настенные мешки и попоны для убранства верблюдов.

I.3. Форма предмета/предметов. Основная часть ковров и ковровых изделий имеет правильную прямоугольную форму, однако встречаются П-образные изделия, трапециевидные, сегментовидные, круглые, овальные, в виде *полос* и др. Контейнеры могут быть в форме плоского кармана либо конверта, но также в виде прямоугольного сундука с крышкой либо без нее.

I.4. Общие размеры. Размеры изделий фиксируются следующим образом: общая ширина изделий правильной формы измеряется по центральной горизонтальной оси (исходя из их функционального использования), общая длина/высота — по центральной вертикальной оси. В случае если размеры по горизонтали либо вертикали на разных сторонах изделия отличаются (более чем на 2 см для ворсовых и более чем на 5 у гладкотканых), рекомендуется приводить оба варианта, записывая их через тире (например, длина 46–51 см). Для крышек и других изделий трапециевидной формы такая фиксация обязательна.

Если изделие сшивное, фиксируются количество полотнищ в каждом отдельном предмете и размеры каждого *полотнища*.

### II. Технологические характеристики.

II.1. Структуры составляющего изделие полотна/полотнищ. Последовательность описания структуры текстильных изделий едина (основа — уток — ворс — цвета узоробразующих элементов — кромки). В соответствии с заявленной темой ниже рассматриваются технологические характеристики только ворсовых памятников:

— основа: материал/материалы и его/их цвет/цвета, направление прядения, количество составляющих в сученых нитях и их крутка. Если нити *основы* отличаются не только по цвету, но и по материалу, то каждый вариант описывается отдельно. Например, основа: шерсть, нити цвета слоновой кости и коричневого цвета свиты Z2S; верблюжья шерсть естественной окраски, Z2S;

— уток: если материал, цвет и структура всех нитей утка идентичны, то указываются общие показатели и далее — количество прогонов в юните. Например, уток: шерсть, коричневого цвета, Z2S; два прогона в юните.

Если какие-либо параметры разнятся, то каждый вариант описывается отдельно. Например, *уток*: шерсть, цвет слоновой кости, Z2S, Z4S; шелк, красного цвета, свит с розовым, Z2S; два прогона в юните;

— *ворс*: по общей схеме описания нитей, но без указания цвета. Если все нити *сучены* одинаково, то указывается общий для всех показатель. Например, *ворс*: шерсть, шелк, Z2S. Если сучение разное, то в графе «ворс» все варианты только перечисляются, конкретные различия указываются в разделе «цвета ворса». Например, *ворс*: шерсть, Z2S — Z4S; шелк, Z2S. Здесь же указывается высота ворса в миллиметрах, при значительных отличиях в высоте ворса нитей разного цвета в скобках перечисляются соответствующие тона. Например, *высота ворса*: 1–3 мм: 1 мм (цвет слоновой кости), 2 мм (розовый, черный);

— *узел*: тип узла/узлов — наличие депрессии — плотность вязки на квадратный дециметр — высота ворса — направление ворса в изделии. Например, *узел*: асимметричный, открытый влево; депрессия около 30 градусов. Плотность вязки: 50 (по горизонтали) × 50 (по вертикали) = 2500 узлов на кв. дм. Высота ворса 3,5 мм; ворс направлен вверх;

— *цвета*: (в круглых скобках) указывается количество цветов и оттенков узоробразующих нитей и производится их перечень, от теплой гаммы к холодной, в конце — ахроматические цвета. В этой же графе указываются отличное от названного в графе «ворс» *сучение* и отличный от основного *материал* узоробразующих нитей. Оба показателя записываются в круглых скобках после соответствующего цвета. Например, *цвета* (9): вишнево-красный, кармин (Z3S), малиновый (шелк), желтый, синий, сине-зеленый, небесно-голубой (шелк, Z1), оливково-коричневый, слоновая кость<sup>24</sup>.

Устоявшаяся терминология при описании оттенков цветов, к сожалению, отсутствует. Некоторые авторы не перечисляют цвета, указывая лишь их общее количество. Такая система, однако, представляется неудачной, поскольку цветовые оттенки являются важнейшим атрибутирующим показателем. В случае трудностей с определением оттенков рекомендуется указывать их количество. Например, *цвета* (9): красный, два оттенка (один имеет сучение Z3S); малиновый (шелк); желтый; синий, два оттенка; голубой (шелк, Z1); коричневый, слоновая кость;

— *заделка кромок*: боковины — верхняя кромка — нижняя кромка. Указываются способы заделки кромок, материалы заделки, их цвет, а также наличие дополнительных элементов (например, бахрома) и пришивок (например, завязки), их материалы, цвет, форма, размеры и способ крепления с указанием переплетения ткани заделки и всех дополнительных элементов. При наличии дополнительных декоробразующих элементов указывается место их расположения на предмете, материал, цвет, форма, размер, способ крепежа.

II.2. Способы соединения полотнищ и заделка их кромок. В случае если изделие *сшивное*, фиксируется способ *заделки кромок* всех его частей и способы соединения полотнищ (например, внахлест, встык), соединительные швы и материалы.

У вертикальных предметов *торцы*, соответственно, называются *верхней* и *нижней кромкой*, у *контейнеров* описывается также *спинка*, *дно*, *боковые стенки* и *крышка*. Все *заделки* и части настенных изделий (например, клапаны) рассматриваются с точки зрения их рабочего расположения в пространстве (верх — низ), несовпадение рабочих и технологических кромок отмечается в тексте. Это правило распространяется и на изделия с пространственно обозначенными композициями (молитвенные, настенные и другие ковры), в ворсовых изделиях на это указывает направление ворса.

<sup>24</sup> Чисто белый цвет в пряже ковровых изделий практически не встречается, поэтому обычно мы указываем ближайший оттенок, как правило, это цвет слоновой кости.

### III. Композиционные особенности и орнаментика.

III.1. При описании декора ковра на первом месте указывается характер композиции: *рамочная* либо *открытая*.

III.2. Далее описываются форма *центрального поля* — тип *композиции* (*медальонная, клетчатая, вазовая, полосатая, арочная, панельная*) — основные и промежуточные элементы декора центрального поля.

В зависимости от целей работы указываются также доминирующие сюжетные и цветовые элементы — плотность рисунка — наличие особых черт (например, большое количество зооморфных изображений), другие характерные художественные отличия.

III.3. При описании *койм* называется их количество — название (либо краткое описание, если название неизвестно). Порядок описания: *обрамляющие* (*основная* (широкая центральная), *внутренние, внешние, промежуточные*), *дополнительные* (*нижние, боковые, верхние*).

IV. Во внешних особенностях указываются такие показатели, как сохранность изделия (состояние кромок, *выношенность, коррозия*, утраты, характер консервации и реставрации и пр.), а также степень оседания ворса разных цветов, характер и степень изменения цветов, наличие и цвет *патины*. Оценка всех перечисленных особенностей достаточно субъективна, но они являются важным косвенным фактором при датировании и оценке ковров и ковровых изделий.

Подчеркну, что предлагаемая схема соответствует принятому сегодня стандарту описания текстильного объекта. Последнее важно, поскольку позволяет как автору, так и читателю с легкостью найти искомый параметр и его детализацию.

## Приложение 2

### ГЛОССАРИЙ<sup>25</sup>

*асимметричный узел* — см. *узел*

*атрибутирующие показатели, признаки* — присущие предмету идентификационные признаки, позволяющие определить время, место, производителя и другие параметры его происхождения (перечень см. в Схеме описания ворсовых ковров и ковровых изделий)

*базис ткани* — образуемая переплетением основных (базисных) нитей основы и утка структура ткани. Может быть дополнена структурообразующими и декорообразующими основами, утками, ворсовыми нитями и др.

*волокно текстильное* — используемые в текстильных производствах волокна растительного, животного или искусственного происхождения

*ворсовая техника/техники* — техники создания ворсовых структур; в ткачестве используются в петлевом и узелковом ковроделии и при изготовлении бархатов. Отметим также особые типы вышивок (африканские «куба» и др.)

*ворсообразующие элементы* — см. *петли, узлы*

*ворсовое изделие, ковер, ткань* — законченное (т.е. имеющее заделанные кромки) тканое изделие (или его фрагмент) в технике петлевой или узелковой вязки

*выношенность ворса* — степень уменьшения длины ворса, вызванная естественным разрушением волокон ворсовых нитей вследствие воздействия испытыва-

<sup>25</sup> Глоссарий ориентирован на описание формальных характеристик ковров и ковровых изделий и содержит только использованные в статье термины.

емого волокнами трения, света, состава использованных красителей и протрав и пр. (следует отличать от механических повреждений и молевых утрат)

*высота ворса* — один из важнейших структурных показателей при описании ворсовых ковров. Измеряется в миллиметрах, от базиса до верхнего кончика узла/петли

*депрессия основы* — смещение нитей основы относительно друг друга с одновременным сближением, при котором одни нити створа (например, четные) поднимаются вверх, а другие (нечетные) опускаются вниз. Возникает благодаря сильному натяжению одного из прогонов утка (кабеля); второй при этом приобретает синусоидальную форму. Вызывает депрессию узла. При сильной депрессии с изнанки образуется рубчик

*депрессия узла* — одна из главных характеристик при описании узелковых тканей. Вызывается *депрессией основы*, измеряется в градусах

*джульхыр*с (тадж., узб.) — длинноворсовый шивной ковер в технике *одноярусной вязки*

*длинные тела* — общее название для нитей, веревок, канатов, шнуров, кордов стеблей, прутьев и других природных, изготовленных из растительных и животных волокон гладких и витых изделий. Могут быть структурой любой степени сложности и служить как самостоятельными, так и структурообразующими элементами плетеных и нитяных текстильных изделий

*дополнительный уток* — вводимые в полотно ткани структурообразующие и/или конечные узорообразующие утки

*зацеп* — в ворсовом ковроделии прием ткачества, при котором два соседних узла/петли сцепляются друг с другом, охватывая общую для них нить основы

*идентификационные признаки* — система присущих предмету имплицитных и эксплицитных признаков/показателей

*изделие текстильное* — текстильный предмет с заделанными кромками

*имплицитные показатели* — внешне не просматриваемые элементы структуры текстильного артефакта

*иррегулярные узлы* — дополнительные к основной структуре узелковые элементы

*иррегулярные приемы ткачества* — дополнительные к основной структуре приемы эксцентричной вязки, оффсета, зацепа, пэкинга, депрессии узла

*кемп* — короткое грубое, не имеющее кутикул волокно внешнего покрова дикой овцы и других животных

*кетгут* (англ. catgut, сокр. от cattlegut — букв. «скотские кишки») — архаичный текстильный материал. Изготавливается из стенки тонкой кишки овец, лошадей, других животных. Используется для создания эластичных длинных тел разного диаметра. В древности имел широкое распространение

*конопля* — растение *Cannabis sativa* L., также получаемое из него конопляное волокно как материал. Один из первых текстильных материалов в истории человечества

*ковер, ковровое изделие* — кластер объединяет разные по технике изготовления, но идентичные по функции, материалам и формам виды плетеных (циновки), гладко тканых, ворсовых и войлочных ковров и ковровых изделий. Объединяющие параметры: 1) исходным материалом для *К.* и *К.И.* служат волокнистые текстильные материалы, оформленные в нить (тканые ковры), в виде волокна в массе (войлоки), в форме стеблей растений в сочетании с длинными телами (циновки); 2) *К.* и *К.И.* функционально близки и часто сходны по форме (постилочные ковры, занавеси, контейнеры, полосы для обвязывания юрты, покрышки, предметы убранства верховых животных, молитвенные и похоронные к., люльки и пр.); 3) *К.* и *К.И.* являются штуч-

ными предметами, их характерная структурная особенность — наличие заделанных боковых и торцовых кромок

*комплект* — группа используемых вместе ковровых изделий

*конечные основы, утки* — узоробразующие основы и утки, которые не протягиваются от кромки до кромки, но либо обрезаются, либо возвращаются к начальной точке

*корзиноплетение* — процесс и техники изготовления трехмерных (корзины) либо плоских (плетни) артефактов с использованием таких упругих гибких материалов, как ветви и корни деревьев, стебли и корни растений, волос животных, нитей и веревок и пр. Основная структура — простое прямое переплетение и твайн в вариантах прямой и килимной структуры

*корзиночное переплетение* — в ткачестве: прямое переплетение, при котором структурообразующими единицами являются не одиночные основы и утки, но их пары либо тройки, часто в равном количестве

*коррозия* — разрушение нитей тканой структуры (особенно ворса) под воздействием химических отбеливателей, а также красителей и протрав, особенно солей железа (черный, темно-коричневые цвета) и олова (лак)

*кромка* — край, граница (1) изделия, (2) полотнища. См. *боковина, верхняя, нижняя кромки; заделка кромок*

*крессузел* — также называется «берберским»; отличительная особенность — двойная обмотка ворсовой нити вокруг одной либо двух нитей основы. В Евразии используется редко, обычно — туркменами и тибетцами

*крутка* — направление прядения и сучения нитей, обозначаемое латинскими буквами Z и S (соответственно по и против часовой стрелки)

*лен* — растение *Linum usitatus-simus L.*, также получаемое из него льняное волокно как материал ткачества

*нитеобразование* — понятие включает в себя процесс создания ткацких нитей и иных длинных тел, производимых любыми способами (прядение, сучение, нитесложение и пр.) и из любых материалов

*нитесложение* — один из вариантов нитеобразования

*нить текстильная* — составленное волокнистыми текстильными материалами гибкое и прочное тело значительной длины с малыми поперечными размерами. Нити могут быть непряженными, пряженными, сучеными. Являются основным структурообразующим элементом тканей и многосоставных длинных тел типа веревок. Также применяются как сшивные, вышивальные и пр.

*нить рабочая ткацкая* — нить, участвующая непосредственно в создании ткацкой структуры

*нить сшивная* — термин используется для обозначения длинных тел, используемых для сшивания тканей, меха и других материалов

*нить ткацкая* — основной структурообразующий элемент тканых структур

*одноярусная техника ворсообразования* — тип *ворсовой вязки*, при котором *узел/петля* захватывает только верхние, обращенные к ткачихе ряды нитей *основы*. При этом рисунок ковра с изнанки не просматривается. Используется в Центральной Азии в коврах типа *джульхырс* и полосах для обвязывания юрты типа *иолам*

*онтогенез* (от греч. οντογένεσις: ον — существо и γένεσις — происхождение, рождение) — процесс индивидуального развития организма

*основа* — продольный базисный (равно и дополнительный) компонент тканевых структур. Натягивается на раму станка параллельными рядами и определяет длину (высоту) коврового изделия

*оффсет* — прием ткачества, при котором продольные ряды создающих ворс узлов/петель расположены не точно один под другим, а смещены на полшага (на одну



основу). Применяется для вывязывания диагональных и криволинейных линий и для придания ворсовой ткани особой прочности

*переплетения техника* — способ организации составляющих предмет рабочих элементов в текстильную структуру

*петлевое ткачество, структура* — варианты ткацкой техники, при которых в базис полотна вводятся (1) дополнительные, образующие петли синусоидные утки или (2) иные ворсообразующие элементы. Петли могут быть симметричными и асимметричными, оставаться неразрезанными (неразрезное петлевое ткачество) либо разрезаться (разрезное петлевое ткачество)

*плотность вязки* — один из важнейших структурных показателей ворсовых ковров. Измеряется умножением числа узлов/петель в дециметре по горизонтали на число узлов/петель в дециметре по вертикали. При описании указывается плотность на квадратный дециметр

*полотнище* — отрезок ткани с заделанными кромками во всю ширину сотканного куска

*полотно* — в ковроткачестве термин для обозначения (1) ковра как плоской тканой структуры («полотно ковра»), (2) в шивных коврах — одно из составляющих изделие полотнищ

*полотняное переплетение* — сбалансированное простое прямое переплетение с равным количеством нитей основ и утков на единицу площади

*полукорзиночное переплетение* — вариант ворсового ткачества, при котором в одной группе нитей *базиса* задействованы одиночные элементы, в другой — двух- или трехчастные юниты (обычно утки)

*прогон утка* — протяжка поперечной по отношению к основе нити *утка* от *кромки* до *кромки*. В *ворсовых структурах* является одним из базовых идентификационных признаков; указываются число прогонов утка в *юните* и число уточных *юнитов* между рядами *узлов* на дециметр

*прокид утка* — то же, что *прогон*

*простое прямое переплетение* — вид прямого переплетения нитей основы и утка, при котором каждый уток последовательно протягивается под и над каждой нитью основы. Бывает сбалансированным (полотняное) и несбалансированным

*прядение* — процесс получения длинной непрерывной нити способом продольного складывания и спирального скручивания с одновременным вытягиванием расчесанных текстильных волокон

*пряжа* — (1) то же, что *рабочая нить*; (2) очищенные, расчесанные и спряденные либо *спряденные* и *сученые в нити растительные волокна, шерсть, шелк*. В зависимости от назначения (*основа, уток, ворс*) отличаются толщиной, углом *крутки* и пр.

*пряслице* — деталь веретена, грузик в форме диска, шарика, цилиндра, крестовины, со сквозным отверстием по продольной оси. Применяется для утяжеления веретена и крепления на нем пряжи

*пух* — один из основных материалов ковроткачества: тонкое волокно среднего и нижнего покрова шерстистых животных, получают при сборе сброшенного животными волокна и выщипывании коз, верблюдов, яков и других домашних и диких животных. Наиболее ранним из domesticированных животных была коза, верблюд был одомашнен в Евразии около пяти тысяч лет назад, як — около четырех тысяч лет назад

*пэкинг* — прием узловязания, при котором два или более узла/петли составляют *юнит*, т.е. ткуются один над другим. Могут быть разнo и одинаково окрашенными

*рабочая ткацкая пряжа* — то же, что *нить рабочая ткацкая*

*репсовое переплетение* — вид прямого переплетения, при котором каждый уток последовательно протягивается под и над каждой парой нитей основы

*симметричный узел* — ворсообразующий элемент; см. *узел*

*синусоидный уток* — (1) слабо натянутый либо (2) выходящий петлями на лицевую сторону ткани уток. Употребляется (1) в коврах с сильной депрессией основы в паре с туго натянутым кабельным утком, (2) как дополнительный к *базовому утку* для образования неразрезного ворса в *петлевых тканях*

*сужожилие, сужожильная нить* — один из древнейших шивных материалов

*сучение* — скручивание пряденых нитей с целью получения более толстых и прочных нитей. Направление и угол крутки получаемой при этом рабочей нити меняются (например, при Z-прядении элементарной нити рабочая нить будет иметь S-сучение). Число составляющих в сученых ковродельческих нитях может быть разное, но обычно не превышает четырех. При необходимости получения более толстых и прочных нитей применяется многократное повторное сучение (см. *кабель, корд*)

*текстиль, текстильный артефакт, изделие, памятник* — битые, валяные, вязанные, плетеные, тканые и иные выполненные из текстильных материалов предметы, включая длинные тела

*текстильные техники* — способы организации текстильных материалов в текстильные изделия

*ткань* — текстильное полотно, в простейшем варианте изготовленное переплетением взаимно перпендикулярных систем *базовых основ и утков* (простое прямое переплетение). В базовую структуру могут вводиться *дополнительные основы, утки и ворсообразующие элементы*

*ткацкая нить* — см. *нить текстильная*

*ткацкая техника* — способ организации полотна в тканую структуру; структурно одинаковые полотна могут производиться в разных техниках

*узел* — в ковроделии выполняемый дополнительной нитью структурный элемент ворсовой ткани. Представляет собой закрытую петлю, охватывающую две (варианты: одну, три, четыре и более) нити основы таким образом, что оба конца петли выходят на лицевую поверхность и образуют ворс. Основные типы: *асимметричные* (иранские/фарсибаф, сенне, ярачитме), *берберские (перекрестные)*, *джуфти* (на четырех нитях основы), *испанские* (на одной нити основы), *симметричные* (гордес, дуочитме, турецкие/туркбаф). Все названные типы, кроме специально указанных, вяжутся на двух нитях основы

*узелковая вязка, структура, ткачество* — вариант ткацкой техники, при котором между *юнитами базовых утков полотна* ткани дополнительно вводятся ворсообразующие (обычно одновременно и узоробразующие) элементы в виде *узлов*

*узоробразующий элемент* — любой участвующий в создании декора предмета элемент его структуры. Может быть как базовым, т.е. структурообразующим, так и дополнительным, т.е. специально вводимым с декоративными целями

*уток* — второй, наряду с основой, базовый компонент тканевых структур. В *полотне* протягивается поперек основы, охватывая одну (либо 2–3) нить сверху, последующую снизу и т.д. В ворсовых коврах чередуются с рядами узлов, причем число прогонов между узлами (т.е. в *юните*) может варьировать от одного до трех-четырех в двухъярусных узелковых тканях и до 20–30 — в одноярусных и петлевых

*филикли* — (1) древнейшая из известных нам техника изготовления длинноворсовых тканей с невысокой плотностью и большим числом прогонов утка; (2) название изготовленных в данной технике ковров

*филогенез* (от греч. φύλον — род, вид и γένεσις — происхождение) — понятие, введенное Э. Геккелем в 1866 г. для обозначения изменений в процессе эволюции

форм органического мира. Сегодня используется шире для обозначения тех изменений в изучаемом предмете, которые обязаны своим происхождением общей эволюции человека и человеческой культуры и в их соотношении с онтогенезом

*хлопок* — один из важнейших растительных текстильных материалов. Получают из волокна, образующегося в коробочках растения *Gossypium herbaceum* L. В ковроткачестве используется главным образом для изготовления нитей основы, в ворсе и утке — в небольших количествах, обычно белого цвета

*циновкоплетение* — одна из древнейших текстильных техник плетения с использованием двух групп рабочих элементов, одна из которых составлена жесткими прутьями или стеблями растений, вторым элементом могут быть длинные тела типа бечевки. Используется для производства плоских напольных покрытий, занавесей и пр.

*чий* — широко распространенное название для центральноазиатских циновки, главным образом циновки-стенки, изготавливаемых в технике *твайн* с помощью используемых в качестве неподвижных элементов прутьев или стеблей растений (особенно осоки чий) и подвижных — длинных тел типа веревок

*шелк* — текстильное волокно; один из важных материалов ковроделия, производится гусеницей моли *Bombyx mori*. От природы длинные (до 1000 м длиной и более) шелковины не требуют прядения. Однако они очень тонки (20–30 микрометров), и для получения рабочих нитей их соединяют десятками и более в единое длинное тело без сучения (Китай) либо с последующим сучением (остальные территории Евразии)

*шерсть* — (1) мягкий, густой внешний покров (руно) овец в виде тонких, покрытых кутикулами (чешуйками) волокон. В зависимости от породы, возраста овцы и места на теле животного может быть более и менее тонкой, длинной и эластичной. Хорошо прядется, валяется и окрашивается. (2) Основной ковродельческий материал у скотоводческого ковродельческого населения Евразии

*эксплицитные показатели* — внешние особенности текстильного изделия. Описывают его форму, декор, цветовую гамму и пр.

*эксцентрическое ткачество* — в ворсовом ковроделии прием, при котором в фактуру ткани вводятся дополнительные узлы/петли и утки. Используется для создания криволинейных мотивов, особенно растительных и изображений живых существ

*элементарная нить* — первичный структурный компонент нитяного рабочего тела. Обычно пряденая, но может быть и непряденая (шелк, расщепленные лубяные длинные тела)

*юнит* — в ткачестве группа воспринимаемых как единый блок однотипных по функции элементов (основы, утки, пр.). При структурном описании ткани засчитывается за одну единицу (например, при подсчете числа прогонов утка в ворсовой ткани), но с указанием числа входящих в юнит элементов. При отличиях в последних указывается также разница в материалах, структуре, цвете каждого компонента

## Библиография

Боголюбов А.А. Ковровые изделия Средней Азии из собрания составленного А.А. Боголюбовым. Вып. I. СПб.: Экспедиция заготовки государственных бумаг, 1908. 72 с.

Каковин А.Я. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. Каталог / Под ред. Р.Г. Рабинович. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2004. 118 с.



Массон В.М. Поселение Джейтун (проблема становления производящей экономики) // Материалы и исследования по археологии СССР. № 180. Л.: Наука, 1971. 208 с.

Мерцалова М.Н. Костюм разных времен и народов. М.: Академия моды, 1993. Т. 1. 544 с.

Ртвеладзе Э.В. Великий индийский путь: из истории важнейших торговых дорог Евразии. СПб.: Нестор-История, 2012. 296 с.

Царева Е.Г. Каталог тканей из Пазырыкских курганов из собрания Государственного Эрмитажа // Полосьямак Н.В. [и др.] Текстиль из «замерзших» могил Горного Алтая IV—III вв. до н.э. / Отв. ред. Б.А. Литвинский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006а. С. 232–261.

Царева Е.Г. Между Амударьей и Сырдарьей: шелк в культуре среднеазиатского Междуречья // Грезы о Востоке (Русский авангард и шелка Бухары). (Oriental Dreams. Russian avant-Guard and Silks of Bukhara) / Под ред. Е. Резвана. СПб.: МАЭ РАН, 2006б. С. 52–76.

Царева Е.Г. Войлоки Евразии // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа / Отв. ред. В.А. Прищепова. СПб.: Наука, 2006в. С. 226–265. (Сб. МАЭ. Т. LII).

Царева Е.Г. Куртка Ханумана: древнейшая ворсовая техника Индии? // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 171–177.

Царева Е.Г. Ворсовые ковры с сюжетом льва и тигра в центрально-азиатских тканях кушанского времени // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 75–86.

Царева Е.Г. Килимы ранних кочевников Тувы и Алтая: к истории сложения и развития килимной техники в Евразии // На пути открытия цивилизации. Сб. статей к 80-летию В.И. Сарияниди. / Ред. П.М. Кожин, М.Ф. Косарев, Н.А. Дубова. СПб.: Алтейя, 2010. С. 566–591. (Труды Маргианской археологической экспедиции).

Царева Е.Г. К вопросу о возникновении ворсового ткачества на территории Туркменистана // Материалы Международной конференции 6 июня 2012 г. «Древний Мерв — центр мировой цивилизации» / Под ред. Б. Ораздурдыевой, О. Пирнепесовой. Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2012а. С. 119–120.

Царева Е.Г. Филикли: к истории узелкового ткачества в Центральной Азии (по материалам Месопотамии и Туркменистана) // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. Исследования Гонур Депе в 2008–2011 гг. / Под ред. В.И. Сарияниди, Н.А. Дубова, П.М. Кожин. М.: Старый сад, 2012б. С. 240–249.

Царева Е.Г. Тайная красота: архаичные системы узловязания в туркменских коврах XVI — середины XIX века // Дизайн. Материалы. Технология. СПб.: СПГУТД, 2013а. № 1 (26). С. 102–107.

Царева Е.Г. Циновки в технике *твайн* в культуре кочевников Северной Евразии // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2013б. Вып. 4. С. 31–36.

Царева Е.Г. Опоясывая пространство и время: ленты/полосы *иолам* в туркменской ковровой традиции // Урало-алтайские исследования / Гл. ред. А.В. Дыбо. М.: Кормушин И.В., 2013в. № 3 (10). С. 58–65.

Царева Е.Г. Ковер как исторический источник: к истории формирования художественного облика и структурных особенностей туркменского ковра XVI — начала XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013г. № 3 (22). С. 165–174.

Царева Е.Г. Текстильный бестиарий: роль нити в освоении сапиенсами умеренных и северных широт Евразии // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 5–28.

Царева Е.Г. История формирования и распространения ворсовых техник (евразийская традиция) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015а. С. 67–81.

Царева Е.Г. Ковроделие арабов южных районов Узбекистана. Конец XIX — начало XXI в. (по коллекциям МАЭ и РЭМ) // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2015б. С. 270–357. (Сб. МАЭ. Т. LXI).

Backwell L., d'Errico F., Wadley L. Middle Stone Age bone tools from the Howiesons Poort layers, Sibudu Cave, South Africa // Journal of Archaeological Science, 36. Amsterdam: Elsevier, 2008. P. 1566–1580. URL: <http://www.elsevier.com/locate/jas>.

Barber E.J.W. Prehistoric Textiles. The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages. Princeton: Princeton University Press, 1991. 471 p.

Barrelet M.-Th. Un Inventaire de Kar-Tukulti-Ninurta: textiles decorees assyriens et autres // Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale. Brussels: Societe d'histoire et d'archéologie, 1977. Vol. 71. No. 1. P. 51–92.

Bar Yosef O. A Cave in the Desert: Nahal Hemar 9000-years-old finds. Jerusalem: Israel Museum, 1985. [29] p. of plates: ill. (some col.), maps. (Israel Museum Catalogue. No. 258).

Battini Ch. et al. Filikli Anatolia XX century, Moerschini Collection. Firenze: Angelo Pontecoroli Editore, 2009. 120 p.

Bichler P., Gromer K., Hofmann-de Keijzer R., Kern A., Reschreiter H. Hallstatt Textiles. Technical Analysis, Scientific Investigation and Experiment on Iron Age Textiles. / Ed. P. Bichler. L.: Archaeopress, 2005. 189 p., 170 il. (BAR International Series 1351).

Bogolubov A.A. Tapisseries del'Asie Centrale faisant partie de la collection reunie par A. Bogolubow. St.Petersbourg: Manufacture des papiers de l'etat, 1908. 72 p.

Breniquet C. Essai sur le tissage en Mésopotamie. Des premières communautés sédentaires au milieu du IIIe millénaire avant J.-C. Travaux de la Maison René-Ginouvès. Vol. 5. P.: De Boccard, 2008. 416 p.

Caton-Thompson G., Gardner E.W. The Desert Fayum, London: The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1934. P. 105, 131, pls. LXVIII, 1–25, LXIX, 1–12.

Carter H., Newberry P.E. The Tomb of Thoutmosis IV. Catalogue generale des antiquites egyptiennes du Musee du Caire nos. 46001–46529. L.: Westminster: Archibald Constable, 1904. 150 p., 28 pls.

de Contenson H. Tell Ramad, A Village of Syria ' of the 7th and 6th Millennia B.C. // Archaeology 24. Boston: Archaeological Institute of America, 1971. P. 278–285.

Cullis C.A. Flax // Genome mapping and molecular breeding in plants. Vol. 2. Oilseeds / Ed. K. Chittaranjan. Berlin; Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2007.

Davis S.J.M. The zoo-archaeology of sheep and goat in Mesopotamia // Bulletin on Sumerian agriculture. Vol. VII. Cambridge, UK: University of Cambridge, 1993. P. 1–7.

Burnham H.B. Çatal Hüyük: the textiles and twine fabrics. Anatolian Studies, 15. Ankara: British Institute in Ankara, 1965. P. 169–174.

Eiland M.L. Chinese and Exotic Rugs. Boston: New York Graphic Society, 1979. 246 p.

El-Feky F.M., El-Sherbin I.M., El-Fedawy M.G., Abdel-Mogib M. Phytochemical Studies on Linum Usitatissimum Seeds and the Nanoformulation of the Bioactive Butanol Extract // International Journal of Science and Engineering Applications (IJSEA). 2016. Vol. 5. Issue 2. P. 76–91.

Emery I. The Primary Structures of Fabrics. Washington D.C.: The Textile Museum, 1980. 541 p.

Fowler C.S., Hattori E.M., Dansie A.J. Ancient Matting from Spirit Cave, Nevada: Technical Implications // Beyond Cloth and Cordage. Archaeological Textile Research in the Americas / Ed. P.B. Drooker, L.D. Webster. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2000. P. 119–139.

Fu Y. Genet Resour Crop Evol (2011) 58: 1119. doi:10.1007/s10722-010-9650-9 Genetic evidence for early flax domestication with capsular dehiscence.

Gleba M., Mannering U. (eds.) Textiles and Textile Production in Europe: From Prehistory to AD 400. Oxbow and Oakville: Oxbow Books, 2012. 280 p.

Good I. Bronze Age cloth and clothing of the Tarim Basin: the Chärchän evidence // Mair V. (ed.). The Bronze Age and Early Iron Age People of Eastern Central Asia. Washington, DC: Institute for the Study of Man, 1998. P. 656–668.

Gromer K. The Textiles from the prehistoric Salt-mines at Hallstatt // Bichler P., Gromer K., Hofmann-de Keijzer R., Kern A., Reschreiter H. Hallstatt Textiles. Technical Analysis, Scientific Investigation and Experiment on Iron Age Textiles / Ed. P. Bichler. L.: Archaeopress, 2005. P. 17–40, 5 col. pl. (BAR International Series 1351).

Halstead P. Texts and Bones: Contrasting Linear B and Archaeozoological Evidence for Animal Exploitation in Mycenaean Southern Greece // Kotjabopoulou E., Hamilakis Y., Halstead P., Gamble C. and Elefanti P. (eds.). Zooarchaeology in Greece: Recent Advances. L.: The British School at Athens, 2003. P. 257–261. (British School at Athens Studies, 9).

Hann G., Dabrowska K. The ancient sites and Irégi Kurdistan. N.Y.: Bradt Publ., 2015. 205 p.

Helbaek H. Textiles from Çatal Hüyük // Archaeology 16 (1). Long Island City: Archaeological Institute of America, 1963. P. 39–46.

Helmer D., Gourichon L. and Vila E. The development of the exploitation of products from Capra and Ovis (meat, milk and fleece) from the PPNB to the Early Bronze in the northern Near East (8700 to 2000 BC cal.) // Balasse M., Yacobaccio H., Vigne J-D Helmer D. & Goepfert N. (eds). Herding Techniques. ICAZ International Conference Mexico 2006. P.: Muséum National d'Histoire Naturelle, 2007. P. 41–69. (Anthropozoologica 42/2).

Hirsch U. The Fabric of Deities and Kings // HALI 58. L.: HALI Publications Ltd, 1991. P. 104–111.

Living on the Lake in Prehistoric Europe: 150 Years of Lake-Dwelling Research / Ed. Francesco Menotti. L.: Routledge, 2004. 304 p.

Martin F.R. A History of Oriental Carpets before 1800. Printed for the author with subvention from the Swedish government in the I. and R. State and Court Printing Office. Vienna, 1908. 193 p.

Monni A. Kuba Embroidered Cloth // African Arts. Vol. XII. No. 1. Los Angeles: African Studies Center, 1978. P. 24–39.

Peters J., von den Driesch A. and Helmer D. The upper Euphrates Tigris Basin: cradle of agropastoralism? // Vigne J.D., Peters J. and Helmers D. (eds.). The First Steps of Animal Domestication, New Archaeozoological Approaches. Oxford: Oxbow Books, 2005. P. 96–123.

Rautenstengel A. & V., Azadi S. Hauptteppiche mit 'Adler' — und Dyrnakgol Verschiedener turkmenischer Gruppen — Vergleich ihrer Struktur und ihres Erscheinungsbildes. Hilden: Annette Rautenstengel Verlag, 1990. 169 S.

Ryder M.L. Changes in the fleece of sheep following domestication // Ucko P.J. and Dimbleby G.W. (eds.). The Domestication and Exploitation of Plants and Animals. Chicago: Aldine, 1969. P. 495–521.

Schiaparelli E. La Tomba intatta dell' Architetto Cha // Relazione sui Lavori della Missione archeologica in Egitto. Vol. 2. Turin: Museo di Antichità, 1927. 330 p.

*Spuhler F.* Pre-Islamic Carpets and Textiles from Eastern Lands. The Al-Sabah Collection. L.: Thames & Hadson, 2014. 160 p.

*Shishlina N., Orfinskaya O., Golikov V.P.* Bronze Age Textiles from the North Caucasus: new evidence of fourth millennium BC fibers and fabrics // Oxford: Oxford Journal of Archaeology. 2003. Vol. 22. No. 4. P. 331–344.

*Tehrani J., Collard M.* Investigating cultural evolution through biological phylogenetic analyses of Turkmen textiles // Journal of Anthropological Archaeology. 2002. No. 21. P. 443–463.

*Tsareva E.* Traditional Textiles of Uzbekistan. IV. Pileweaves // A World of Carpets & Textiles / Ed. by M.L. Eiland, Jr. Washington D.C.: Tenth International Conference on Oriental Carpets, Inc., 2003. P. 223–235.

*Tsareva E.* Gonur City Linens of the Second Millennium BC // V. Sarianidi. Necropolis of Gonur. 2<sup>nd</sup> edition / Ed. N. Dubova. Athens: Kapon Editions, 2007. P. 330–334.

*Tsareva E.* Turkmen Carpets. The Hoffmeister Collection. Masterpieces of the Steppe Art from 16th to 19th Centuries. Stuttgart: Arnoldsche Art Publisher, 2011. 192 p.

*Tsareva E.* With Perfection and many Tricks. Tibetan Rugs in the Context of the Eurasian Carpet Weaving Tradition // From the Land of the Snow Lion, Tibetan Treasures from the 15th to 20th Century. The Collection of Justyna and Michael Buddeberg. Stuttgart: Arnoldsche Art Publisher, 2016. P. 58–127, 302–340.

*Vogelsang E., Gillian M.* A re-examination of the fibres from the Çatal Hüyük textiles // Oriental Carpet and Textile Studies III, P. 1 / Ed. R.Petter, W.B. Denny. L.: Hali OCTS Limited, 1988. P. 15–19.

*Völling E.* Textiltechnik im Alten Orient: Rohstoffe und Herstellung. Würzburg, 2008. 323 S.

*Woolley L.* Ur Excavations, Vol. II. The Royal Cemetery. N.Y., 1934. 604 p.+ 273 pl.  
A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931. N.Y.: Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia, 1934.

*Zohary D., Hopf M.* Domestication of plants in the Old World. Oxford: Oxford University Press, 2000. 316 p.

*Ю.Е. Березкин*

## **ТЕМА ТРУДНЫХ ЗАДАЧ: РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ТИПОВ ПЕРСОНАЖЕЙ ПО РЕГИОНАМ И ОЦЕНКА ДРЕВНОСТИ ОБРАЗОВ<sup>1</sup>**

Рассмотрено ареальное распределение образов персонажей, дающих герою трудные задачи. Царь или вождь в роли антагониста характерен для большей части Евразии и для Африки, но редок в Восточной Азии. В Новом Свете этот образ встречается на территории между Колумбийским плато, югом Равнин и Новой Англией, но отсутствует в Нуклеарной Америке (немногочисленные мексиканские и перуанские варианты есть результат испанского влияния на индейский фольклор в XX в.). Образ фольклорного вождя/царя не отражает социальную иерархию непосредственно, но, как и все в культуре, появился под влиянием в том числе и случайных факторов. В индейский фольклор он, вероятно, проник из Азии (ориентировочно 12–14 тыс. л н.) и первоначально должен был быть связан с лидерами внутриобщинного уровня. Среди сверхъестественных оппонентов героя рассмотрены Солнце, Месяц и Гром (они встречаются на одних территориях и в нарративах взаимозаменяемы), другие небожители, животные. Персонажи всех трех групп в связи с темой трудных задач представлены почти исключительно в фольклоре индо-тихоокеанской части Азии и Нового Света, отсутствуя на большей части Африки и Евразии. Такое распределение соответствует как различиям в распределении других фольклорно-мифологических мотивов, так и данным генетики и вызвано обособлением двух популяций, индо-тихоокеанской и континентально-евразийской, в эпоху до завершения ледникового максимума. В Азии тема трудных задач с участием соответствующих типов антагонистов должна была быть известна ранее 15–20 тыс. л н.

*Ключевые слова:* фольклор, мифология, фольклорные персонажи, стратиграфия фольклора, трудные задачи, заселение Америки.

Трудные задачи, которые герою предлагает его противник, — один из самых популярных фольклорных мотивов. Он известен почти повсеместно, кроме койсанской Южной Африки, Австралии, Огненной Земли и большей части Восточной Бразилии. Однако конкретные виды задач и соревнований, равно как и особенности персонажей, испытывающих героя, регионально специфичны. Географическое распределение вариантов и типология персонажей остаются не изучены, по крайней мере на глобальном уровне. В статье пойдет речь о некоторых тенденциях в распределении типов персонажей.

---

<sup>1</sup> Работа поддержана грантом РФФИ 14-06-00247.

Одна из причин, почему соответствующая проблематика мало затрагивалась, очевидна. Тексты интересующего нас содержания рассеяны по тысячам публикаций на многих языках, и собирать подобную информацию целенаправленно — занятие крайне неэффективное. Материал, который обработан в статье, собирался постепенно на протяжении тридцати лет в контексте работы по созданию базы данных фольклора и мифологии мира (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>). Наличие такой базы в Интернете позволило исключить большинство ссылок на источники, а указывать лишь номера мотивов по каталогу и тем вчетверо сократить объем статьи.

Ситуации, к которым приурочен мотив трудных задач, различны, но можно отметить несколько наиболее распространенных. Исключительно популярен конфликт тестя и (потенциального) зятя, но соревнование двух «команд» (иногда, но необязательно в контексте брачных испытаний) или провокация завистников, стремящихся избавиться от героя руками властного персонажа, также обычны. Во многих случаях дающий задания является членом семьи героя или соседом и его социальное положение от положения героя принципиально не отличается. Подобные варианты нуждаются в более детальной классификации, а мы сейчас обратимся к тем, которые легко выделить из совокупности материала. Во-первых, дающий задания может быть мифическим существом, а во-вторых, он может обладать качественно более высоким социальным статусом, чем герой, т.е. занимать положение главы общины или быть лидером объединения надобщинного уровня (старейшина, вождь, царь и т.п.). Сразу же отметим, что никаких принципиальных отличий во взаимоотношениях героя с лидерами разных уровней нет — любой из них, от старейшины до халифа, обладает абсолютной властью, но вместе с тем его поведение регулируется правилами.

О методических основаниях работы я неоднократно писал [Березкин 2015; Васильев и др. 2015: 345–354; Berezkin 2015; 20166], так что обращусь непосредственно к теме статьи.

### **Дающий задания — сверхъестественный персонаж**

Начнем с мифических существ в роли дающих задания. Этот тип есть везде, где тема трудных задач вообще известна, но конкретные варианты демонстрируют вполне четкую региональную приуроченность (рис. 1).

Дающий задания может ассоциироваться с Солнцем, Месяцем или Громом. Объединение именно этих и никаких других персонажей в одну группу вытекает не из теоретических соображений, а определяется материалом. Тексты, в которых соответствующие существа дают герою задания, зафиксированы в пределах одних и тех же ареалов, а сами персонажи данной группы нередко взаимозаменяемы в пределах одного и того же сюжета, распространенного в одной традиции или в культурно сходных соседних традициях. Большинство случаев приходится на запад Северной Америки от Юкона до Северо-Западной Мексики. В Северной Калифорнии и на Колумбийском плато этот вариант абсолютно преобладает.

Первая группа традиций, в которых есть соответствующие нарративы, включает атапасков Юкона, а именно каска [Teit 1917, № 1: 435–441] и тагиш



[McClelland 2007, № 53: 282–288], а также внутренних тлинкитов, которые по культуре близки к тагиш [McClelland 2007, № 136: 617–620]. Основная территория распространения образов Солнца-Месяца-Грома в роли дающих задания герою находится южнее и включает центр и юг Северо-западного побережья, Колумбийское плато и Северную Калифорнию.

Солнце в роли дающего задания представлен у беллакула [Boas 1898: 73–83; McIlwraith 1948: 671–672], цимшиан [Boas 1912: 71–146; McIlwraith 1948: 671–672], нутка [Sapir, Swadesh 1939, № 21: 97–101], чилкотин [Farrand 1900, № 10: 24–26], клаллам [Gunther 1925: 131–134], синкион [Солнце и его жена Луна; Nomland 1935: 172–174], винту [Curtin 1898: 121–158; DuBois, Demetracopoulou 1931, № 7: 291–295] и помо [Barrett 1933, № 32, 33: 148–160, 160–164; Clark, Williams 1954: 82–88]. В мифе карьер [Jenness 1934, № 1: 104–109] дающий задания — это Sa, т.е. божество, ассоциируемое с «небом и небесными светилами» [Jenness 1943: 539].

Месяц-мужчина выступает в той же роли у маках (нутка штата Вашингтон) [Densmore 1939: 212–213], халкомелем [Boas 1895, № III.4: 37–40; 2002: 121–126], кус [Jacobs 1940, № 29: 214–221], карок [Kroeber, Gifford 1980, № A10 III37, III38: 18–21, 250–252, 255–258], шаста [Dixon 1910, № 16, 32: 25–27, 364–368], вайлаки [Goddard 1923, № 6: 95–99], ваппо [Radin 1924, № 11: 93–141] и яна [Curtin 1898: 281–294, 425–442; Sapir 1910, № 4, 13: 66–74, 233–235]. У халкомелем низовьев р. Фрейзер фигурируют оба светила, но Солнце в роли доброго, а Месяц — злого тестя.

Гром дает герою задания в текстах квинолт [Farrand 1902, № 9: 113–114], коулиц [Adamson 1934: 209–211], нижних чинук [Boas 1894, № 2: 31–36], ша-ста [Farrand 1915, № 4: 211–212], коквил [Jacobs 2007: 172–279], помо [Barrett 1933, № 40, 48: 190–193, 210–220] и майду [Dixon 1902, № 6: 67–71].

Солнце в роли дающего задания популярен на Юго-Западе, где он испытывает пришедших к нему сына или двоих сыновей. Данный вариант есть у навахо [Buxton 1923: 298–302; Goddard 1933: 142; Haile 1938: 103–107; Johly, B'yash 1958: 19; Klah 1960: 13; Matthews 1994: 110–112; O'Bryan 1956: 80], западных апачей [Goddard 1918: 7–19, 36–37; 1919: 96–97, 116–117], хопи [Fewkes 1895: 132–135; Malotki, Gary 2001, № 24: 224–235; Mullett 1993: 54–61; Stephens 1929, № 4, 7, 8: 11–13, 15, 18–19], восточных и западных керес [Benedict 1931: 24–25; Boas 1928: 251–252; Lewis 1965, № 38: 249–259; Miller 1965, № 38: 249–257; Stevenson 1894: 43–44; Stirling 1942: 94], тива [Parsons 1932, № 13: 392–403] и северо-западных явапай [Gifford 1933: 349–364, 402–412], а также у южных юте Большого Бассейна [Lowie 1924, № 48: 76–77]. У пима аналогичные задания герою дает Облако [Russel 1908: 239–240]. В большинстве вариантов, зафиксированных у юма плоскогорья (хава-супай, валапай, явапай), Солнце предлагает соревнования с целью погубить проигравших [Gifford 1933: 373–377; Kroeber 1935: 272–275; Smithson, Euler 1994: 62–69]. Вариант сери, живущих на северо-западе Мексики [Kroeber 1931, № 5: 12–13], похож на характерные для Юкона — Северной Калифорнии (Солнце в роли злого тестя).

На востоке Северной Америки удалось найти лишь один вариант, относящийся к описываемой группе, — в мифе чироки Гром испытывает пришедшего к нему сына [Kilpatrick, Kilpatrick 1966, № 10: 393–397].

В Южной Америке Солнце-Месяц-Гром в роли дающих задания известны в большинстве ареалов к востоку от Анд, но концентрация соответствующих текстов существенно ниже, чем на западе Северной Америки. Гром типичнее для более северных областей (гуахино, макиритаре, пемон, вероятно, кандоши, но также ваура верховьев Шингу) [Armellada 1973, № 15: 61–63; Civrieux 1960: 180–185; Page 1975: 55–62; Schultz 1966: 84–86; Wilbert, Simoneau 1986, № 106: 299–301], а Солнце типичнее для более южных областей (каража, тоба, нивакле, но также андоке Северо-Западной Амазонии) [Baldus 1937: 226–228; Hernández 1992: 138–139; Pineda 1975: 452–453; Wilbert, Simoneau 1982, № 276: 363–365; 1984, № 7, 27, 49–54: 21, 45–47, 74–95; 1987, № 1–4: 21–34].

В Старом Свете дающий задания тесть-Солнце есть в фольклоре чукчей [Bogoras 1928, № 3: 364–367], но здесь мы имеем дело лишь с продолжением американского ареала распространения образа. У нгаджу Борнео в данной роли выступает Месяц [Schärer 1966: 124–135], а у кенийских кикуйю — Солнце [Gagnolo 1952, № 10: 124–125], однако эти редчайшие случаи безмерно удалены как от Америки, так и друг от друга. В ненецких повествованиях герою приказано добыть дочь женщины-Солнца, но само Солнце, хотя и является опасным персонажем, испытаний герою не предлагает [Ненянг 1997: 58–61; Lehtisalo 1947, № 50: 132–147].

Другой вариант повествований с мифическим персонажем в роли дающего трудные задачи включает все тексты, в которых соответствующие персонажи являются небожителями, но не отождествляются с Солнцем, Месяцем или Громом. В большинстве текстов герой, получивший волшебную жену, теряет ее и приходит за ней на небо, где ее родители или родственники подвергают его испытаниям. Иногда эти персонажи идентифицируются со звездами, но чаще всего их природа не уточняется. Повествования, в которых волшебная жена связана с нижним миром, тоже имеются, но очень часто невозможно определить, идет ли в них речь именно о подземном мире или о какой-то далекой стране. По этой причине мы их как отдельную категорию не выделяем и не рассматриваем. Что касается повествований о жене-небожительнице, то они в основном приурочены к Восточной и Юго-Восточной Азии. В Новом Свете их меньше, а на западе Евразии нет совсем. В Африке несколько текстов записано среди банту, включая бена лулуа [Frobenius 1983: 86], ганда [Roscoe 1911: 461–464] и ньянга [Scheub 2000: 164–165], но параллелей в Северной, Западной и Южной Африке обнаружить не удалось. Вариант мадагаскарских сакалава, скорее всего, восходит к азиатскому прототипу, который был знаком предкам мальгашей [Lombard 1976: 175–205].

В Азии рассматриваемый вариант есть у тамилы [Natesa Sastri 1886: 80–119], различных австронезийских народов Индонезии и Филиппин [Arndt 1938: 7–8; Loeb 1929, № 16: 222–244; Maxfield, Milington 1907: 95–98; Vroklage 1962: 130–133; Wrigglesworth 1991: 139–145, 245–251, 276–285], тай- и мяоязычных групп Юго-Западного Китая и Северного Вьетнама [Никкулин 1976: 233–236; Сказки народов Китая 1961: 319–327; Graham 1954: 278–280; Wrigglesworth 1991: 311–316] и у тибето-бирманских народов Юго-Западного Китая, в частности у намузи и лису [Dessaint, Ngwâma 1994: 440–



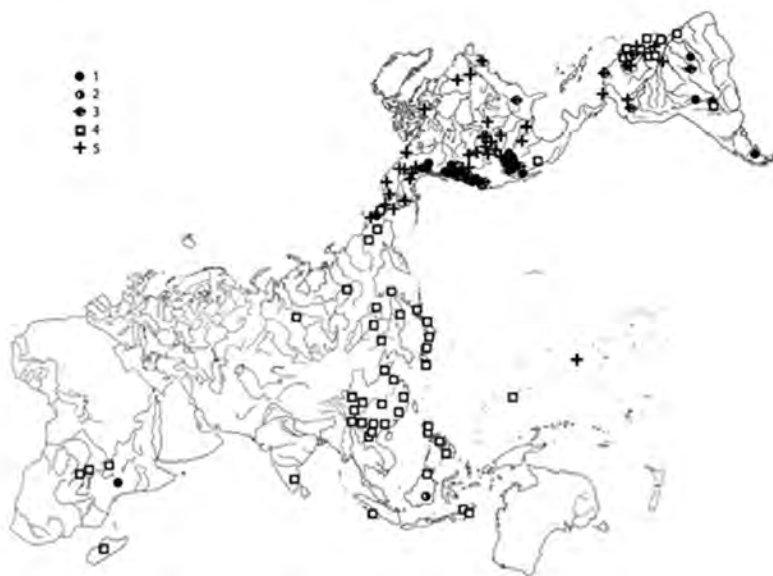


Рис. 1. Дающий задания — мифологический персонаж. 1. Солнце. 2. Месяц. 3. Гром. 4. Другие небожители. 5. Наземное или водное животное или (редко) крупная рыба

445; Lakhi 2009: 67–152]. В Китае соответствующие нарративы встречаются как в ранних письменных источниках, так и в фольклорных собраниях по большинству провинций, включая Ганьсу, Сычуань, Чжецзян, Гуанси, Цзянсу, Гуандун, Хунань, Шаньдун и Фуцзянь, а также в Маньчжурии [Рифтин 1972: 126–134, 294–303; Eberhard 1937, № 34: 55–56]. Повествования того же типа есть у монголоязычных дагуров на севере Внутренней Монголии [Bender, Su Huana 1984: 69–82]. В Сибири и на Дальнем Востоке небожители в роли дающих задания фигурируют в фольклоре кетов [Алексеев 2001, № 44: 103–104; Donner 1933: 95], якутов [Еремеев 1980: 54], амурских эвенков [Булатова 1987, № 7: 125–128], нивхов [Санги 1974: 106–114], удэгейцев [Арсеньев 1995: 124–131], юкагиров, включая чуванцев [Гоголев и др. 1975: 223–226; Курилов 2005, № 8: 207–213; Bogoras 1918, № 10: 136–138], и чукчей [Бабошина 1958, № 48: 124–130; Bogoras 1928, № 3: 322]. Такие же истории зафиксированы по всей Японии от Тохоку до севера островов Рюкю [Ikeda 1971, № 312D, 400: 77, 96–97; Wrigglesworth 1991, № 1: 255–259, а на Хоккайдо у айнов [Etter 1949: 156–158].

В Новом Свете данный тип в основном представлен на западе Северной Америки и в Южной Америке, прежде всего в Гвиане.

В североамериканских версиях (квакиутль, нутка, карьер, шусвап, комокс) дающий задания — это небесный персонаж, функции которого плохо понятны, но который обладает властью и может именоваться «вождем» [Boas 1895, № VIII.3, XIII.12, XVIII.1, I: 65–68, 116–119, 170–171; 2002: 181–186, 270–274, 377–379; Jenness 1934, № 1: 104–109; Teit 1909, № 28: 691–696]. В Южной Америке, а также у мексиканских яки [Giddings 1959: 68] задания чаще всего дает стервятник, дочь которого стала женой героя. Таковы вари-

анты коги [Preuss 1926, № 9: 205–211; Reichel-Dolmatoff 1985, № 6: 38–40], варрай [García 1993, № 5: 39–42; Wilbert 1970, № 45, 149: 118–119, 315–318], равно как и многих других обитателей Венесуэлы, Гайяны, Суринама, Французской Гвианы и Северо-Восточной Бразилии, по языку карибов [Armellada 1973, № 15: 61–63; Civrieux 1974: 104–108; Derbyshire 1965: 41–43; Fock 1963: 65–67; Gillin 1936, № 4: 194–195; Koch-Grünberg 1924, № 27: 81–91; Magaña 1987, № 33, 51: 242, 246; Simpson 1940: 585–591; Soares Diniz 1971, № 17: 92–94; Roth 1924, № 601: 486–488], араваков [Coll 1908, № 2: 483; Goeje 1943, № d3: 96; Roth 1915, № 303: 343–345; Wirth 1950: 192–193, 193–196, 196–197] или тупи [Grenand 1982, № 53: 305–314; Wagley, Galvão 1949, № 20: 150–151]. В версии тоба (Чако) идентичность живущего на небе тестя героя не вполне понятна [Wilbert, Simoneau 1982, № 96: 195–197].

Последний рассматриваемый сейчас вариант дающего задания мифологического персонажа (животное или крупная рыба) известен почти исключительно в Новом Свете. Удалось найти единственный случай в Океании в фольклоре микронезийцев с островов Гилберта, где в данной роли выступает акула [Koch 1966: 48–52]. Все остальные случаи локализованы на пространстве от Чукотки до центральной Амазонии с наибольшей концентрацией в Арктике (чукчи, азиатские эскимосы, юпик острова Св. Лаврентия, центральные юпик, инуипат Берингова пролива и Северной Аляски, эскимосы дельты Маккензи, иглулик) [Бабошина 1958, № 46: 118–122; Беликов 1982: 24–27; Bogoras 1902, № 31: 633–634; 1949, № 12: 161–176; Curtis 1976c: 157–160; Garber 1940, № 24: 195–203; Krenov 1951: 181–185; Меновщиков 1974, № 63, 64: 232–238, 238–242; Ostermann 1942: 91–95; Slwooko 1979: 86–91; Spalding 1979: 12–14; Spencer 1959: 419–425], на западе Субарктики (кучин, атна, хан, верхние танана, южные тутчони, тагиш) [McClelland 2007, № 2c, 11d, 74a: 37–39, 72–77, 369–372; McKennan 1959: 179–182; 1965: 100–103; Mishler 2004, № 2–3: 147–151; Norman 1990: 109–113; Schmitter 1910: 21–23; Tansy 1982: 8–14] и на Великих Равнинах (черноногие, кроу, мандан, тутон, санти, омаха и понка, осэдж, ото, арапахо, шейены, арикара, пауни, вичита), а также у чироки на юго-востоке США [Anderson 1940: 121–126; Bowers 1950: 276–281; Curtis 1976b: 147–148; Dorsey 1890: 157–162; 1904a, № 29: 199–206; 1904b, № 79: 178–185; 1904c, № 23: 27–30; 1904d, № 29: 94–101; 1905, № 43: 73–76; 2006, № 16, 28: 62–68, 109–114; Dorsey, Kroeber 1903, № 144–146: 388–418; Josselin de Jong 1914: 38–52, 52–59; Kilpatrick, Kilpatrick 1966, № 10: 393–397; Lowie 1918: 110–115; McLaughlin 1990: 170–178; Parks 1996, № 4, 9: 128–130, 162–165; Simms 1903, № 12: 289–290; Walker 1983: 109–118]. Во всех случаях герой вступает в конфликт с родственниками жены — медведями на севере (волками у юпик острова Св. Лаврентия) или бизонами на юге.

В других североамериканских вариантах задания дает медведь (окангон, шусвап, помо) [Barrett 1933, № 33: 322–327; Boas 1895, № I.1: 1–4; 2002: 61–67; Hill-Tout 1911: 150–152], лосось или щука (наскапи и монтанье) [Millman 1993: 136–137; Speck 1925: 16–17], скунс (микмак) [Speck 1915: 63–64; Whitehead 1988: 140–154]. В Южной Америке это ягуар (макиритаре, трио, мауэ) [Civrieux 1960: 97–99, 103–108; Koelewijn, Rivière 1987, № 13: 65–70; Pereira 1954: 101–104; Uggé 1991, № 6: 172–181], олень (различные

группы яномами) [Wilbert, Simoneau 1990b, № 102–105: 194–201; 198], тапир (майхуна) [Bellier 1991, № 4с: 187–192], крокодил или кайман (куна и локоно) [Chapin 1989: 74–76; Coll 1907, № 1: 682–689].

### Дающий задания — политический лидер

На рисунке 2 показано мировое распределение традиций, в фольклоре которых задания герою дает персонаж, лишенный явных мифических черт и являющийся главой объединения общинного или более высокого уровня.



Рис. 2. Дающий задания — политический лидер. 1. Тексты из Старого Света и американские тексты, которые не содержат европейских заимствований.  
2. Американские тексты, состоящие из смеси индейских и европейских мотивов (прямые заимствования европейских сказок не учитывались)

Основная зона распространения фольклорных «царей» охватывает Северную Африку и Евразию от Западной Европы до Монголии и Индонезии. «Цари» известны здесь повсеместно, так что если черный кружок на карте не стоит, скажем, на Корсике, то это лишь значит, что в нашей базе данных корсиканский фольклор не представлен в достаточной мере. Цари и вожди достаточно характерны также для фольклора Африки южнее Сахары (кроме койсанов). Редкость соответствующей фигуры в сибирском фольклоре (кроме южной Сибири) объяснима, но ее отсутствие в фольклоре Китая и Океании выглядит удивительно: в Восточной Азии сложные общества существовали как минимум с IV тыс. до н.э., а Полинезия и Микронезия считаются образцовой зоной распространения вожеств.

Еще более интригующе выглядит американский ареал распространения фольклорной фигуры политического лидера, который дает герою задания. В Мезоамерике и Южной Америке таких образов практически нет. Если не считать явно заимствованных европейских сказок, мне известен единственный мезоамериканский текст (у майя цутухиль), в котором задания дает *Rey* [Petrich 1997: 161–166]. Сам набор этих заданий в основном европейский, хотя начало повествования соответствует известному мифу майя о юноше (будущем Солнце), женившемся на дочери (обычно — будущей Луне) могущественного сверхъестественного персонажа. Нет никаких сомнений в том, что «царь» в данном тексте заместил традиционный мифологический образ.

В Центральных Андах, где сложные общества появились даже раньше, чем в Мезоамерике (не позже начала III тыс. до н.э.) [Березкин 2013], тексты, в которых политический лидер дает герою задания, записаны, но все они связаны с сюжетом прокладки оросительного канала как условия брака. Обычно женщина нарушает свое обещание выйти за победителя, а жених (или она сама) гибнет [Dumézil, Duviols 1976: 173–195]. Подобные повествования совершенно одинаковы в Перу и в Западной Европе (конкретно в Провансе и с небольшими отличиями в Андалузии) [Dumézil, Duviols 1976: 195–196; Menéndez Pidal 1906, cap. 10: 11–12], в Закавказье (у армян и азербайджанцев) [Богоявленский 1892: 75–78; Набиев 1988: 293–294] и в Средней Азии (узбеки Хорезма, ваханцы, таджики) [Снесарев 1983: 161–162; Стеблин-Каменский 1970: 217]. В высшей степени вероятно, что кечуа заимствовали их от европейцев. Хотя самый ранний известный нам текст есть уже в источнике начала XVII в. [Calancha 1638: 551], в документах этого времени есть и как минимум еще один явно европейский мотив. По-видимому, процесс синтеза индейского и испанского фольклора начался сразу же после конкисты, вероятно, после появления первого поколения метисов [Berezkin 2014; 2016a].

Для всей Южной и Центральной Америки удалось найти только один текст, в котором дающим задания является вождь и который лишен заметных европейских заимствований. Речь идет о гуарасу Восточной Боливии [Riester 1977, № 46: 300–302].

Вместе с тем вождь в качестве персонажа, испытывающего героя, широко представлен в Северной Америке от юга Британской Колумбии до юга Равнин и до северо-востока. Насколько точны переводы местных терминов на европейские языки, сказать трудно, но из содержания нарративов следует, что соответствующие персонажи обладают значительной властью в пределах общины и эта власть не опирается на их сверхъестественные способности. При этом реальный уровень политической сложности в соответствующих регионах Северной Америки был ниже, чем в Восточной Боливии или в Центральной Амазонии, не говоря уже о Перу или Гватемале. Общества уровня сложных вожеств существовали на североамериканском юго-востоке, но как раз там фольклорный вождь, дающий герою задания, представлен лишь в одном тексте чироки [Kilpatrick, Kilpatrick 1966, № 4: 418–420], живших на северной периферии ареала, и в одном тексте кэддо, живших на его западной периферии [Dorsey 1905, № 43: 73–76]. В фольклоре мускогов, натчез, тунника, билокси и ючи вожди фигурируют [Swanton 1929], но они не связаны с темой трудных задач.

Образ вождя, который испытывает героя и пытается его погубить, есть у атна, цимшиан, нутка, карьер, нэ персэ, западных сахаптин, вишрам, окаянагон, береговых мивок, северных шошони, южных пайют, тива (пуэбло Таос), сенека, микмак, сарси, черноногих, гровантр, янктон, омаха и понка, арапахо, пауни, кайова, кайова-апачей и вичита [Boas 1902: 126–136, 137–145; 1916, № 6: 909–910; Curtin, Hewitt 1918, № 46: 231–236; Curtis 1976a: 136–140; Dorsey 1890: 55–57, 604–609; 1904a, № 24: 174; Dorsey 1904b, № 45, 60: 178–185, 239–245; Dorsey, Kroeber 1903, № 139, 140, 141: 294–298, 346–350, 354–355; Farrand, Mayer 1917, № 9: 157–164; Hines 1998, № 36: 135–140; Jenness 1934, № 3–4: 121–125; Josselin de Jong 1914: 38–52; Kelly 1978, № 19a: 33–35; Kroeber 1907b, № 20: 82–90; Leland 1968: 82–91; Lowie 1909, № 23h: 274–275; McAllister 1949, № 7: 45–51; Parsons 1929, № 26: 47–56; 1940, № 25, 26: 76–78, 78–81; Phinney 1934: 166–170; Rand 1893, № 4: 92–100; Sapir 1930, № 14: 445–447; Skinner 1925, № 5: 450–456; Tansy 1982: 23–28; Teit 1917, № 6: 85–90; Zitkala-Ša 1985: 61–99]. Это достаточно длинный список, так что популярность данного образа в пределах соответствующих областей Североамериканского континента не вызывает сомнений. В ареале Берингоморья этот образ тоже встречается, но здесь он значительно более редок (береговые коряки, чукчи, инупиат Северной Аляски, алеуты Командорских островов) [Жукова 1988, № 12: 41–50; Ляпунова 1984: 27–28; Фольклор 1958: 71; Hall 1975, № 114: 343–345; Ingstad, Bergsland 1987: 224–225].

### Заключение и выводы

Картографирование заставляет предполагать, что распространение описанных мотивов относится к далекой эпохе, сопоставимой по времени с эпохой заселения Нового Света. С полученными результатами коррелируют результаты статистической обработки данных о распространении большой серии космологических и этиологических мотивов в Евразии. В обоих случаях заметны две тенденции: различия между западом и востоком Старого Света и сходство между югом и севером в пределах восточной половины Евразии (ср. рис. 1 и 3). Последнее обстоятельство находит соответствие в материалах генетики, отражающих движение населения с юга на север [Балановский 2014: рис. 10.2, 10.3]. Происходило это, по всей видимости, после прохождения ледникового максимума, 17–18 тыс. л.н. и позже. Тогда же началось проникновение людей в Северную и далее в Южную Америку, что также подтверждается ареальным распространением большой серии мифологических мотивов [Васильев и др. 2015: рис. 6–8, 36, 37, 40, 44, 46, 62]. Наличие общих мотивов для восточной половины Евразии и Америки и отсутствие соответствующих параллелей в Западной Евразии объяснимо: восточноевразийские популяции принимали участие в колонизации Нового Света, а западноевразийские не принимали.

Что касается запада Евразии, то там параллели между севером (Европой и Кавказом) и югом (Передней Азией) представлены гораздо слабее, хотя колонизация Европы выходцами из Передней Азии в раннем неолите — давно установленный факт. Отсутствие на западе Евразии интенсивных свя-





Рис. 3. Результаты статистической обработки (факторный анализ) распространения 640 космологических и этиологических мотивов в 278 традициях Северной Африки и Евразии (без островной Юго-Восточной Азии). Вторая главная компонента (цифры — математические индексы, отражающие степень различия/сходства между традициями)

зей между южными и северными фольклорно-мифологическими традициями скорее всего означает, что в Передней Азии следы древних мифологий в более позднем фольклоре оказались почти совершенно стерты, а ранние письменные памятники слишком фрагментарны и не отражают состояния фольклора и мифологии в достаточной полноте. Напротив, в Индии, Бирме, Индокитае и на юге Китая, равно как и в Сибири, древние мифологические традиции не были стерты в ходе распространения мировых религий, поэтому в отношении полноты и разнообразия они вполне сравнимы с сибирскими.

Картину распространения мифологических образов, отраженную на рисунке 1, невозможно рассматривать просто как свидетельство сохранения архаизмов в Новом Свете и отчасти на востоке Евразии и их исчезновения на западе Евразии и в Северной Африке (мифологические персонажи, ассоциируемые со светилами, атмосферными явлениями и животными у аборигенов Америки оставались в фокусе актуальных верований и ритуальных практик, тогда как в Западной и Центральной Евразии они были вытеснены из религиозной сферы в собственно фольклорную). Непонятно, почему бы в таком случае в европейских сказках животные или небожители не могли бы выступать в роли персонажей, предлагающих герою задачи. Региональные различия в типах персонажей легче объяснить не эпохальными изменениями в культуре, а исторически случайными различиями в тематике повествований.

В этом смысле особенно интересно широкое распространение фигуры политического лидера как дающего задания персонажа в относительно простых обществах Северной Америки при отсутствии таковой в цивилизациях

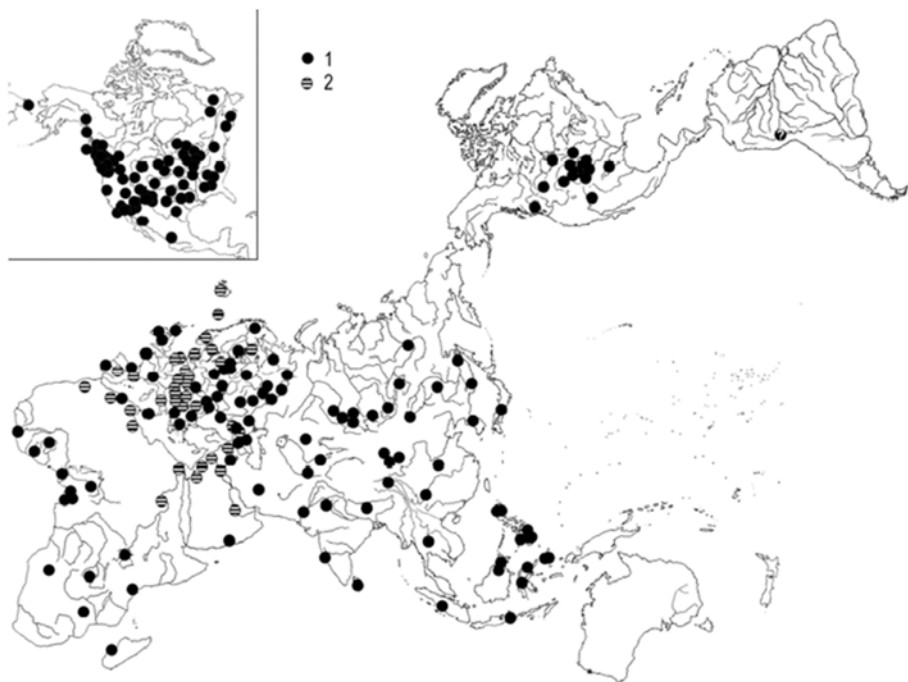


Рис. 4. Типичный вариант распределения некоторых фольклорных мотивов, принесенных в Америку на одном из этапов заселения Нового Света. Подобные мотивы не известны или крайне редки в Северо-Восточной Азии и на северо-западе Северной Америки, но распространены на Великих Равнинах и в прилегающих к ним ареалах, т.е. на территориях, которые в финальном плейстоцене находились непосредственно к югу от ледников. Этот тип распределения мотивов отличается от другого, связывающего северо-запад Северной Америки с Южной Америкой и, по-видимому, отражающего наиболее ранние миграции в Новый Свет. На основной карте: **узнать своего среди одинаковых**. Чтобы вернуть или получить жену, сына или мужа (в Африке также домашнее животное или предмет), человек должен опознать ее или его среди нескольких одинаковых людей или животных. 1. Хорошо документированные случаи. 2. Вероятные случаи (данные фольклорных указателей). На вкладке: **неумелое подражание** (только североамериканские традиции). Персонаж видит, как другие действуют с помощью магии или приемов, отвечающих их природе, подражает их действиям, но терпит фиаско. Действия не имеют характера испытаний или соревнований и не связаны с совершением подвигов. Это добывание пищи или иные бытовые процедуры

Южной и Центральной Америки. Это с высокой вероятностью означает, что по крайней мере в Новом Свете данный фольклорный образ не есть отражение реальной социополитической ситуации. Скорее всего, он был принесен из Азии группами поздних мигрантов и, следовательно, в самой Азии появился еще в палеолите. Без представления о политическом лидерстве такой образ первоначально, разумеется, появиться не мог, но для его сложения было, вероятно, достаточно наличия лидеров внутриобщинного уровня. О том, что элементарная социальная стратификация и лидерство существовали в Северной Евразии не только 15, но и 30 тыс. л.н., свидетельствуют материалы Ян-

ской стоянки с ее обилием украшений, явно отражающих различия в статусе людей [Питулько и др. 2012].

Изучение фольклора, как и других культурных явлений, можно вести с двух разных позиций — функциональной и исторической. Нет сомнений, что элементы культуры взаимодействуют и что ни один из них не может получить широкого распространения, если оказывает на общество негативное, угрожающее выживанию воздействие. Однако следует помнить, что каждая культурная традиция меняется под влиянием неопределенно большого количества факторов разного характера и масштаба. Многие из них случайны и неповторимы. В результате общества, которые почти или вовсе не обмениваются информацией, начинают развиваться по расходящимся траекториям. Сравнение фольклорно-мифологических традиций Нового и Старого Света, эволюционировавших в изоляции друг от друга на протяжении около 15 тыс. лет, показывает, что хотя сходные культурные формы в социальной и технологической сферах способны появляться независимо, сходство между ними нередко оказывается поверхностным и в любом случае неполным [Березкин 2013: 190–207; 2014; Makowski 1996; 2008]. Что же до тех элементов культуры, которые на выживание традиций практически не влияют (а фольклорные мотивы являются образцовым примером), то вероятность независимого появления здесь одинаковых форм крайне мала. Сходство некоторых повествований, записанных в Америке и в Старом Свете, вызвано не универсальными тенденциями в развитии фольклора, а тем обстоятельством, что подобные повествования (точнее эпизоды и образы, которые они содержат) были перенесены определенными группами людей на разных этапах заселения Нового Света. Существование универсальных закономерностей нельзя отрицать с порога, но чтобы их выявить, надо прежде всего исключить из возможных кандидатов все случаи, вызванные переносом фольклора в ходе миграций и культурных контактов.

### Библиография

*Алексеев Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М.: Восточная литература, 2001. 344 с.

*Арсеньев В.К.* Из научного наследия В.К. Арсеньева // Краеведческий бюллетень (Южно-Сахалинск). 1995. Вып. 1. С. 111–131.

*Бабошина О.Е.* Сказки Чукотки. М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1958. 263 с.

*Балановский О.П.* Генетические данные о заселении Высоких Широт // Первоначальное заселение Арктики человеком в условиях меняющейся природной среды. М.: ГЕОС, 2014. С. 408–422.

*Беликов Л.В.* Чукотские народные сказки, мифы и предания. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1982. 208 с.

*Березкин Ю.Е.* Варианты политогенеза в догосударственную эпоху и подходы к их изучению // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 187–217.

*Березкин Ю.Е.* Между общиной и государством. Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 254 с.

*Богораз В.Г.* Материалы по языку азиатских эскимосов. Л.: Гос. учебно-педагогическое изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1949. 255 с.

Богоявленский А. Армянские сказки, предания и легенды // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1892. Вып. 13. Отд. 2. С. 75–140.

Булатова А.Г. Рутульцы в XIX — начале XX вв. Историко-этнографическое исследование. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2003. 280 с.

Булатова Н.Я. Некоторые материалы фольклора амурских эвенков // Фольклор народов Севера СССР. Л.: Ленинградский гос. пед. ин-т им. А.И. Герцена. С. 84–107.

Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Козинцев А.Г., Пейрос И.И., Слободин С.Б., Табарев А.В. Заселение человеком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015. 680 с.

Гоголев З.В., Гурвич И.С., Золотарева И.М., Жорницкая М.Я. Юкагиры. Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 1975. 245 с.

Еремеев В.А. Мифологические персонажи в якутских сказках // Мифология народов Якутии. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1980. С. 53–62.

Жукова А.Н. Материалы и исследования по корякскому языку. Л.: Наука, 1988. 193 с.

Курилов Г.Н. Фольклор юкагиров. М.; Новосибирск: Наука, 2005. 593 с.

Ляпунова Р.Г. Ворон в фольклоре и мифологии алеутов // Фольклор и этнография. У истоков этнографических сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 23–34.

Меновицков Н.А. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Наука, 1974. 646 с.

Набиев А. Азербайджанские сказки, мифы, легенды. Баку: Азернешт, 1988. 303 с.

Ненянг (Комарова) Л.П. Ходячий ум народа. Сказки, легенды, мифы, предания, эпические песни, пословицы, поговорки, поверья, обереги, народные приметы, загадки таймырских ненцев. Красноярск: Фонд северных литератур «ХЭГЛЭН», 1997. 240 с.

Никулин Н.И. Волшебный козел. Вьетнамские народные сказки. М.: Художественная лит-ра, 1976. 256 с.

Питулько В.В., Павлова Е.Ю., Никольский П.А., Иванова В.В. Янская стоянка: материальная культура и символическая деятельность верхнепалеолитического населения сибирской Арктики // Российский археологический ежегодник. 2012. Вып. 2. С. 33–102.

Рифтин Б.Л. Китайские народные сказки. М.: Художественная лит-ра, 1972. 334 с.

Санги В.М. Легенды Ых-мифа. Южно-Сахалинск: Дальневосточное книжное изд-во, 1974. 207 с.

Сказки народов Китая: Пер. с кит. / Предисл. М. Черкасовой. М.: Гослитиздат, 1961. 495 с.

Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983. 212 с.

Стеблин-Каменский И.М. Фольклор Вахана // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 212–219.

Фольклор [чукотские сказки] // Записки Чукотского краеведческого музея. Вып. 1. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1958. С. 69–72.

Adamson T. Folk Tales of the Coast Salish. N.Y.: the American Folklore Society, 1934. 430 p.

Anderson B.G. Indian Sleep-Man Tales. Autentic Legends of the Otoe Tribe. N.Y.: Bramhsall House, 1940. 145 p.

Armellada F.C. de. Taurón Pantón II (Así Dice el Cuento). Caracas: Universidad Católica Andres Bello, Instituto de Investigaciones Historiales, 1973. 210 p.

*Arndt P.P.* Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solor-Archipels // *Anthropos*. 1938. Bd 33. H. 1–2. S. 1–58.

*Baldus H.* Ensaio de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. 346 p.

*Barrett S.A.* Pomo Myths. Milwaukee: The Public Museum of the City of Milwaukee, 1933. 608 p.

*Bellier I.* El Temblor y La Luna. Ensayo sobre las Relaciones entre las Mujeres y los Hombres Mai Huna. Tomo II. Quito: Abya-Yala, 1991. 290 p.

*Bender M., Su Huana.* Daur Folktales. Beijing: New World Press, 1984. 191 p.

*Benedict R.* Tales of the Cochiti Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1931. 256 p.

*Berezkin Yu.* Continental Eurasian and Pacific links in American mythologies and their possible time-depth // *Latin American Indian Literatures Journal*. 2005. Vol. 21. No. 2. P. 99–115.

*Berezkin Yu.* Native American, Eurasian elements in post-Columbian Peruvian tales. *Sources of Mythology. Ancient, Contemporary Myths*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2014. P. 281–303.

*Berezkin Yu.* Folklore, mythology catalogue: its lay-out, potential for research // *The Retrospect Methods Network Newsletter*. 2015. Vol. 10. P. 56–70.

*Berezkin Yu.* Children pursued by an ogre. Western and Eastern Eurasian borrowings in the 20<sup>th</sup> century Quechua narratives // *Latin American Indian Literatures Journal*. 2016a. Vol. 30. No. 2. P. 185–215.

*Berezkin Yu.* Peopling of the New World in light of the data on distribution of folklore motifs *Maths Meets Myths: Complexity-science approaches to folktales, myths, sagas, histories*. Springer Verlag, 2016b. P. 71–89.

*Boas F.* Chinook Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1894.

*Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin: Asher, 1895. 363 S.

*Boas F.* The Mythology of the Bella Coola Indians. New York: The American Museum of Natural History, 1898. 142 p.

*Boas F.* Tsimshian Texts (New series) // *Publications of the American Ethnological Society* 1912. Vol. 3. No. 2. P. 65–285.

*Boas F.* Keresan Texts. New York: the American Ethnological Society, 1928. 300 p.

*Boas F.* Indian Myths, Legends from the North Pacific Coast of America. Vancouver: Talonbooks, 2002. 702 p.

*Bogoras W.* Chuckchee tales // *Journal of American Folklore*. 1928. Vol. 41. No. 161. P. 297–452.

*Bogoras W.* Tales of Yukaghir, Lamut, Russianized Natives of Eastern Siberia. New York: the American Museum of Natural History, 1918. 148 p.

*Bowers A.W.* Mandan Social, Ceremonial Organization. Chicago: The University of Chicago Press, 1950. 407 p.

*Buxton D.L.H.* Some Navajo folktales and customs // *Folk-Lore*. 1923. Vol. 34. No. 4. P. 293–313.

*Calancha, Antonio de la.* Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638. 979 p.

*Chapin M.* Pab Igala. Historias de la Tradición Cuna. Quito: Abya-Yala, 1989. 186 p.

*Civrieux M. de.* Leyendas maquiritares // *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*. 1960. Vol. 20. No. 57. P. 175–188.

*Civrieux M. de.* Religión y magia Kariña. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, 1974. 132 p.



- Clark C., Williams T.B. Pomo Indian Myths. New York: Vantage Press, 1954. 127 p.
- Coll C. van. Contes et légendes des Indiens de Surinam // *Anthropos*. 1907. T. 2. Nos. 4–5. P. 682–689.
- Coll C. van. Contes et légendes des Indiens de Surinam // *Anthropos*. 1908. Vol. 3. No. 3. P. 482–488.
- Curtin J. Creation Myths of Primitive America. Boston: Little, Brown & Co., 1898. 532 p.
- Curtin J., Hewitt N.B. Seneca fiction, legends, myths. Part 1. 32th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1918. P. 37–819.
- Curtis E.S. The North American Indian. Vol. 18. N.Y.; San Francisco; L.: Johnston Reprinting Corporation, 1976a. 253 p.
- Curtis E.S. The North American Indian. Vol. 19. N.Y.; San Francisco; L.: Johnston Reprinting Corporation, 1976b. 270 p.
- Curtis E.S. The North American Indian. Vol. 20. N.Y.; San Francisco; L.: Johnston Reprinting Corporation, 1976c. 320 p.
- Densmore F. Nootka, Quileute Music. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1939. 358 p.
- Derbyshire D. Textos Hixkariâna. Belem; Para: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1965. 206 p.
- Dessaint W., Ngwâma A. Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). P.: Gallimard, 1994. 646 p.
- Dixon R.B. Maidu myths // *Bulletins of the American Museum of Natural History*. 1902. Vol. 17. No. 2. P. 33–118.
- Dixon R.B. Shasta myths // *Journal of American Folklore*. 1910. Vol. 23. No. 87, 88. P. 8–37, 364–370.
- Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1933. 104 p.
- Dorsey G.A. The Arapaho Sun Dance. Chicago: Field Columbian Museum, 1903. 228 p.
- Dorsey G.A. The Mythology of the Wichita. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1904a. 351 p.
- Dorsey G.A. Traditions of the Skidi Pawnee. Boston; N.Y.: The American Folklore Society, 1904b. 366 p.
- Dorsey G.A. Traditions of the Osage. Chicago: Field Columbian Museum, 1904c. 60 p.
- Dorsey G.A. The Pawnee Mythology. Part 1. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1906. 546 p.
- Dorsey G.A. Traditions of the Arikara. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1904d. 202 p.
- Dorsey G.A. Traditions of the Caddo. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1905. 136 p.
- Dorsey G.A., Kroeber A.L. Traditions of the Arapaho. Chicago: Field Columbian Museum, 1903. 475 p.
- Dorsey J.O. The Cegiha Language. Washington D.C.: Government Printing Office, 1890. 794 p.
- DuBois C., Demetracopoulou D. Wintu myths // *University of California Publications in American Archaeology & Ethnology*. 1931. Vol. 28. No. 5. P. 279–403.
- Dumézil G., Duviols P. Sumaq T'ika. La princesse du village sans eau // *Journal de la Société des Américanistes*. 1976. Vol. 63. P. 16–198.
- Eberhard W. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1937. 437 S.

- Etter C.* Ainu Folklore. Chicago, etc.: Wilcox & Folett, 1949. 234 p.
- Farrand L.* Shasta, Athapascan myths from Oregon // *Journal of American Folklore*. 1915. Vol. 28. P. 207–242.
- Farrand L.* Traditions of the Chilcotin Indians. N.Y.: The American Museum of Natural History, 1900. 54 p.
- Farrand L.* Traditions of the Quinault Indians. Memoires of the American Museum of Natural History. 1902. Vol. 4. No. 3. P. 77–132.
- Farrand L., Mayer T.* Sahaptin tales // *Memoires of the American Folk-Lore Society*. 1917. Vol. 11. P. 135–179.
- Fewkes J.W.* The destruction of Tusayan monsters // *Journal of American Folklore*. 1895. Vol. 8. No. 28. P. 132–137.
- Fock N.* Waiwai. Religion, Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen: The National Museum, 1963. 316 p.
- Frobenius L.* Mythes et Contes Populaires des Riverains du Kasai. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983. 326 p.
- Gagnolo C.* Kikuyu tales // *African Studies*. 1952. Vol. 11. No. 3. P. 123–135.
- Garber C.M.* Stories, Legends of the Bering Strait Eskimos. Boston: Christopher Publishing House, 1940. 260 p.
- García A.* Guaraunos. Quito: Abya-Yala, 1993. 320 p.
- Gifford E.W.* Northeastern, Western Yavapai myths // *Journal of American Folklore*. 1933. Vol. 46. No. 182. P. 347–415.
- Gillin J.* The Barama River Caribs of British Guiana. Cambridge, Mass.: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, 1936. 288 p.
- Goddard P.E.* Myths, tales from the San Carlos Apache. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1918. Vol. 24. No. 1. P. 3–86.
- Goddard P.E.* Myths, tales from the White Mountain Apache. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1919. Vol. 24. No. 2. P. 87–139.
- Goddard P.E.* Wailaki texts // *International Journal of American Linguistics*. 1923. Vol. 2. Nos. 3–4. P. 77–135.
- Goddard P.E.* Navajo Texts. N.Y.: American Museum of Natural History, 1933. 179 p.
- Goeje C.H. de.* Philosophy, Initiation, Myths of the Indians of Guiana, Adjacent Countries. Leiden: Internationales Archiv für Ethnographie, 1943. 136 p.
- Graham D.C.* Songs, Stories of the Ch'uan Miao. Washington: Smithsonian Institution, 1954. 336 p.
- Grenand F.* Et l'Homme Devint Jaguar. L'Univers Imaginaire et Quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane. P.: L'Harmattan, 1982. 302 p.
- Gunther E.* Klallam folk tales // *University of Washington Publications in Anthropology*. 1925. Vol. 1. No. 4. P. 113–170.
- Haile B.* Origin Legends of the Navajo Enemy Way. New Haven: Yale University, Department of Anthropology, 1938. 320 p.
- Hall E.S.* The Eskimo Storyteller: Folklore from Noatak, Alaska. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975. 403 p.
- Hernández G.B.* Southern Tehuelche mythology according to an unpublished manuscript // *Latin American Indian Literatures Journal*. 1992. Vol. 8. No. 2. P. 115–142.
- Hill-Tout C.* Report on the ethnology of the Okana'k-ēn of British Columbia // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1911. Vol. 41. P. 130–161.
- Hines D.M.* Where the River Roared: the Wishom Tales. Issaquah, WA: Great Eagle Publishing, 1998. 364 p.
- Ikedo H.* A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1971. 375 p.

- Ingstad H., Bergsland K.* Nunamiut Unipkanich. Nunamiut Stories. Barrow: The North Slope Borough Commission on Inupiat History, Language and Culture, 1987. 391 p.
- Jacobs E.D.* Pitch Woman and Other Stories. The Oral Traditions of Coquille Thompson, Upper Coquille Athabaskan Indian. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 2007. 309 p.
- Jacobs M.* Coos myth texts // University of Washington Publications in Anthropology. 1940. Vol. 8. No. 2. P. 127–260.
- Jenness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // Journal of American Folklore. 1934. Vol. 47. No. 184–185. P. 97–257.
- Jenness D.* The Carrier Indians of the Bulkley River // Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. 1943. Bull. 133. Anthropological Papers. No. 25. P. 469–586.
- Johly H. de, B'yásh E.H.* Red Ant Myth (Willa-Chee), Shooting Chant. Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art, 1958. 23 p.
- Josselin de Jong J.P.B. de.* Blackfoot Texts from the Southern Piegiens Blackfoot Reservation Teton County, Montana. Amsterdam: Müller, 1914. 154 p.
- Kelly I.T.* Some Coast Miwok tales // The Journal of California Anthropology. 1978. Vol. 5. No. 1. P. 21–41.
- Kilpatrick J.F., Kilpatrick A.G.* Eastern Cherokee Folktales // Bureau of American Ethnology. 1966. Bull. 196. Anthropological Series. No. 80. P. 379–470.
- Klah H.* Navajo Creation Myth. Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art, 1960. 26 p.
- Koch S.* Erzählungen aus der Südsee. Sagen und Märchen von den Gilbert- und Ellice-Inseln. Berlin: Museum für Völkerkunde, 1966. 123 S.
- Koch-Grünberg T.* Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer. Stuttgart: Reimer, 1924. 313 S.
- Koelewijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht, Providence: Foris Publications, 1987. 312 p.
- Krenov J.* Legends from Alaska // Journal de la Société des Américanistes. 1951. Vol. 40. P. 173–195.
- Kroeber A.L.* Gros Ventre myths, tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1907. Vol. 1. No. 3. P. 55–139.
- Kroeber A.L.* The Seri. Highland Park, Los Angeles: Southwestern Museum, 1931. 60 p.
- Kroeber A.L.* Walapai Ethnography. Menasha: American Anthropological Association, 1935. 293 p.
- Kroeber A.L., Gifford E.W.* Karok Myths. Berkeley: University of California Press, 1980. 380 p.
- Lakhi L.* China's na mzi Tibetans: Life, Language, Folklore. Vol. 1. Xining City: Plateau Publications, 2009. 310 p.
- Lehtisalo T.* Juraksamojedische Volksdichtung. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1947. 615 S.
- Lewis W.R.* Acoma Grammar and Texts. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1965. 186 p.
- Loeb E.M.* Mentawai myths // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 1929. Vol. 85. No. 1. P. 166–244.
- Lombard J.* Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu: un conte Sakalava // Asie du Sud et Monde Insulinde. 1976. Vol. 7. Nos. 2–3. P. 165–233.
- Lowie R.H.* The Northern Shoshone // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1909. Vol. 2. Part 2. P. 165–306.
- Lowie R.H.* Myths, Traditions of the Crow Indians. New York: American Museum of Natural History, 1918. 308 p.

*Lowie R.H.* Shoshonean tales // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. Nos. 143–144. P. 1–242.

*Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation, 1987. 306 p.

*Makowski K.* Andean urbanism // *Handbook of South American Archaeology*. N.Y.: Springer, 2008. P. 633–657.

*Makowski K.* La ciudad y el origen de la civilización en los Andes // *Estudios Latinoamericanos* (Varsovia). 1996. Vol. 17. P. 63–88.

*Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926. 128 p.

*Malotki E., Gary K.* Hopi Stories of Witchcraft, Shamanism, Magic. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 2001. 290 p.

*Matthews W.* Navaho Legends. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. 303 p.

*Maxfield B.L., Milington W.H.* 1907. Visayan folk-tales. II–III // *Journal of American Folklore*. 1907. Vol. 20. Nos. 77, 79. P. 89–103, 311–318.

*McAllister J.G.* Kiowa-Apache tales // *The Sky Is My Tipi*. Austin, Dallas: the Texas Folklore Society, 1949. P. 1–141.

*McClelland C.* My Old People's Stories: A Legacy for Yukon First Nations. Whitehorse; Yukon: Government of Yukon, 2007. 637 p.

*McIlwraith T.F.* The Bella Coola Indians. Vol. 1. Toronto: University of Toronto, 1948. 763 p.

*McKenna R.A.* The Upper Tanana Indians. New Haven: Yale University, Department of Anthropology, 1959. 226 p.

*McKenna R.A.* The Chandalar Kutchin. Montreal: Arctic Institute of North America, 1965. 156 p.

*McLaughlin M.L.* Myths, Legends of the Sioux. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1990. 200 p.

*Menéndez Pidal R.* Primera crónica general. Estoria de España que mandó componer el Rey don Alfonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV in 1289. Vol. 1. Publ. R. Menéndez Pidal. Madrid: Bailly-Baillière, 1906. 776 p.

*Millman L.* Wolverine Creates the World. Labrador Indian Tales. Santa Barbara: Capra Press, 1993. 253 p.

*Mishler C.* Han, People of the River. Fairbanks: University of Alaska Press, 2004. 298 p.

*Mullett G.C.M.* Spider Woman Stories. Legends of the Hopi Indians. Tucson; L.: the University of Arizona Press, 1993. 142 p.

*Natesa Sastri P.S.M.* The Dravidian Nights Entertainments. Madras: Excelsior Press, 1886. 290 p.

*Nomland G.A.* Sinkyone notes // *University of California Publications in American Archaeology & Ethnology*. 1935. Vol. 36. No. 2. P. 149–178.

*Norman H.* Northern Tales. Traditional Stories of Eskimo, Indian Peoples. N.Y.: Pantheon Fairy Tale, Folklore Library, 1990. 347 p.

*O'Bryan A.* The Diné: Origin Myths of the Navaho Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1956. 187 p.

*Ostermann H.* The Mackenzie Eskimos. Copenhagen: the Fifth Thule Expedition, 1942. 164 p.

*Page J.T.* Textos Candoshi. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 1975. 62 p.

*Parks D.R.* Myths, Traditions of the Arikara Indians. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1996. 405 p.

- Parsons E.C.* Kiowa Tales. N.Y.: The American Folklore Society, 1929. 152 p.
- Parsons E.C.* Isleta, New Mexico // 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1932. P. 193–463.
- Parsons E.C.* Taos Tales. N.Y.: The American Folklore Society, 1942. 185 p.
- Pereira N.* Os Índios Maués. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954. 171 p.
- Petrich P.* Literatura oral de los pueblos del Lago Atitlán. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj, 1997. 272 p.
- Phinney A.* Nez Percé Texts. N.Y.: Columbia University Press, 1934. 497 p.
- Pineda C.R.* La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica // Revista Colombiana de Anthropología. 1975. Vol. 18. P. 435–478.
- Preuss K.T.* Forschungsreise zu den Kágaba. St.Gabriel, Mödling bei Wien: Administration des “Anthropos”, 1926. 423 S.
- Radin P.* Wappo Texts. Berkeley: University of California Press, 1924. 147 p.
- Rand S.T.* Legends of the Micmac. Wellesley College, 1893. 311 p.
- Reichel-Dolmatoff G.* Los Kogi. Vol. 2. Bogotá: Procultura, 1985. 279 p.
- Riester J.* Los Guarasug’we. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1977. 358 p.
- Roscoe J.* The Baganda. L.; N.Y.: MacMillan, 1911. 547 p.
- Roth W.E.* An Inquiry into the Animism, Folklore of the Guiana Indians // 30th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1915. P. 107–386.
- Roth W.E.* An Introductory Study of the Arts, Crafts, Customs of the Guyana Indians // 38th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1924. P. 25–745.
- Russel F.* The Pima Indians // 26th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution. 1908. P. 1–389.
- Sapir E.* Yana Texts. Berkeley: University of California Press, 1910. 235 p.
- Sapir E.* Southern Paiute, a Shoshonian Language. N.Y.: The American Academy of Arts and Sciences, 1930. 535 p.
- Sapir E., Swadesh M.* Nootka Texts. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania, 1939. 334 p.
- Schärer H.* Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. ‘S-Gravenhage: Nuhoff, 1966. 963 S.
- Scheub H.* A Dictionary of African Mythology. Oxford: Oxford University Press, 2000. 368 p.
- Schmitter F.* Upper Yukon Native Customs, Folklore. Washington: Smithsonian Institution, 1910. 30 p.
- Schultz H.* Lendas Waurá // Revista do Museu Paulista. 1966. Vol. 16. P. 21–150.
- Simms S.C.* Traditions of the Crow // Field Columbian Museum. 1903. Publication 85. Anthropological Series II. Nol. 6. P. 281–324.
- Simpson G.G.* Los Indios Kamarakotos // Revista de Fomento. 1940. Vol. 3. Nos. 22–25. P. 201–660.
- Skinner A.* Traditions of the Iowa Indians // Journal of American Folklore. 1925. Vol. 38. No. 150. P. 425–506.
- Slwooko G.* Sivuqam Ungipaghaatangi II. St. Lawrence Island Legends II. Anchorage: National Bilingual Materials Development Center, 1979. 116 p.
- Smithson C.L., Euler R.C.* Havasupai Legends. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. 125 p.
- Soares Diniz E.* O xamanismo dos Índios Makuxi // Journal de la Société des Américanistes. 1971. T. 60. P. 65–103.



- Spalding A.* Eight Inuit Myths. Ottawa: National Museums of Canada, 1979. 102 p.
- Speck F.G.* Montagnais, Naskapi tales from the Labrador Peninsula // *Journal of American Folklore*. 1925. Vol. 38. No. 147. P. 1–32.
- Speck F.G.* Some Micmac tales from Cape Breton island // *Journal of American Folklore*. 1915. Vol. 28. No. 107. P. 59–69
- Spencer R.F.* The North Alaskan Eskimo. Washington: Smithsonian Institution, 1959. 490 p.
- Stephens A.M.* Hopi tales // *Journal of American Folklore*. 1929. Vol. 42. P. 1–72.
- Stevenson M.C.* The Sia. Washington: Smithsonian Institution, 1894. 157 p.
- Stirling M.W.* Origin Myth of Acoma, Other Records. Washington: Smithsonian Institution, 1942. 123 p.
- Swanton J.R.* Myths, Tales of the Southeastern Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1929. 275 p.
- Tansy J.* Indian Stories. Cantwell, Alaska: University of Alaska, 1982. 89 p.
- Teit J.A.* The Shuswap // *Memoires of the American Museum of Natural History*. 1909. Vol. 4. P. 443–813.
- Teit J.A.* Kaska tales // *Journal of American Folklore*. 1917. Vol. 30. P. 427–473.
- Thompson S.* Motif-index of folk-literature. Vols. 1–6. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Uggé E.* Mitología Sateré-Maué. Quito: Abya-Yala, 1991. 210 p.
- Vroklage B.A.G.* Ethnographie der Belu in Zentral-Timor. Teil 2. Leiden: E.J. Brill, 1952. 228 p.
- Wagley C., Galvão E.* The Tenetehara Indans of Brazil. N.Y.: Columbia University Press, 1949. 200 p.
- Walker J.R.* Lakota Myth. Lincoln; L.: University of Nebraska Press, 1983. 428 p.
- Whitehead R.H.* Stories from the Six Worlds. Micmac Legends. Halifax; Nova Scotia: Nimbus, 1988. 242 p.
- Wilbert J.* Folk Literature of the Warao Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1970. 614 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Guajiro Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1986. 997 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Nivaklé Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1987. 763 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Tehuelche Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1984. 266 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Toba Indians, Vol. 1. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1982. 597 p.
- Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Yanomami Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1990. 789 p.
- Wirth D.M.* Lendas dos Indios Vapidianas // *Revista do Museu Paulista*. 1950. Vol. 4. P. 165–216.
- Wigglesworth H.J.* The Maiden of Many Nations. The Skymaiden Who Married a Man from Earth. Manila: Linguistic Societies of the Philippines, 1991. 321 p.
- Zitkala-Ša.* Old Indian Legends. Lincoln: The University of Nebraska Press, 1985. 165 p.

*Я.В. Васильков*

## **ПТИЦЫ-РАЗВЕДЧИКИ НАД ВОДАМИ: РАСШИРЕННЫЙ КОММЕНТАРИЙ К ОДНОМУ ИЗ МОТИВОВ БЛИЖНЕВОСТОЧНОГО МИФА О ПОТОПЕ<sup>1</sup>**

Ранее было установлено, что ближневосточный (месопотамский) и древнеиндийский мифы о потопе генетически связаны и обладают общей уникальной последовательностью мотивов [Васильков 2016]. Существенным различием является лишь то, что в индийских вариантах мифа отсутствует мотив выпуска героя мифа из корабля/ковчега птиц на поиски суши. В статье доказывается, что миф о потопе с мотивом птиц-разведчиков мог быть известен индийцам в эпоху цивилизации долины Инда. По данным древнеиндийских и античных письменных источников прослеживается многовековая практика использования индийскими мореходами птиц-лоцманов для навигации. Изображения корабля с птицами на нем из Мохенджо-даро в Индии, с острова Файлака в Персидском заливе и из Шуруппака в Южной Месопотамии дают повод поставить вопрос о возможности бытования мифа о потопе на путях международной морской торговли в северо-западной части Индийского океана в третьем тысячелетии до н.э.

*Ключевые слова:* миф о потопе, Месопотамия, Древняя Индия, Персидский залив, практика навигации, птицы-лоцманы, международная морская торговля, Индийский океан, III тыс. до н.э.

В статье, посвященной сопоставлению индийского и месопотамского мифов о потопе, я уже вкратце рассказал о мотиве птиц, поочередно выпускаемых протагонистом из ковчега/корабля на поиски земли. Он присутствует почти во всех ближневосточных версиях мифа, но отсутствует в санскритских источниках. Если не считать этого мотива, структура ближневосточного и древнеиндийского мифов о потопе совпадает настолько, что можно считать их генетически связанными, по существу, вариантами одного мифа. Однако есть основания утверждать, что и мотив птиц-разведчиков в связи с мифом о потопе был известен индийцам начиная с харап্পской эпохи ([Васильков 2016: 191–194]; ср. также: [Vassilkov 2014: 276–278]). В статье будет представлена вся аргументация, подводящая нас к такому утверждению.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по гранту РФФИ № 14-06-00247.

Из ближневосточных версий наиболее известна, разумеется, библейская история потопа (Бытие 6–8). Когда вода потопа, уничтожившая все древнее человечество, начала спадать, Ной «выпустил ворона, который, вылетев, отлетал и прилетал, пока осушалась земля от воды». Иными словами, ворон не улетал далеко от ковчега, оставался поблизости; а согласно позднейшим иудейским, мусульманским и некоторым христианским версиям мифа, он садился на тела утопленников и клевал их<sup>2</sup>. Затем Ной «выпустил голубя... Но голубь... возвратился в ковчег, ибо вода была еще на поверхности всей земли». Через семь дней он снова послал голубя, тот возвратился вечером, держа в клюве свежий масличный лист, «и Ной узнал, что вода сошла с земли». Прошло еще семь дней, Ной снова выпустил голубя, «и он уже не возвратился к нему».

В аккадской версии мифа из эпоса о Гильгамеше также есть эпизод отправки птиц на поиски земли, но последовательность иная. На седьмой день после того, как утихла буря, Утнапиштим выпустил голубя, но тот вернулся, нигде не найдя суши. Затем он выпустил ласточку, вернулась и она. Третьим полетел ворон, который не вернулся, и Утнапиштим понял, что на земле есть уже достаточно места для посадки [Эпос о Гильгамеше 1961: 77].

К сожалению, глиняные таблички, содержащие две более древние версии месопотамского мифа: шумерскую поэму о Зиусудре и аккадскую (старовавилонскую) об Атрахасисе<sup>3</sup>, повреждены в средней части, поэтому мы не можем быть уверены, что в этих версиях наверняка присутствовал мотив выпуска птиц. Но это кажется нам весьма вероятным. Во всяком случае, в версии мифа о потопе вавилонянина эпохи эллинизма, историка Бероса, использовавшего древние шумерские источники, протагонист мифа Ксисутрос (= шум. Зиусудра) выпускает трех птиц, в числе которых есть и голубь, и ворон.

С тех пор как появилась статья Джеймса Хорнелла о роли птиц в древней навигации [Hornell 1946], господствует мнение, что мотив птиц в ближневосточном мифе о потопе отражает реальную навигационную практику. Оказавшись в открытом море и не имея возможности из-за туч или тумана найти направление по звездам, мореплаватели прибегали к помощи «высматривающих берег» птиц. Часто ссылаются при этом на историю из «Саги о взятии Земли» (“Landnámabók”) о том, как норвежский викинг Флоки Вильгердарсон, отправляясь в море, чтобы найти открытую ранее шведом по имени Гардар Исландию, взял с собой трех посвященных Одину воронов в клетке. Первый из них, будучи выпущен, полетел назад, к Фарерским островам, откуда отплыл Флоки. Двигаясь далее на запад, Флоки выпустил затем второго ворона, который, не найдя земли, вернулся на корабль. Только третий ворон устремился вперед, и Флоки, следуя за ним, около 874 г. вторично открыл Исландию<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Это можно видеть, например, на мозаике со сценами потопа в нартексе венецианского Собора св. Марка.

<sup>3</sup> Тремя именованиями (Зиусудра, Атрахасис и Утнапиштим) обозначается один и тот же мифологический персонаж.

<sup>4</sup> См.: Сага о взятии земли. URL: [http://heimskringla.no/wiki/Landn%C3%A1mab%C3%B3k\\_-\\_](http://heimskringla.no/wiki/Landn%C3%A1mab%C3%B3k_-_)

Эта навигационная практика вышла из употребления с началом использования магнитного компаса и вследствие христианизации Северной Европы [Hornell 1946: 146; Brown 1979: 126–127].

Для нас, Впрочем, гораздо важнее примеры использования этой практики в регионе, близком к тем краям, где бытовал наш миф о потопе. Все свидетельства относятся к водам у западного побережья Индийского субконтинента.

Наиболее ранним таким свидетельством является рельефное изображение на одной из сторон трехгранной отформованной терракотовой таблички, найденной в одном из поздних слоев Мохенджо-даро [Dales 1965: 147]. Здесь представлен корабль с сидящими на нем двумя птицами (см. ниже рис. 1). Несомненно, это не фантазия художника, но, как и все изображения на индских печатях и амулетах, исключительно мифологический образ. И этот образ, очевидно, связан с реальной практикой древних мореходов, использовавших птиц для того, чтобы найти берег, когда нет возможности ориентироваться по звездам или когда плавание совершается в неведомом прежде море.

Примечательно, что *мохана*, племя рыбаков и лодочников, плавающих и сейчас по реке Инд, использует суда, очень схожие с тем, которое изображено на табличке из Мохенджо-даро. Не исключено, что *мохана* являются потомками хараппцев. Обращенные в ислам, они тем не менее до недавнего времени поклонялись богу реки Инд (*Дарья Пир* или *Дарья Сахиб*), его изображали в виде антропоморфного божества, восседающего на рыбе, а его обитель, как и обитель шумерского Энки, имеющего символом рыбу, помещалась глубоко в пучине вод, откуда он время от времени насылал на землю потопа [Thakur 1959: 17–21]. Сейчас *мохана* — речники, и им нет надобности использовать птиц или другие навигационные средства, чтобы найти берег. Примечательно, однако, что и в начале XX в. они настаивали, чтобы в качестве обращения к ним использовался эпитет *мир бахар* — «владыка моря» [Rose 1914: 124]. В прошлом они вполне могли быть истинными «владыками моря», поддерживавшими древние навигационные традиции. Известно, что после того как Индская цивилизация в городской форме прекратила свое существование, жители ее областей, прилегающих к океану, на протяжении многих столетий продолжали заниматься морской торговлей. Ведущий специалист по связям Индии со странами, лежащими к западу от нее, Клаус Карттунен считает, что на протяжении «ведийского» периода жители приморских областей Синда, «определенно остававшиеся вне круга ведийской культуры», вполне могли участвовать в морских контактах с Месопотамией [Karttunen 1989: 28]. Подобным же образом индийский историк Ромила Тхапар пишет, что после заката городской культуры Хараппы «западная Индия сохраняла связи с приморскими областями на западе, а именно (с берегами) Персидского залива и Красного моря. Этим еще резче обозначалось различие тех путей, по которым шло развитие в долине Инда и в долине Ганга» [Thapar 1984: 25].

Мореходы Синда и Гуджарата и в постхараппский период вполне могли использовать птиц в качестве разведчиков или лоцманов, но такое предполо-

---

Fj%C3%B3r%C3%B0i hluti (дата обращения: 18.12.2016); Hrafn-Flóki — The Exodus from Norway. URL: <http://www.sagamuseum.is/overview/hrafn-floki> (дата обращения: 18.12.2016).

жение не подкрепляется фактами. Однако для других областей Индии у нас есть исторические данные, не оставляющие сомнений в том, что индийским мореходам эта практика была известна на протяжении многих столетий.

Наиболее ранним источником, свидетельствующим о применении птиц-лоцманов, является *Tinumaka* (*Tipitaka*), «Три корзины», — канон южного буддизма (Хинаяны) на языке пали. Здесь эта практика упоминается дважды, и оба раза в центральной части *Tinumaki* — *Суттанумакке* («Корзине сутр»). Один эпизод содержится в первом разделе *Суттанумакки* — *Дигханикае* («Свод долгих сутр»). Здесь (Дигханикая 1.11) Будда рассказывает монаху по имени Кеватта (*Kevaṭṭa*) или Кеваддха (*Kevaḍḍha*)<sup>5</sup> историю другого монаха. Тот искал ответа на вопрос: где, когда и при каких условиях четыре основных элемента природы: вода, огонь, ветер и земля — исчезают без остатка? Сначала он задал этот вопрос богам из свиты «Четырех Великих Царей», т.е. четырех Хранителей сторон света (*lokapāla*). Эти боги не знали ответа и направили его к самим Четырем Великим Царям как вышестоящим и более сведущим. Эти тоже не знали ответа на вопрос и отослали монаха к Тридцати трем богам, т.е. к богам из окружения Сакки (в индуизме — Шакры, или Индры). Не могли ответить и Тридцать три бога, которые направили любознательного монаха к самому Сакке, царю богов. Тот также не мог помочь, и посоветовал обратиться, как к более сведущим, к богам мира Ямы. Они, в свою очередь, послали монаха к своему повелителю — Суяме (т.е. к Яме). Не получив ответа от Суямы, монах посетил затем по очереди трех других правителей разных «миров богов» (девалока): Сантуситу, главу богов мира Тусита, Саннимиту, главу богов мира Нимманарати, и Васаватти, главу богов мира Паранимиттаवासати. Последний отослал монаха к богам наивысшего из «миров богов» — мира Брахмы, а те, в свою очередь, — к самому Брахме, великому богу, который, как они убеждены, знает все. Но Брахма тайком от своего окружения смущенно признался монаху, что и он ответа не знает. Он посоветовал тому вернуться на землю и задать свой вопрос Будде.

Будда, прежде чем ответить на вопрос монаха, описывает ситуацию, в которой тот оказался, с помощью особого сравнения. Для этого сравнения в палийской традиции даже есть специальный термин: *tīradassisaṅgaṇapamā* — «сравнение с берегсмотрящей птицей». Вот слова Будды:

«Как-то раз, о монах, некие купцы-мореходы (*sāmuḍḍikā vāṇijā*), взяв с собой берегсмотрящую птицу (*tīradassim saṅgaṇam*), на корабле в море отплыли. Когда с корабля не видно было земли, они выпускали берегсмотрящую птицу. Она летела на восток, летела на юг, летела на запад, летела на север, летела вверх и в каждом из промежуточных направлений<sup>6</sup>. Если она где-то видела берег, летела прямо туда. Если же не видела нигде берега, возвращалась на тот корабль. Так и ты, монах, искавши ответа на свой вопрос (везде) до самого мира Брахмы и ответа не получив, теперь вернулся ко мне» (Дигханикая 1.11.497).

Наконец, Будда дает монаху ответ на его вопрос: все первоэлементы «лишаются опоры» и исчезают в сознании *архата*, когда он посредством йоги пресекает активность разума.

<sup>5</sup> Вот почему этот текст в разных списках называется *Kevaṭṭasutta* или *Kevaḍḍhasutta*.

<sup>6</sup> То есть на юго-восток, северо-запад и т.д.



Это «сравнение с берегсмотрящей птицей» являлось, по-видимому, стандартной формулой. Мы снова встречаемся с ним в другом разделе той же *Суттапитаки* — *Ангуттараникае*. Здесь есть сутра «Дхаммика» (Ангуттараникая 6.5.12), называемая так по имени ее центрального персонажа. Монах Дхаммика грубо вел себя по отношению к новоприбывшим в его монастырь монахам, осыпал их бранью, нападал на них, и за это был изгнан из монастыря. Он перешел в другой монастырь, но за грубость и агрессивность был изгнан и оттуда. Подобным же образом его изгнали из всех монастырей его родного округа. В отчаянии он пришел к Будде, который спросил его: «Откуда ты держишь путь?» Дхаммика ответил, что на родине его изгнали из всех семи монастырей. Будда сказал: «Полно, брахман<sup>7</sup> Дхаммика! Теперь, когда ты пришел ко мне, стоит ли печалиться о том, что тебя прогнали из тех мест?» И Будда привел ему притчу: «Как-то раз, о брахман Дхаммика, некие купцы-мореходы (*sāmuddikā vāṇijā*), взяв с собой берегсмотрящую птицу (*tīradassim sakunaṃ*), на корабле в море отплыли. Когда с корабля не видно было земли, они выпускали берегсмотрящую птицу. Она летела на восток, летела на юг, летела на запад, летела на север, летела вверх и в каждом из промежуточных направлений. Если она где-то видела берег, летела прямо туда. Если же не видела нигде берега, возвращалась на тот корабль. Точно так, брахман Дхаммика, там и сям подвизавшись, ты отовсюду был изгнан и вот пришел ко мне» (Ангуттараникая 6.5.12.369).

Сопоставив отрывки из *Дигханикаи* и *Ангуттараникаи*, мы видим, что перед нами практически один текст. Единственное различие — в обращении («монах» и «брахман Дхаммика»), варьируется также последнее предложение, в котором Будда описывает обстоятельства, приведшие к нему нового ученика<sup>8</sup>. Жестко формульный характер текста этого развернутого сравнения (или притчи) уже свидетельствует о том, что практика использования «берегсмотрящих птиц» была хорошо известна индийцам в период формирования этих разделов канона. А поскольку *Дигханикая* и *Ангуттараникая* принадлежат к числу наиболее ранних канонических текстов, то их свидетельство об этой навигационной практике можно датировать V или IV в. до н.э.

<sup>7</sup> Обращение Будды к буддийскому монаху (бхиккху) как к брахману вызывает недоумение комментаторов. Возможно, это напоминание Дхаммике о его происхождении из варны брахманов. Однако Будда говорил: «Я не называю человека брахманом только за его рождение». Возможно, Будда видит в Дхаммике скрытые великие возможности и «авансом», предвидя будущее, называет его «брахманом» в своем понимании («Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей»; «В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман» [Дхаммапада 1960: 124–127]).

<sup>8</sup> Приводим здесь текст притчи о птице по *Дигханикае* с разночтениями по *Ангуттараникае* в квадратных скобках: “Bhūtapubbam, bhikkhu [A: brāhmaṇa dhammika], sāmuddikā vāṇijā tīradassim sakunaṃ gahetvā nāvāya samuddaṃ ajjhogāhanti. Te atīradakkhīniyā nāvāya tīradassim sakunaṃ muñcanti. So gacchateva puratthimaṃ disaṃ, gacchati dakkhiṇaṃ disaṃ, gacchati pacchimaṃ disaṃ, gacchati uttaraṃ disaṃ, gacchati uddhaṃ disaṃ, gacchati anudisaṃ. Sace so samantā tīraṃ passati, tathāgatakoṇa hoti. Sace pana so samantā tīraṃ na passati, tameva nāvāya paccāgacchati.

Evameva kho tvaṃ, bhikkhu, yato yāva brahmalokā pariyesamāno imassa pañhassa veyyākaraṇaṃ nājjhagā, atha mamaññeva santike paccāgato. [A: Evamevaṃ kho, brāhmaṇa dhammika, yaṃ taṃ tato tato pabbājenti so tvaṃ tato tato pabbājito mameva santike āgacchasi]”.

Примерно к тому же времени можно отнести информацию, содержащуюся в известной «Баверу-джатаке» (№ 339), текст которой был впервые опубликован И.П. Минаевым [Минаев 1870: 232–233, 237–239]. Баверу — это индийское название Вавилона. Джатака повествует о том, как индийские купцы прибыли в страну Баверу, где «тогда не было птиц», и по баснословной цене продали местным жителям ворону, которую они держали на корабле. Фразу палийского текста *Tadā ekacce vānijā disākākaṃ gahetvā nāvāya baverurattham agamamsu* И.П.Минаев перевел как «В то время некие купцы, поймав ворону, на корабле приплыли в страну Баверу», однако дал к слову *disākāka* такое концевое примечание: «*Disākāka* = скр. *diç* и *diçā* — страна света, может быть, ворона при плавании указывала им на страны света?» Но палийское слово *disā* означает и «направление». Учитывая это, можно понять *disākāka* и как «ворона, указывающая (правильное) направление» (ср. перевод Е. Слушкевича: “Orientierungskrähe” [Śluszkiewicz 1980: 117]). По мнению К. Карттунена, в «Баверу-джатаке» нашли отражение, скорее всего, морские контакты Индии с Месопотамией в период империи Ахеменидов, т.е. с VI по IV в. до н.э. [Karttunen 1989: 27–28]. Впрочем, фольклорный сюжет, использованный в джатаке, может восходить и к более раннему времени.

Другое ценное свидетельство оставил нам известный римский ученый Плиний Старший. В 24-й главе шестой книги своей «Естественной истории» он описывает мореходную практику жителей Тапробаны (Шри Ланки) и, в частности, замечает: «Навигация по звездам невозможна — Большая Медведица не видна; но моряки берут с собою птиц и, время от времени выпуская их, следуют в том же направлении, что и они, ибо те летят к суше» (пер. А.А. Вигасина [Бонгард-Левин, Бухарин, Вигасин 2002: 312]<sup>9</sup>).

Следует учесть, что это наблюдение не относится ко времени жизни самого Плиния Старшего, т.е. к I в. н.э. Потому что, завершив данный абзац, Плиний в начале следующего пишет: «Вот и все, сообщенное древними...», — а далее излагает более близкую к нему по времени информацию, которая была получена от посольства правителя Тапробаны к императору Клавдию. Очевидно, что сведения об использовании моряками Тапробаны птиц-лоцманов Плиний позаимствовал у кого-то из своих предшественников. Высказывалось предположение, что таковым мог быть Дионисий, посол царя эллинистического Египта Птолемея II Филадельфа ко двору императора Ашоки [Вигасин 1999: 34–41; 2007: 196–202; Древний Восток 2007: 14]. В таком случае информация о птицах-лоцманах у берегов Тапробаны восходит к середине III в. до н.э. Но есть и другое, не менее обоснованное предположение, что Плиний заимствовал рассказ о навигационной практике моряков Тапробаны у Онесикрита, участника индийского похода Александра Македонского. Будучи кормчим флотилии Неарха (327–325 гг. до н.э.), Онесикрит вполне мог получить эту информацию от моряков Синда (Неарх использовал их в качестве местных лоцманов [Karttunen 1997: 127]). Таким образом, информация Плиния может восходить к источнику IV в. до н.э.

Джеймс Хорнелл в упомянутой статье [Hornell 1946] привел цитату с неопределенной ссылкой на некую работу Т.У. Рис-Дэвидса: «Косма Индиго-

<sup>9</sup> Ср. другой перевод (Г.А. Тароняна) в книге: [Древний Восток 2007: 107].

плевст обнаружил тот же обычай на Цейлоне в VI в. н.э.: купцы (в своих плаваниях) полагались на берегсмотрящих птиц (*shore-sighting birds*), а не на наблюдения за солнцем и звездами». В работе, гораздо более близкой к нам по времени, автор сообщает уже без всякой ссылки: «Согласно Косме Индикоплевсту, цейлонские моряки практиковали этот же прием в VI в. н.э.» [Patai 1999: 11]. Казалось бы, это дает основания сказать, что использование моряками южных и западных берегов Индии птиц-разведчиков свидетельствуется источниками на протяжении тысячи лет: от IV века до н.э. по VI век н.э. Но, к сожалению, ни в работах Т.У. Рис-Дэвидса, ни в «Христианской топографии» Космы Индикоплевста источник этой цитаты обнаружить не удалось. Можно предположить, что кто-то просто неправильно понял то место во второй книге «Топографии», где моряки, увидев, как большая стая морских птиц летит к берегу, усматривают в этом предвестие сильного шторма и спешат укрыться в ближайшем порту.

Но если даже эти отсылки к Косме Индикоплевсту ошибочны, мы все равно можем предполагать, что использование «берегсмотрящих» птиц моряками Индии практиковалось на протяжении многих столетий, начиная, возможно, с периода Хараппской (Индской) цивилизации. Эта практика засвидетельствована индийскими (буддийскими) и античными письменными источниками на протяжении второй половины I тыс. до н.э. В это время приморские области большей частью еще оставались за рамками ведийско-брахманской культуры, и это может объяснить, почему мотив птиц-лоцманов неизвестен санскритским источникам того времени. Но впоследствии некоторые мотивы, связанные с морем, начали проникать в тексты санскритской литературы, главным образом тогда, когда в нее стали вливаться всякого рода сказки и басни, в конечном счете фольклорные, но прошедшие через светскую городскую культуру. В восьмой книге Махабхараты, Карнапарве, мы встречаем примечательную в этом отношении сказку или притчу (Мбх VIII. 28).

Царь Шалья, обращаясь к Карне, сильнейшему воителю в войске Кауровов, советует ему не вступать в бой с Арджунной, главным бойцом противной стороны, Пандавов, потому что по силе и по воинскому искусству Карна перед ним как ворона перед лебедем. Для пояснения этого Шалья рассказывает ему притчу. Некогда одна ворона жила по соседству с домом богача, и дети этого богача обычно кормили ворону остатками от своих яств. От такой привилегии ворона очень возгордилась и стала презирать других птиц, которые сами должны добывать себе пищу. Однажды она увидела, как опустилась на морской берег стая перелетных птиц — лебедей. Подстрекаемая детьми, уверившими ее в шутку, что она превосходит всех пернатых, ворона вызвала одного из лебедей на состязание в полете, пообещав продемонстрировать при этом сто известных ей способов. Лебедь ответил, что он полетит лишь одним способом, который известен всем птицам. Они полетели над морем, и ворона на первом этапе действительно выделявала всевозможные трюки, тогда как лебедь спокойно и равномерно летел *на запад, все дальше и дальше от берега, в океан*. Вскоре ворона отстала, выбилась из сил и начала снижаться. Не видела она под собой ни островка, ни деревца, где можно было бы сесть, и ею овладел ужас, лишивший ее последних сил. А лебедь, заметив, что ворона

ослабела и почти тонет, задержался в полете, дождался ее и спросил: «Что это за новый способ, коим ты сейчас летишь, то и дело задевая воду крыльями и клювом? О таком способе полета ты нам не говорила». Тут ворона покаялась в своей гордыне и умоляла лебедя спасти ее. Тогда благородный лебедь схватил ее лапами, подкинул вверх, поймал на спину и отнес на сушу [Махабхарата 1990: 103–107].

Сказочные сюжеты такого рода проникают в эпическую Махабхарату на достаточно поздней стадии становления ее текста. Притча о вороне дает нам основание полагать, что примерно в IV или V в. н.э. жители западного побережья Индии (к которому явно приурочено действие притчи) все еще имели четкое представление о природе вороны как сугубо сухопутной птицы, боящейся моря и стремящейся, оказавшись вдали от берега, поскорее найти берег на горизонте или палубу корабля, на которую можно опуститься. Иными словами, ворона оставалась в их глазах идеальной «берегсмотрящей» птицей. Следовательно, использование таких птиц засвидетельствовано письменными текстами на протяжении почти тысячелетнего периода.

Что все это дает для истории мифа о потопе? По крайней мере, то, что в Индии эта навигационная практика была длительное время известна. Судя по хараппскому изображению корабля с птицами, изначально мотив отправки птиц на поиски суши присутствовал не только в ближневосточном, но и в индийском мифе о потопе. Однако он не был воспринят ведийско-брахманской традицией или не прижился в ней, поскольку эта традиция формировалась в «Срединной стране» (*Madhyadeśa*), удаленной от моря. В представлении брахманов море было туманной и враждебной стихией. В брахманизме рано закрепилось представление о том, что дваждырожденный, путешествуя за море, подвергает себя наихудшему осквернению.

Если практика использования птиц-разведчиков и соответствующий мотив как элемент мифа о потопе были известны в Индии в эпоху Индской цивилизации, то Индия встает в ряд тех стран, которые могли бы претендовать на статус родины этого мифа. До окончательного решения вопроса о том, пришел ли миф о потопе в Индию с запада или в Месопотамию с востока, еще далеко. Разрешить его могут только новые археологические материалы. Но уже и сейчас известны некоторые находки, которые следует учитывать при обсуждении данной проблемы.

Прежде всего это уже упоминавшееся изображение на трехгранной терракотовой табличке из поздних слоев Мохенджо-даро.

Однако подобные изображения встречаются и в некоторых других областях северо-западной части Индийского океана, где образовались первоначально региональные сети морской торговли, впоследствии соединившиеся в международную торговую сеть.

В IV и первой половине III тыс. до н.э. существовали три таких региональных сети. Во-первых, это торговая зона Красного моря и Аденского залива, которая соединяла Египет с Южной Аравией и Восточной Африкой. Во-вторых, торговая зона Персидского залива, соединявшая древнейший Шумер с *Дильмуном* (современные острова Бахрейн и Файлака, а также соседняя с ними часть побережья Аравии) и *Маганом* (современный Оман), где



Рис. 1. Корабль с двумя птицами. Рельефное изображение на терракотовой табличке. Мохенджо-даро. 2100–2000 гг. до н.э. [Dales 1965: 147; Сообщение об исследовании протоиндийских текстов 1972: 346, табл. 8]

добывали медь<sup>10</sup>. Наконец, это зона ранней Хараппы на северо-западе Южно-азиатского субконтинента, по суше простиравшаяся на север до Бадахшана, на юг до Катхиавара, а на западе использовавшая протогородские центры восточного Ирана как посредников в сухопутной торговле с Месопотамией. Очевидно, велась в это время и прибрежная морская торговля с Катхиаваром и с северным побережьем Аравийского моря. Однако около середины III тыс. до н.э. зрелая Индская (Хараппская) цивилизация установила прямые морские контакты с торговыми центрами Персидского залива и с Месопотамией. Таким образом, произошло слияние двух региональных торговых сетей. Дильмун выступал при этом и как страна-посредник, и как склад, перевалочная база для индийских купцов, которые во второй половине III тыс. до н.э. регулярно посещали Месопотамию и имели там свои поселения [Vidale 2004].

В начале II тыс. до н.э. цивилизация долины Инда прекратила свое существование или вошла в «трансформационный процесс деурбанизации» [Fuller et al. 2012: 547]. В то же самое время месопотамская торговая зона «сжалась до одних лишь прямых контактов с посредниками из Дильмуна» [Ratnagar 2003: 83]. Однако сеть морской торговли в северо-западной части Индийского океана не распалась. Напротив, она парадоксальным образом расширилась, поскольку в орбите товарообмена между Индией и Персидским заливом оказалась теперь и торговая зона Красного моря — Аденского залива. Именно в это время индийские мореходы достигли Северо-Восточной Африки. На это указывает то, что в это самое время некоторые виды африканских культурных растений были занесены в Южную Азию. Их первое появление в Панджабе относится еще к заключительной фазе зрелой Хараппы, однако большинство находок было сделано на археологических памятниках II тыс. до н.э. [Fuller et al. 2012: 546, рис. 1]. В тот же период азиатское просо и индийский бык зебу совершают путешествие в обратном направлении: из

<sup>10</sup> «На обоих берегах Персидского залива найдена южномесопотамская керамика периода Убейда (IV тыс. до н.э.), а к началу III тыс. шумеры, по-видимому, достигли уже Оманского залива, где в погребениях находят расписную керамику типа Джемдет-Наср» [Ratnagar 2001: 259–260]. Среди самых древних найденных в Месопотамии письменных документов (урукский период, 3500–2900 гг. до н.э.) есть несколько, в которых упоминается о далекой стране Дильмун [Podany 2014: 23].





Рис. 2. Круглая каменная печать с острова Файлака в Персидском заливе (1600–1500 гг. до н.э.; по: [Hilton 2014: fig. 276])

Южной Азии морем в Йемен и Восточную Африку [Ibid.: 547]. В этой сети международной морской торговли, которую Ширин Ратнагар назвала «уникальным примером доиндустриальной мировой системы» [Ratnagar 2001], важную роль играла цивилизация Дильмуна, достигшая в эту пору пика своего развития: «Максимальное число печатей Персидского залива относится к периоду после 2000 г. до н.э.» [Ratnagar 2003: 83].

Именно таким временем датируется печать с острова Файлака (рис. 2; см. о ней: [De Graeve 1981: 179; Kjærum 1983: № 351; Neyland 1992: 70–72; Hilton 2014: fig. 276]), составляющая явную параллель к табличке из Мохенджо-даро.

На этой печати тоже изображен корабль с двумя птицами, сидящими на носу и на корме, но смотрят они не в противоположные стороны, как на печати из Мохенджо-даро, а обе вперед, по движению судна. По мнению Роберта Нейлэнда, это, скорее всего, деревянное судно, отличное от примитивных месопотамских и дильмунских тростниковых лодок или плотов [Neyland 1992: 70]. В центре корабля — мачта с длинным прямоугольным парусом. Слева от нее — персонаж высокого статуса, восседающий на подобии трона, с какими-то символическими атрибутами в руках; справа от мачты другой персонаж стоит, молитвенно сложив руки и глядя вперед, по ходу корабля. Что касается птиц на носу и на корме, Р. Нейлэнд [Ibid.: 72] склонен принять предложенную ранее интерпретацию этого мотива в связи с использованием птиц-лоцманов в навигации [De Graeve 1981: 179], однако он приводит и альтернативное объяснение, предложенное ему в личном сообщении Дж.Ф. Дэйлсом, который ссылаясь на дожившую до наших дней в этом регионе практику использования специально обученных птиц для рыбной ловли. Это объяснение кажется нам неубедительным, поскольку не вписывается в общую ситуацию, изображенную на печати: это корабль бога, или героя, а не рыбацкая лодка. Кроме того, печать с Файлаки надо рассматривать в общем контексте с печатью из Мохенджо-даро и особенно с шумерской печатью из Фары (рис. 3).

Печать была найдена при раскопках, производившихся Германским обществом востоковедения в Фаре (древний Шуруппак) в 1902–1903 гг., впервые опубликована В. Андре в 1931 г. [Heinrich 1931: Tafel 56, VA 6700]. На ней мы видим справа от центрального, божественного или царственного, персонажа плывущую по водам ладью и в ней двух «пассажиров», сидящих на скамьях лицом к лицу, а за спиной одного из них — кормчего с рулевым веслом. Эта конкретная «сцена плавания в лодке» (boating scene), выделяющаяся

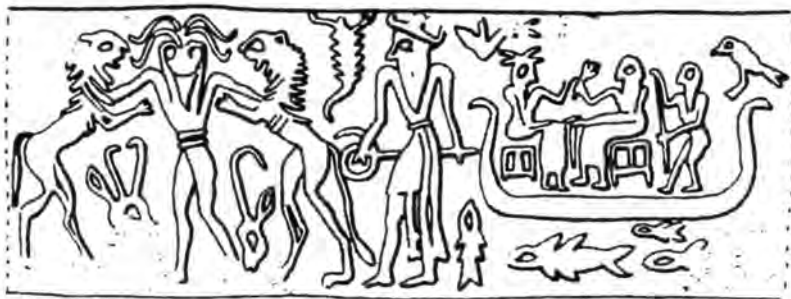


Рис. 3. Цилиндрическая печать из Фары (древний Шуруппак). Раннединастический период II (по: [Martin 1988: 278, № 554])

среди многих других, давно уже интерпретировалась рядом ученых в связи с мифом о потопе. Справа от центрального персонажа — композиция, представляющая еще один международный мотив: «Хозяина зверей» (“Master of Animals”) в обычном окружении двух львов [Costello 2010] (варианты этого мотива известны в глиптике Элама и цивилизации долины Инда).

Первым, кто усмотрел на этой печати сцену потопы, был Ж. Контено. Он поместил на обложке своей книги [Contenau 1952] фигуру центрального персонажа и сцену в лодке, охарактеризовав это в целом как изображение «вавилонского Ноя, спасающегося от потопы» (“Le ‘Noé babylonien’ échappant au Déluge”). Спустя несколько лет британский орнитолог Эдвард Армстронг воспроизвел прорисовку Контено в собственной книге и охарактеризовал ее композицию со своей профессиональной точки зрения следующим образом: «Ворон возвращается на ковчег, и вавилонский Ной выходит (на сушу)» [Armstrong 1958: fig. 51]. Но если приглядеться к изображенному на печати внимательнее и с учетом уже известных вариантов мотива из Мохенджо-даро и Файлаки, можно увидеть, что не только одна птица («ворон») садится на корму, но, скорее всего, другая птица (образ поврежден) взлетает с носа корабля.

Особую убедительность интерпретации печати из Шуруппака в свете мифа о потопе придает то обстоятельство, что в шумерской традиции именно Шуруппак был городом, где происходили события мифа о потопе и царем которого, согласно «Царскому списку», был Зиусудра. Более того, археологи обнаружили в Шуруппаке толстый «слой потопы» (нанесенного водой песка или глины), относящийся к концу Раннединастического периода I<sup>11</sup>, т.е. по «средней хронологии» к 2700 г., а по «короткой хронологии» к 2600 г. до н.э. В изобразительном искусстве Шуруппака «сцены плавания в лодке» пользовались особой популярностью, и некоторые из них могут быть связаны с сюжетом потопы (см., напр.: [Martin 1988: 278, № 550, 552, 557]; ср. также барельеф периода РД-IIIa: [Saggs 2000: 41, fig. 14]).

Время создания интересующей нас печати из Шуруппака — РД-II, по

<sup>11</sup> Следует, правда, отметить, что подобные слои на различных шумерских памятниках «то и дело обнаруживались в стратиграфических контекстах, варьировавшихся по времени от убейдского периода в Уре до конца раннединастической эпохи в Кише» [Ллойд 1984: 104].

«короткой хронологии» около 2600–2500 гг. до н.э.<sup>12</sup> При этом надо учесть, что Х. Мартин причислила эту печать к изделиям «элегантного стиля», более характерного для ранней фазы РД-II [Martin 1988: 72, 80].

Из трех рассмотренных печатей, изображения на которых как бы «иллюстрируют» миф о потопе, печать из Шуруппака (Фары) является старейшей. Она примерно на полтысячелетия старше печати из Мохенджо-даро и на целую тысячу лет — печати с острова Файлака. Если учесть также приуроченность действия месопотамского мифа именно к Шуруппаку, да еще и наличие «слоя потопа» в этом городе, мы, казалось бы, должны признать именно за шумерами приоритет в создании мифа о потопе вкупе с мотивом птиц-разведчиков. Кроме того, не только сами шумеры, но и их предшественники (а возможно, и предки), люди культуры Убейда, совершали плавания в пределах Персидского залива с торговыми целями еще в конце VI — V тыс. до н.э.<sup>13</sup> Следовательно, корни шумерских знаний о море и способах навигации в нем могут быть очень древними. Но есть некоторые обстоятельства, не позволяющие с уверенностью сказать, что миф о потопе с мотивом птиц-лоцманов, скорее всего, зародился в Месопотамии и оттуда морским путем проник в Индию.

Дело в том, что люди культуры Убейда, а вслед за ними и шумеры могли плавать по Заливу только в обмазанных битумом тростниковых лодках<sup>14</sup> и только вдоль побережья. Звездное небо над головой в течение всего года давало им прекрасную возможность ориентации в случае удаления от берега. Едва ли они нуждались в птицах для того, чтобы найти кратчайшую дорогу к суше. Между тем именно во время, близкое к предполагаемой дате изготовления шуруппакской печати, т.е. к начальной фазе РД-II (около 2600–2550 до н.э.) в Персидском заливе уже могли появиться настоящие мореходы — индийцы. Потому что в самом начале последующего периода РД-III в царских гробницах Первой династии Ура (2500–2425 гг. до н.э.) засвидетельствованы уже импортные изделия и материалы (золото, лазурит, сердолик) из Индии (Мелуххи), с которой, как писал И.М. Дьяконов, «портовый Ур с каких-то пор вел прибыльную прямую торговлю» [История Древнего Востока 1983: 179]. В царских гробницах Второй династии Ура (после 2425 г. до н.э.) уже появляются хараппские печати [Wooley 1934: 333, 336, 356]. Находки, сделанные в течение последних двух десятилетий, привели специалистов к выводу о том, что начиная с периода РД-III в Месопотамии существовали поселения индийцев, занимавшихся импортом, обработкой и продажей полудрагоценных камней [Kenoyer 1997: 272; 1998: 97; Vidale 2004]. Основатель

<sup>12</sup> Или около 2615–2500 гг. до н.э., в том варианте «короткой хронологии», которого придерживались И.М. Дьяконов и его школа. См., напр.: [История Древнего Востока 1983: 162–163, 486].

<sup>13</sup> В археологических контекстах этого времени по всему Заливу найдены остатки битумной обмазки тростниковых лодок и убейдская керамика. А в Ас-Сабийе (Кувейт) не так давно обнаружено на керамическом круглом черепке древнейшее в мире изображение лодки с двунгой мачтой для паруса [Carter 2006: 55, fig. 4; ср.: Cleusiu, Tosi 1994].

<sup>14</sup> Первые сведения об использовании дерева для постройки кораблей относятся уже к аккадскому периоду, к III династии Ура (конец III тыс. до н.э.; см., напр.: [Cleusiu, Tosi 1994: 746]).

Аккадской династии Саргон (2316–2261 гг., по Дьяконову, или 2234–2278 гг., по Посселю) заявлял в своей надписи, что корабли Мелуххи (Индии), а также Магана и Дильмуна швартуются у причалов его столицы [История Древнего Востока 1983: 242; Possehl 2002: 218]. От позднеаккадского периода (около 2200–2113 гг. до н.э.) или от последующего периода III династии Ура (приблизительно 2113–2004 гг. до н.э.) дошла до нас печать некоего Шу-Илишу — переводчика с мелуххского языка [Оппенгейм 1980: 63, 349; Possehl 2007].

Очевидно, что индийская торговля с Месопотамией развивалась и расширялась на протяжении всей второй половины III тыс. до н.э., но довольно резко оборвалась где-то на рубеже II тыс., что можно поставить в связь с упадком и гибелью цивилизации долины Инда («зрелой Хараппы»). Вообще в морской торговле между Индией и Месопотамией инициатива, несомненно, принадлежала Индии. Если в Месопотамии найдено довольно много печатей, изделий и материалов индийского происхождения, то в Индии не найдено пока ничего, неоспоримо признанного импортом из Месопотамии [Karttunen 1989: 11–14] (за исключением разве что месопотамского типа бочкообразных гирек для весов, которые могли принадлежать хараппским торговцам-мореходам). По контрасту можно отметить, что на индийских памятниках найдено шесть дильмунских печатей [Possehl 2002: 227].

В силу всего этого мы не можем исключить возможность проникновения мотива птиц-лоцманов вместе с соответствующей мореходной практикой из хараппской Индии в Южную Месопотамию несколько ранее середины III тыс. до н.э. Полузабытым и переосмысленным отражением такой передачи вполне может быть вышеупомянутая «Баверу-джатака», рассказывающая о продаже индийцами вавилонянам «берегсмотрящей» вороны.

Что касается самого мифа о потопе, месопотамский и древнеиндийский варианты которого мы признали генетически связанными [Васильков 2016], то Северо-Западная Индия по своим природным условиям могла бы претендовать на роль его родины с таким же правом, как и Южная Месопотамия. Весь бассейн Инда и вливающихся в него рек — это аллювиальная равнина, образованная бесчисленными «слоями потопа». Город Мохенджо-даро был построен на гигантской искусственной платформе для защиты от разливов Инда. Эти «потопы» обычно вызывались тем, что течение в верховьях блокировалось ледниками или сходом лавин. В историческое время опустошительные разливы этой мощной реки повторялись через каждые пять или семь лет [Possehl 2002: 7, 51, 101].

Учитывая все вышесказанное, мы не рискуем назвать родиной мифа о потопе ни Месопотамию, ни Индию. Современное состояние наших знаний позволяет сказать только, что миф о потопе, скорее всего, проник с запада на восток или с востока на запад по великому пути морской торговли, который связывал цивилизацию долины Инда, торговые центры Персидского залива и города древнего Шумера в III тыс. до н.э.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Я глубоко признателен Харриет Мартин и Роберту Нейланду, приславшим мне электронные копии своих работ, а также Труды Кавами, которая обратила мое внимание на печать с острова Файлака. Благодарю В.В. Емельянова за полезные беседы на темы месопотамского мифа о потопе. Ответственность за ошибки, которые могут быть выявлены в этой части ра-

## Библиография

Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М.: Восточная литература, 2002. 369 с.

Васильков Я.В. Месопотамский и древнеиндийский мифы о потопе: случайны ли сходства? // *Tamīl tanta paricu*. Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского. М.: Перо, 2016. С. 172–198. (*Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. LXIII).

Вигасин А.А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // *Вестник древней истории*. 1999. № 1. С. 20–41.

Вигасин А.А. Древняя Индия: от источника к истории. М.: Восточная литература, 2007. 392 с.

Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., примеч. и аннот. указ. Г.А. Тароняна; введение А.А. Вигасина. М.: Ладомир, 2007. 628 с.

Дхаммапада / Пер. с пали, введение и коммент. В.Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 158 с.

История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть первая: Месопотамия / Под ред. И.М. Дьяконова. М.: Наука, 1983. 534 с.

Ллойд С. Археология Месопотамии / Пер. с англ. Я.В. Василькова и И.С. Клочкова; послесл. Н.Я. Мерперта. М.: Наука, 1984. 282 с.

Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1990. 326 с.

Минаев И.П. Новые факты относительно связи древней Индии с западом // Журнал Министерства народного просвещения. Август 1870. Часть CXLX. С. 225–239.

Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М.: Наука, 1980. 408 с.

Сообщение об исследовании протоиндийских текстов: *Proto-Indica* 1972. М.: Наука, 1972. 377 с.

*Armstrong E.A.* The Folklore of Birds. L.: Collins, 1958. 272 p.

*Barnett R.D.* Early Shipping in the Near East // *Antiquity*. 1958. Vol. XXXII. P. 220–230.

*Brown L.A.* The Story of Maps. N.Y.: Dover Publications, 1979. 397 p.

*Carter R.* Boat remains and maritime trade in the Persian Gulf during the sixth and fifth millennia BC // *Antiquity*. 2006. Vol. 80. No. 307. P. 52–63.

*Cleusiu S., Tosi M.* Black boats of Magan: some thoughts on Bronze Age water transport in Oman and beyond from the impressed bitumen slabs of Ra's al-Junayz // *South Asian Archaeology 1993. Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists held in Helsinki University 5–9 July 1993* / Eds. A. Parpola and P. Koskikallio. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1994. Vol. II. P. 745–761.

*Contenau G.* Le deluge Babylonien. Ishtar aux enfers. La tour de Babel. P.: Payot, 1952. 267 p.

*Costello S.K.* The Mesopotamian “Nude Hero”: Context and Interpretation // *The Master of Animals in Old World Archaeology* / Ed. by P.B. Counts and B. Arnold. Budapest: Archaeolingua Alapítvány, 2010. P. 25–35.

*Dales G.F.* New Investigations at Mohenjo-Daro // *Archaeology*. 1965. Vol. 18. No. 2.

боты, лежит, однако, полностью на мне. Большое спасибо Наталии Янчевской и Елизавете Васильковой за помощь с необходимой, но труднодоступной литературой.



P. 145–50.

*De Graeve M.-C.* The Ships of the Ancient Near East (C. 2000 — 500 B.C.). Leuven: Departement Orientalistiek, 1981. 286 p.

*Fuller D.Q., Boivin N., Hoogeworst T., Allaby R.* Across the Indian Ocean: the prehistoric movement of plants and animals // *Antiquity*. 2011. Vol. 85. P. 544–558.

*Heinrich E.* Fara: Ergebnisse der Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Fara and Abu Hatab. 1902/03. Herausgegeben von W. Andrae. Berlin: Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen, 1931. VII, 153 S.

*Hilton A.* (ed.). Failaka/Dilmun. The Second Millennium Settlements. Vol. 4. The Stone Vessels. Moesgaard: Jutland Archaeological Society, 2014. 197 p.

*Hornell J.* The Role of Birds in Early Navigation // *Antiquity*. 1946. Vol. 20. P. 142–149.

*Karttunen K.* India in Early Greek Literature. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1989. 296 p. (*Studia Orientalia*. Vol. 65).

*Karttunen K.* India and the Hellenistic World. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1997. 439 p. (*Studia Orientalia*. Vol. 83).

*Kenoyer J.M.* Trade and technology of the Indus Valley: new insights from Harappa, Pakistan // *World Archaeology*. 1997. Vol. 29. No. 2. P. 262–280.

*Kenoyer J.M.* Ancient Cities of the Indus Valley Civilization. Karachi: Oxford University Press; American Institute of Pakistan Studies, 1998. 260 p.

*Kjærum P.* Failaka/Dilmun — The Second Millennium Settlements. Vol. 1. The Stamp & Cylinder Seals. Aarhus: Aarhus University Press, 1983. 171 p.

*Martin H.P.* Fara: A Reconstruction of the Ancient Mesopotamian City of Shuruppak. Birmingham: Chris Martin and Associates, 1988. 319 p.

*Neyland R. S.* The seagoing vessels on Dilmun seals // *Underwater archaeology proceedings from the Society for Historical Archaeology Conference at Kingston, Jamaica 1992* / Eds. D.H. Keith, T.L. Carrell. Tucson, AZ: Society for Historical Archaeology, 1992. P. 68–74.

*Patai R.* The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient times. Princeton: Princeton University Press, 1999. 224 p.

*Podany A.H.* The Ancient Near East: A Very Short Introduction. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2014. 168 p.

*Possehl G.L.* The Indus Civilization: A Comparative Perspective. Walnut Creek; Lanham; N.Y.; Oxford: Altamira Press, 2002. 276 p.

*Possehl G.L.* Shu-ilishu's Cylinder Seal // *Expedition*. 2006. Vol. 48. No. 1. P. 42–43.

*Rose H.A.* A Glossary of the Tribes and Castes of Punjab and the North West Frontier Province. Vol. III. L.-Z. Lahor: "Civil and Military Gazette" Press, 1914. 1188 p.

*Saggs W. F.* Babylonians. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000. 192 p.

*Śluszkiewicz E.* Pāli Bāveru 'Babylon' // *Rocznik Orientalistyczny*. 1980. T. XLI. Z. 2. P. 107–117.

*Thakur U.T.* Sindhi Culture. Bombay: Bombay University Press, 1959. 250 p.

*Thapar R.* A History of India. Harmondsworth: Penguin Books, 1984. Vol. I. 381 p.

*Vassilkov Ya.* Some Observations on the Indian and the Mesopotamian Flood Myths // *The Black and the White: Studies on History, Archaeology, Mythology and Philology in Honor of Armen Petrosyan on Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday* / Eds. A. Kosyan, Ye. Grekyan, A. Bobokhyan. Yerevan, 2014. P. 262–281. (*Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies*. 2013–2014. Vol. VIII. Issues 1–2).

*Vidale M.* Growing in a Foreign World: For a History of the "Meluhha Villages" in Mesopotamia in the 3<sup>rd</sup> Millenium BC. // *Melammu Symposia IV*. A. Panaino and A. Piras (eds.). Milano: Università di Bologna & Islao, 2004. P. 261–80. [Электронный

ресурс]. Режим доступа: [https://www.academia.edu/5597989/M.\\_Vidale\\_Growing\\_in\\_a\\_Foreign\\_World\\_For\\_a\\_History\\_of\\_the\\_Meluhha\\_Villages\\_in\\_Mesopotamia\\_in\\_the\\_3rd\\_Millennium\\_BC](https://www.academia.edu/5597989/M._Vidale_Growing_in_a_Foreign_World_For_a_History_of_the_Meluhha_Villages_in_Mesopotamia_in_the_3rd_Millennium_BC) (дата обращения: 28.09.2016).

*Woolley C.L.* Ur Excavations. Vol. II. The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid Graves excavated between 1926 and 1931. L.: The British Museum Press, 1934. 604 p.

*М.А. Родионов*

## **ЗООМОРФНЫЕ ПЕРСОНАЖИ КОРАНИЧЕСКОГО УНИВЕРСУМА: ОТ МУХИ ДО СЛОНА**

Кратко характеризуются некоторые зооморфные персонажи мусульманской вселенной в коранической трактовке, как они воспринимались аудиторией Пророка Мухаммада. Особое внимание в Коране уделено малым и слабым созданиям — мухе (22: 73), комару (2: 26), пауку (29: 41), муравьям (27: 18–19), пчелам (16: 68–69). Зооморфные персонажи — назидание для людей. Так, слова о том, что Бог поит человека молоком, которое у скота в желудках «между калом и кровью» (*farth wa dam*) (16: 66), издавна используются арабиятами для обозначения социальных групп в традиционной социальной иерархии: *кровь* — для благородных мужей из племен, *содержимое кишечника* — для непривилегированных страт. Неоднократные упоминания о притчах-примерах-пословицах (ед.ч. *mathal*) в Коране делают весьма вероятным предположение о том, что нравоучительные истории с говорящими животными были известны в Аравии задолго до «Калилы и Димны» Ибн ал-Мукаффы (VIII в.). Каждая минимальная структурная единица Корана — *ayat* — служит знаменем божественного всемогущества. Чтобы активизировать нужные ассоциации, не было необходимости в воспроизведении того или иного текста — достаточно было назвать ключевое слово. Упоминание о малых тварях или о корове, собаке, птицах, обезьянах, рыбах, слоне и даже о загадочном «животном из земли» (27: 82) находили заинтересованный отклик у слушателей. А история о ночном путешествии Пророка рождала образ молниеносного крылатого скакуна с человеческим лицом — ал-Бурака (см. рис. 1).

*Ключевые слова:* культурная память, устная традиция, зооморфные персонажи, коранический универсум, жители Аравии.

Монотеистический универсум Аравии как целостная совокупность творения был кратко рассмотрен автором [Родионов 2015а] с привлечением полевых и литературных данных. В трех предыдущих сборниках «Бестиария» представлены некоторые арабийские антропозооморфизмы: этнокультурный статус коня у бедуинов [Василенко 2014], место змей, птиц, пчел и овец в локальной южноаравийской традиции [Родионов 2009; 2012; 2014а]. Эти публикации дополняет статья о ритуальной охоте на каменного козла-ибекса в Хадрамауте, восходящей к доисламскому прошлому [Родионов 2015б]. Аравийский универсум при всех его локальных особенностях и связях с бо-

лее широким культурным пространством (см., напр.: [Березкин 2007; 2014]) опирается прежде всего на исламские ценности, представляя собой универсум коранический (подробнее см.: [Пиотровский 1991а: 30–43]). В нем существует только одно действующее лицо — Аллах, чьи творения не более чем действующие лица второго или третьего порядка. Далее сделана попытка сжато рассмотреть трактовку основных зооморфных персонажей в Коране без привлечения более поздней исламской традиции, кодифицированной в хадисах и комментариях.

Коранический универсум теоцентричен («Он — творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — и оно бывает» [К 2: 117]) и сотворен божественным императивом. Но сотворенное Богом антропоцентрично, так как Творец назначил Адама наместником на земле, научил его всем именам, неведомым ангелам, и повелел ангелам поклониться человеку [К 2: 30–34]. Об этом свидетельствует вся история творения: «Он сотворил человека из капли <...>. // И скот Он создал; для вас в нем — согревание и польза, и от них вы питаетесь. // Для вас в них — красота, когда вы их гоните на покой и когда выпускаете. // И перевозят они ваши грузы в страну, которой вы бы не достигли без утомления самих себя. // И коней, и мулов, и ослов, чтобы вы на них ездили, и для украшения» [К 16: 3–8]. Более того: «И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелением <...> // Он подчинил море, чтобы вы питались из него свежим мясом и извлекали оттуда украшения, которые надеваете. Ты видишь корабли, рассекающие его, чтобы вы искали Его милость <...>» [К 16: 12–14].

Восьмой аят 16-й суры «Пчелы» вызвал к жизни известное утверждение Хорхе Луиса Борхеса: «В Коране не упоминаются верблюды. Арабы, писавшие его, не сочли это необходимым» [Борхес 2012: 204]. Чтобы опровергнуть аргентинского литератора, достаточно привести коранический текст, где верблюды прямо упомянуты (вместе с небом, горами и землею) как убедительное свидетельство могущества Творца: «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, // и на небо, как оно возвышено, // и на горы, как они водружены, // и на землю, как она распростерта?» [К 88:17–20]. Другие упоминания верблюда/верблюдицы см.: [К 7: 73, 17: 59, 22: 27, 26: 155, 54: 27, 91: 13].

Из 114-й сур Корана семь названы именами представителей фауны: сура 2-я «Корова», 6-я «Скот», 16-я «Пчелы», 27-я «Муравьи», 29-я «Паук». 100-я «Мчашиеся» (=Кони) и 105-я «Слон». Животные приводятся и в других сурах как неоспоримое доказательство мудрости и милосердия Аллаха и красоты мироздания.

Особое внимание в Коране уделено малым и слабым созданиям — **мухе** (22: 73), **комару** (2: 26), **пауку** (29: 41), **муравьям** (27: 18–19), **пчелам** (16: 68–69).

В суре «Хаджж» («Паломничество») [К 22:73] говорится: «О люди! Приводится притча — прислушайтесь же к ней! Поистине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, никогда не создадут и мухи, хотя бы и собрались вместе для этого. А если у них похитит что-нибудь муха, они не могут отнять у нее.

Слаб и просящий, и просимый». Ничтожен и язычник, и идол, которому он молится.

В суре «Корова» [К 2: 26] сказано: «Поистине, Аллах не смущается приводить некоей притчей комара и то, что больше этого. А те, которые уверовали, знают, что это — истина от их Господа. Те же, которые не верны, скажут: “Чего желает Аллах этим, как притчей?” Он вводит этим в заблуждение многих и ведет прямым путем многих. Но сбивает Он этим только нечестивцев».

Заметим, что самой притчи (досл. *mathal* ‘пример’ или ‘пословица’, см.: [Родионов 2014б: 63–67]) Коран не приводит ни в первом, ни во втором случае. Очевидно, содержание этих притч было хорошо известно слушателям, современникам Пророка Мухаммада. То же самое касается притчи-примера о пауке, объясняющей причину гибели гордых язычников — мадйанитов, адитов и самудян [К 29: 41–43]: «Те, которые взяли себе помимо Аллаха помощников, подобны пауку, который устроил себе дом. А ведь слабейший из домов, конечно, дом паука, если бы они знали! <...> Эти притчи Мы приводим людям, но разумеют их только сведущие». Одновременно с коранической трактовкой паук, согласно исламской традиции [Ruska EI, I: 509a], исполняет функцию чудесного помощника: во время Хиджры из Мекки в Йасриб он спас Пророка Мухаммада и Абу Бекра от преследования курайшитов-язычников, мгновенно заткав паутиной вход в пещеру, где укрылись Пророк и его спутник.

Созданный божественным глаголом коранический универсум наделен даром речи, которым Аллах наделяет того, кого пожелает. Так, в 27-й суре «Муравьи» [К 27: 16–27] мудрый Сулайман с войском из джиннов, людей и птиц (среди последних — удод, разведчик и связной) отправляется в поход, где подслушивает разговор муравьихи с муравьями: «А когда они дошли до муравьиной долины, одна муравьиха сказала: “О муравьи, войдите в ваше жилье, пусть не растопчет вас Сулайман и его войска, не замечая этого”. // Он улыбнулся, засмеявшись от ее слов» [К 27: 18–19]. Это, быть может, самый выразительный пример юмора в священном писании мусульман.

В суре «Пчелы» [К 16: 68–69] Бог дает пчеле конкретные указания о том, какой образ жизни она должна вести: «И внушил Господь твой пчеле: “Устраивай в горах дома, и на деревьях, и в том, что они строят; // потом питайся всякими плодами и ходи по путям Господа твоего со смирением”». За два айата до этого [К 16: 66] Аллах предлагает людям задуматься о том, что скот также дан им по милости Творца: «Для вас и в скоте — назидание. Мы поим вас из того, что у них в желудках между калом и кровью (*farth wa dam*. — М.Р.), молоком чистым». В Южной Аравии (например, в Хадрамауте) слова «кал и кровь», или, точнее, «содержимое кишечника и кровь», издавна используются для обозначения социальных групп в традиционной социальной иерархии: кровь (*dam*) — для благородных мужей из племен, содержимое кишечника (*farth*) — для представителей непривилегированных страт.

Неоднократные упоминания о притчах-примерах в Коране [The Holy Qur-ān: 2069–2070] делают весьма вероятным предположение о том, что нравоучительные истории с говорящими животными были известны в Аравии задолго до «Калилы и Димны» Ибн ал-Мукаффы (VIII в.), арабского литератора персидского происхождения.



Изучение коранического универсума приближает человека к пониманию замысла Творца, создавшего мир не только умопостигаемым, но и красивым — от небесных зодиакальных созвездий-башен («Уже устроили Мы в небе башни и разукрасили их для смотрящих» [К 15: 16]) до земного мира («Мы сделали то, что на земле, украшением для нее, дабы испытать их» [К 18: 7]). Божье творение прекрасно, включая животных; например **корову**, давшую название 2-й суре: «Она — корова желтая, светел цвет ее, радуется она смотрящих» [К 2: 69].

Красоту мира Коран отражает и в живых деталях, с помощью которых в нем описаны некоторые животные: **собака** спящих отроков («И собака их растянула лапы на порог» [К 18: 22]), или прерывисто дышащая собака, с которой сравнивается неверующий в очередной притче-примере («...и подобен он собаке: если бросишься на нее, высовывает язык и, если оставишь ее, высовывает» [К 7: 176]), или парящие **птицы** («Разве они не видят птиц над ними, расширяющими (крылья), а потом — сжимают. Никто их не держит, кроме Милосердного» [К 67: 19]).

Творец разделил человечество на социальные общности: «О люди! Воистину Мы создали вас от мужчины и женщины и сделали народами и племенами (ед.ч. *sha'b; qabā'il*. — М.Р.), чтобы вы познали друг друга» [К 49: 13]. Подобным же образом организованы и другие живые существа: «Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами (ед.ч. *umma*. — М.Р.), подобными вам» [К 6: 38]. Словом *umma* с эпохи Пророка обозначается община верующих, а в современном языке еще и нация.

За неверие Аллах уничтожил несколько народов [Родионов 2014б: 21–23], некоторых грешников превратил в животных — **обезьян** или **свиней**. В основном это касалось тех, «кому было дано нести Тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги» [К 62: 5]: нарушали день субботный [К 2: 65] или пищевые запреты [К 6: 146]. Подробнее об этом сказано в [К 7: 163–166]: «И спроси у них о селении, которое было около моря, как они преступали в субботу, когда приходили к ним их рыбы в день субботы, поднимаясь прямо. А в тот день, когда они не праздновали субботы, они не приходили к ним. Так Мы испытываем их <...> // Когда же они преступили то, что им запрещали, Мы сказали им: “Будьте обезьянами презренными!”». В первое и второе издание перевода И.Ю. Крачковского вкралась досадная опечатка: вместо «их рыбы в день субботы» напечатано «их рабы» [Коран 1986: 163]. В целом эта кара постигла тех, «кого проклял Аллах и на кого разгневался, и сделал из них обезьян и свиней, и кто поклонялся *тагуту*» [5: 60], где *ṭāghūt* — это языческие обычаи, идолы.

Злополучные «**рыбы**» обозначены в Коране [7: 166] как *ḥītān* — мн.ч. от *ḥūt*; последняя форма упомянута в истории пророка Йунуса (библейского Ионы), или Зу-н-Нуна: «Его проглотила рыба, когда он был достоин порицания. Если бы он не был одним из прославляющих Аллаха, то непременно остался бы в ее чреве до того дня, когда они будут воскрешены» [К 37: 142–144]. Если по библейской традиции, Иона пребывал три дня и три ночи во чреве кита [Ион.1:1–16, 2:1–10], огромного морского чудовища, то для большинства толкователей Корана, как, например, для современных богословов



Рис. 1. Ал-Бурак, египетская народная картинка. XX в.

из Саудовской Аравии, Йунуса проглотила большая пресноводная рыба из рек Месопотамии или, может быть, крокодил [The Holy Qur-ān: 1362, прим. 4122]. Аллах посылал рыб, чтобы испытать благочестие людей, или птиц, чтобы покарать грешных «владельцев слона», как в суре «Слон» [К 105: 1–5], или научить первого братоубийцу, как предавать тело земле («И послал Аллах ворона, который разрывал землю, чтобы показать ему, как скрывать скверну его брата» [К 5: 31]).

Исламская традиция гораздо богаче на яркие, часто фантастические подробности, чем собственно кораническая. Так, **слон** в Коране лишь упомянут [К 105: 1], а в исламском предании слон отказывается идти на Мекку с войском завоевателей и даже говорит; годом Слона считается 570 г., в который родился Пророк [Beeston EI, II: 895].

А чудесное верховое животное **ал-Бурак**, один из самых популярных персонажей исламской устной и письменной традиции — хадисов, стихотворений, книжных миниатюр, народных картинок (рис. 1) — вообще не упомянут в суре «Перенес ночью», где воздается хвала Аллаху: «Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленную <...> чтобы показать ему из наших знамений» [К 17: 1]. Первые комментаторы считали, что это животное — просто лошадь, или нечто среднее между ослом и мулом, но позднее фантазия толкователей наделила «блистающего» молниеподобного ал-Бурака крылышками на ногах и человеческим лицом [Paret EI, I: 1310–1311; Пиотровский 1991б: 43].

Решающим знамением последних времен в Коране (сура «Муравьи») служит хтонический Зверь: «А когда падет на них слово, Мы выведем им животное из земли, которое заговорит с ними — с людьми, которые не были убеждены в Наших знамениях» [27: 82]. Но и этот текст кажется тезисным на фоне соответствующей картины из Апокалипсиса (Откровение Иоанна Богослова), на которую указывал И.Ю. Крачковский [Коран 1986: 586, примеч. 22]. Приведем ее с минимальными сокращениями: «1. И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадем, а на головах его имена богохульные. 2. Зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него как у медведя, а пасть у него как пасть у льва; и дал ему дракон силу свою и престол свой и великую власть. 3. И видел я, что одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелена. И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который дал власть зверю. 4. И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним? 5. И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца. 6. И отверз он уста свои для хулы на Бога <...> 8. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира <...> 11. И увидел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон. 12. Он действует пред ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела, 13. и творит великие знамения <...> 15. И дано ему было вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя и говорил и действовал так, чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя. 16. И он сделает то, что всем... положено будет начертание на правую руку их или на челе их, 17. и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. 18. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» [Апок. 13: 1–18].

В заключение отметим, что знамениями, или знаками Бога, выступают не только зооморфные, но и любые персонажи коранического универсума. Так, самые пассивные и «неодушевленные» объекты (например, горы) могут действовать и чувствовать по воле Творца и вступать с Ним в диалог. В неоднократно цитировавшейся суре «Муравьи» говорится о горах как знамении Аллаха: «И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, — вот они идут, как идет облако по деянию Аллаха, который выполнил в совершенстве все» [К 27: 88]. В суре «Собрание» добавлено: «Если бы Мы низвели этот Коран на гору, ты бы видел ее смиренно расколовшейся от страха перед Аллахом. Таковы притчи, которые Мы предлагаем людям, — может быть, они одумаются!» [К 59: 21].

К небесам, земле и горам обращался Творец в аяте, вызвавшем разноречивые трактовки у толкователей — исламских богословов и европейских ученых: «Мы предложили залог (amān) небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек — ведь он был обидчиком, неведающим» [К 33: 72]. Amān, переведенный на рус-

ский И.Ю. Крачковским как «залог» [Коран 1986: 594, примеч. 32], не менее емко передан саудийскими комментаторами по-английски как *trust* [The Holy Qur-ān: 1268–1269, примеч. 1379] в значении «вера», «доверие», «надежда», «долг», «обязательство», «ответственность».

Итак, небеса, земля и горы устрашились ответственности, которую предлагал им Создатель, и возложена она была на грешного и ограниченного человека, которому необходимо постоянно напоминать, что всех тварных персонажей коранического универсума, включая зооморфных, объединяет одно главное качество — богобоязненность. К богобоязненным верующим обращены все знаки-знамения (ед.ч. аууа) Аллаха, суммированные в суре «Скот» [К 6: 95–99] («Поистине, в этом — знамения для людей, которые веруют»), от пути зерна до расчисленных планет — Солнца и Луны, утренней зари, ночи, путеводных звезд во мраке суши и моря и животворящего дождя. Собственно говоря, каждая минимальная структурная единица Корана — *айат*, с помощью которой описан коранический универсум, служит чудесным знамением божественного всемогущества. Кораническая речь, обращенная к современникам Пророка, апеллировала к их культурной памяти, хранящей назидательные легенды, притчи, пословицы и стихи. Чтобы активизировать нужные ассоциации, не было необходимости в воспроизведении того или иного текста — достаточно было назвать ключевое слово. Слова «муха», «комар», «паук», «муравей», «пчела» оживляли в памяти аравитян нравоучительные рассказы о малых и слабых. Коранические упоминания о корове, собаке, птицах, обезьянах, рыбах, слоне и даже о загадочном «животном из земли» так же находили заинтересованный отклик у слушателей. А чудесное ночное путешествие Пророка Мухаммада рождало в их сознании образ молниеносного крылатого скакуна и наделяло его соответствующим именем.

Для мусульман эпохи Пророка Мухаммада Коран — это прежде всего сумма звучащих слов Аллаха, переданная Творцом с помощью механизма устной традиции через двух последовательных посредников-*рави*, архангела Джibriла и Пророка. Называя Коран Священным Писанием, исследователи сужают смысл слов *al-Qur'ān al-karīm* — благородное чтение [вслух], т.е. рецитация, рассчитанная на непосредственную реакцию слушателей, как всякая социальная презентация в арабийском обществе, на которой звучит мерная речь. Дав импульс развитию одной из самых богатых письменных традиций человечества, Коран не прибегает к литературным ухищрениям — линейной композиции, формальным связям между сурами и т.д. Его айаты как самодостаточные знаки-знамения прекрасного божьего мира не нуждаются в фигуративном посредничестве — антропоморфных и зооморфных статуях, рельефе, фреске, мозаике, художественной вышивке — наследии языческого прошлого и вечном искушении для идолопоклонников.

### Библиография

Березкин Ю.Е. Три кита: мотив опоры земли в европейском фольклоре и его восточноазиатские параллели // АБ — 60. Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. С. 298–317. (Studia ethnologica. Вып. 4).



*Березкин Ю.Е.* Зооморфная опора земли: южноазиатский след // Зографский сборник. Вып. 4 / Отв. ред. Я.В. Васильков и М.Ф. Альбедиль. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 11–49.

*Борхес Х.Л.* Борхезизмы. Верблюды / Пер. П. Грушко // Иностранная литература. 2012. № 4. С. 204.

*Василенко М.И.* Битвы, герои, богатство: кони в культурном пространстве Аравии // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 195–203.

Калила и Димна / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского, И.П. Кузьмина, вступит. ст. и примеч. И.Ю. Крачковского. М.: Восточная лит-ра, 1957. 281 с.

Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Восточная лит-ра, 1963; 1986. 727 с.

*Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука, 1991а. 218 с.

*Пиотровский М.Б.* ал-Бурак // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991б. С. 43.

*Родионов М.А.* О змеях и птицах в Долине смерти (Хадрамаут) // Азиатский Бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 170–176.

*Родионов М.А.* Пчелы Хадрамаута, или Вергилий в Южной Аравии // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. Сб. статей. Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 232–240.

*Родионов М.А.* Овцы и дикие пчелы в культурной памяти Хадрамаута // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. Сб. статей. / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2014а. С. 211–214.

*Родионов М.А.* Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут. СПб.: МАЭ РАН, 2014б. 151 с. (Kunstkamera Petropolitana).

*Родионов М.А.* Основы аравийского универсума: дождь между небом и землей // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015а. С. 53–57.

*Родионов М.А.* Ритуальная охота на ибекса (полевые материалы йеменских экспедиций МАЭ) // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии. СПб.: МАЭ РАН, 2015б. С. 255–269. (Сборник МАЭ. Т. LXI).

*Beeston A.F.L.* Al-Fīl. EI. Vol. II: 895 // Encyclopedia of Islam. CD-ROM Edition. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999.

The Holy Qur-ān. English translation of the meanings and Commentary. Al-Maḍīnah: King Fahd Holy Qur-ān printing Complex, 1410 H.

*Paret R.* Al-Burāq. EI. Vol. I: 1310–1311 // Encyclopedia of Islam. CD-ROM Edition. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999.

*Ruska J.* ‘Ankabūt. EI. Vol. I: 509a // Encyclopedia of Islam. CD-ROM Edition. Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999.



*М.И. Йосефи*

## МУАЛЛАКА АНТАРЫ КАК АРАБСКИЙ БЕСТИАРИЙ<sup>1</sup>

Статья посвящена зооморфизмам в *муаллаке* Антары — одной из семи величайших поэм доисламской Аравии. Ее задача — показать, каким образом в манере использовать образы животных в стихах проявляются творческие приемы, свойства художественного мышления и ментальность древних мастеров. С этой целью выполнен точный литературный перевод произведения.

*Ключевые слова:* арабская поэзия, доисламская поэзия, муаллаки, Антара.

### I

Избранные поэмы доисламской Аравии, по сей день считающиеся непревзойденной вершиной классического арабского стихосложения, известны как *муаллаки* (*mi 'allaqa* — букв. «подвешенная», «нанизанная», мн. ч. *mi 'allaqāt*)<sup>2</sup>. По одной из версий, их семь: поэмы Имруулькайса, Тарафы, Зухайра, Лабида, Амра ибн Кульсума, Антары ибн Шаддада и Хариса ибн Хиллизы. По другой — десять. В этом случае к творениям семи упомянутых мастеров прибавляют шедевры ал-А'ши, ан-Набиги и Абида ибн ал-Абраса. Совокупность лучших поэм VI в., пронизанных воинственностью и жестокостью нравов доисламской эпохи, значима для арабо-мусульманской цивилизации не менее, чем «Илиада» — для античной.

Благодаря дошедшим до нас биографиям поэтов, а также упомянутым в стихах именам и событиям, тексты сопоставимы с отраженными в преданиях межплеменными войнами VI в. При этом, как и поэма Гомера, *муаллаки*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках постдокторантуры по гранту “Minerva” фонда “Max Planck Society”.

<sup>2</sup> Одно из объяснений термина — легенда о том, что поэмы, написанные на шелке, были вывешены на каабе в Мекке (или даже внутри нее). Другая версия метафорична. Избранные поэмы подобны драгоценным камням, нанизанным на нить ожерелья. Эта же метафора использована в названиях знаменитых арабских трудов — собраниях тщательно отобранных и обработанных ценных сведений: «Золотые копи и россыпи самоцветов» ал-Масуди (ум. 956) и «Драгоценное ожерелье» Ибн Абд Раббихи (ум. 940). Части последней книги носят имена драгоценных камней.

были бы ненадежным источником для воссоздания исторической ткани, ибо речь идет о полубогатых войнах<sup>3</sup>. Кроме того, в *муаллаках*, в отличие от эпических поэм Древней Греции, крайне мало событийности. Стихи не фиксируют историю. Они появились в ходе нее как орудие действия. Иными словами, эти поэмы, бытовавшие изустно первые двести лет своей жизни, — нематериальные артефакты. Между тем — и в этом приятное сходство *муаллак* с «Илиадой» — поэмы передают ментальность и ценности людей своего времени так близко, как вряд ли позволили бы хроники.

Чрезвычайная наблюдательность во всем, что касается животного мира, — особенность мировоззрения древних арабов, впечатляющая исследователя уже при первом знакомстве с доисламской поэзией. В отличие от многих других черт, уловимых лишь в процессе детального изучения корпуса текстов, эта особенность заметна и арабисту, и читателю переводов. Дело не только в длинных, тщательно проработанных описаниях верблюдицы и коня — главных помощников бедуина и, соответственно, основных героев арабского бестиария<sup>4</sup>. С видимым сочувствием воспеты осел, страус, газель, змея, дикие коровы и многие другие представители аравийской фауны.

Трепетное внимание к животным удивляет в мировоззрении художников, на первый взгляд, не ценящих человеческую жизнь и, в отличие от античных мастеров, не проявляющих интереса к отдельному человеку. Как справедливо заметила Бетси Шидфар, «ни одного героя-человека древнеарабские поэты не описывали так живо, образно и сочувственно, как описывает, например, Имруулькайс дикого осла» [Шидфар 1974: 20]. Безудержные поэты-воины с гордостью и в подробностях живописуют убийства своих врагов, а потому трудно заподозрить их в сентиментальности. Трепетное внимание к «братьям меньшим» Шидфар объясняет особым отношением поэтов ко всем без исключения явлениям природы, с которой тесно ассоциировал себя человек VI в. «Змея — лишь одно из проявлений вечно прекрасной природы, следовательно, она также прекрасна и заслуживает того, чтобы о ней слагали стихи», — замечает она [Там же].

К упомянутому свойству мировоззрения добавляется важная особенность художественного творчества. Стихи полны точных описаний деталей

<sup>3</sup> Обстоятельства войн V–VI вв., как и относящиеся к ним стихи, были зафиксированы письменно лишь в VIII в., что сильно снижает достоверность переданного. Более того, первые труды, упорядочившие известия о войнах, появились и того позднее — лишь в IX–X вв., причем даже от них сохранились лишь фрагменты, известные благодаря более поздним работам. Речь идет о сборниках известий, именуемых «Дни арабов» (под «днями» понимаются войны). Согласно каталогу арабских источников, составленному османским филологом Хаджи Халифой (ум. 1657), малый и большой сборники «Дней», принадлежащие перу Абу Убайды (ум. 825), насчитывали, соответственно, 75 и 1200 известий. Работа не сохранилась, как и коллекция из 1700 известий, составленная Абу ал-Фараджем ал-Исфгани (ум. 967) [Khalīfa 1941, I: 204]. Фрагменты коллекции Абу Убайды и сведения, почерпнутые из нее, появляются в работах авторов X–XIII вв.: Ибн Абд Раббихи (ум. 940) [Ibn ‘Abd Rabbih 1983–VI: 3–117], Якута (ум. 1229) (см., напр.: [Yāqūt 1993, I: 376; 1993, III: 400]), Ибн ал-Асира (ум. 1234) [Ibn al-Athīr 1977, I: 342–543]. Некоторые известия из коллекции ал-Исфгани вошли в его «Книгу песен» [Iṣfahānī 2008].

<sup>4</sup> Материалы, посвященные верблюдице и коню как главным героям арабского бестиария, публиковались в прошлых выпусках «Азиатского бестиария» [Василенко 2009; 2015].

окружающего мира, порой весьма мелких и совершенно неожиданных. Причина этого, по-видимому, в том, что все виденное воочию и тем более все абстрактное поэты стремились передать методом сравнения, используя конкретные зримые образы, знакомые большинству слушателей из личного опыта и наблюдений. В небогатой растительностью и разнообразием ландшафта пустыне животный мир был особенно важным источником впечатлений и образов для описаний и сравнений.

Используемые образы животных привлекают внимание не только своей зримостью, но и тем, что Шидфар называет «натуралистической» эстетикой древних арабов-кочевников [Шидфар 1974: 35]. Сравнение эстетично, если выбранный образ в полной мере обладает нужными качествами. Вот почему Имруулькайсу — гениальному «принцу доисламской поэзии» — ничего не стоило сравнить пальцы прекрасной девушки с червяками (формальная общность свойств: тонкие, нежные, розовые) [Imru'ū l-Qays 2004: 116], а охваченное любовью к нему женское сердце — с чесоточной верблюдицей, обмазанной дегтем (наглядность полноты охвата) [Там же: 126].

Зооморфизмы в древних арабских стихах объясняются и правилами соревнования в мастерстве. Поэты состязались в обязательной программе, и их стихи сопоставимы детально. Речь не только о канонической поэтизации верблюдицы и коня, но и о романтических строках. Если во вводных частях *касыд*<sup>5</sup> разных авторов появляется описание возлюбленной, то вполне предсказуемо, на какие детали портрета обратят внимание поэты, и, более того, как постараются их передать. Соревнуясь, они чаще всего упоминают прекрасные темные глаза, стройную шею и сладкие в поцелуе губы. Сладость пьянящих губ традиционно передается через сравнение их вкуса с вином, а красота глаз и шеи — через их сравнение с глазами и шеей газели. Соответственно, лучшим окажется поэт, который, выполнив ожидаемое слушателями сравнение, намекнет на лучшее вино (дав понять, что в нем разбирается) и лучшую газель — продемонстрировав знание животного мира.

Благодаря желанию поэтов продемонстрировать наблюдательность и поэтическое мастерство шедевры арабской поэзии хранят весьма оригинальные описания диких животных. Каноническая поэтизация верблюдицы и коня — порой лишь предлог, позволяющий обратиться к другим образам. Упоминание быстроногости верблюдицы — традиционный повод описать страуса. В *муаллаке* ан-Набиги верблюдица, кажется, упомянута лишь затем, чтобы сравнить ее с диким быком и перейти к описанию этого зверя и охоты на него. Абид ибн ал-Абрас обращает внимание на своего скакуна, чтобы тут же сравнить его со степным орлом, изобразить эту хищную птицу и ее охоту на лисицу. Лабид сравнивает бег верблюдицы с бегом дикой ослицы, после чего сразу же переходит к описанию пары этих животных. Затем — с бегом лишившейся теленка дикой коровы, чтобы изобразить сцену ее отчаяния.

---

<sup>5</sup> *Касыда* (*qaṣīda*, мн.ч. *qaṣā'id*) — арабская поэма, состоящая из нескольких тематических частей, характер и элементы которых закреплены каноном. Термин происходит от слова *qaṣd*, означающего «цель» или «намерение». *Касыда* — поэма, сочиненная с серьезным намерением ради достижения практической цели.

## II

Если совокупность *муаллак* — арабская «Илиада», роль Ахилла в ней, бесспорно, принадлежит Антаре ибн Шаддаду из племени абс. В понимании арабов Антара — не только существовавший в исторической реальности поэт, но и эпический герой. Для них он то же, что Рустам для персов, Джангар — для монголов и калмыков, Алпамыс — для казахов и узбеков, или Манас — для киргизов. «Жизнеописание Антары» (*Sīrat 'Antara*) играет ту же роль, что и эпосы, живописующие подвиги упомянутых персонажей. Символическое значение Антары отражено и в языке. Легендарный бедуинский герой и поэт Хатим из племени тай (VI в.) стал символом щедрости, а поговорка «щедрее Хатима» (*ajwad min Ḥātim*) по сей день означает «невозможно щедрого» человека [Maydānī 1955, I: 182; 'Askarī 1988, I: 272]. Его современник, поэт ас-Самауал, позволивший врагам убить сына, но не нарушивший обещание, данное другу и союзнику (упомянутому поэту Имруулькайсу), стал символом верности, породив выражение «преданнее ас-Самауала» (*awfā min al-Samaw'al*) [Maydānī 1955, II: 374; 'Askarī 1988, II: 271]. Предельная храбрость обозначается выражениями «отвага Антары» (*shajā'at 'Antara*) и «героизм Антары» (*buṭūlat 'Antara*), избыточными, поскольку само слово *'antara* — синоним «отваги» и «героизма».

Претендентов на роль «Ахилла» в доисламской культуре Аравии куда больше, чем во многих других: кровавое батальное самовосхваление — центральный элемент абсолютного большинства *муаллак* и многих других *касыд*. Но даже на этом фоне поэма Антары, обращенная к возлюбленной по имени Ёбла, выделяется, соответствуя образу супергероя. Тем примечательнее, что именно в *муаллаке* Антары явлен истинный бестиарий, делая ее удачным примером для изучения творческих приемов и свойств художественного мышления, связанных с зооморфизмами в традиционном аравийском универсуме.

### Муаллака Ёнтары ибн Шаддада<sup>6</sup>

1. Найдутся ль прорехи в стихах, чтоб латать их заплатами?  
Узнал ли ты это становье, покончив с раздумьями?
2. Немые следы утомляют своими загадками,  
пока язык жестов не станет словами разумными.
3. Надолго верблюдицу я задержал у становища  
да плакался темным кострищам с камнями котельными.
4. Становище Ёблы в долине, хоть словом обмолвишься?  
Пусть утра твои будут мирными и безмятежными!

<sup>6</sup> Перевод публикуется впервые и посвящается профессору М.А. Родионову — арабисту-этнографу, поэту и переводчику — по случаю его юбилея.

5. То было становье газели со взором застенчивым,  
улыбкою сладкой на вкус и объятьями нежными.
6. Подобную зámку верблюдицу я там удерживал  
сколь нужно тому, кто справляется с чувствами прежними.
7. Я помню, в долине Дживá племя Áблы устроилось,  
а наше — на глинах Саббáна, камнях Мутасáлламы.
8. Достойны приветствий остатки бывшего становища,  
коль стало безлюдным оно после матери Хáйсамы.
9. Ушла она в земли рычащих, как хищники, недругов,  
и стало мне трудно искать с тобой встреч, о дочь Ма́храмы.
10. В нее я влюбился случайно — клянусь — ненамеренно!  
Ведь я ее племя сражаю моими ударами!
11. Ты в сердце моем заняла место чтимой возлюбленной.  
Не думай иного, коря меня мыслями шалыми.
12. Но как я ее мог проведать, когда ее родичи  
весной были в Унайзатáйне, а наши — у Гáйламы?
13. Когда ты решила отбыть, то животных навьючили  
среди темной ночи, стянув их веревками гибкими,
14. но я еще прежде встревожился, видя, что лучшие  
верблюдицы между палаток едят зерна х́ймхимы.
15. Из них сорок две были черные, дойные особи —  
как вороново оперение все были черными...
16. Но ты уж устами с их зубками белыми, острыми  
пленился успел, в поцелуе столь сладкими, томными!
17. Смотрела глазами окрепшей газели-детеныша —  
прекрасной, как те, что бывают без двойни рожденными.
18. А прежде чем вкус ее уст ощутишь, запах мускуса  
вдохнешь изо рта, как из лавки купца с благовоньями.
19. Иль сладость вина азриáтского, длительной выдержки —  
того, что царями выстаивалось инородными.



20. Иль свежесть весеннего луга, где травы напитаны  
дождем, но еще не удобрен, не топтан животными.
21. Щедрѣ были с ним облака — всё чистейшие, ранние.  
И он заблестел всеми выемками, как монетами.
22. Струясь, проливались, обильны и неиссякаемы,  
потоки воды, что ни утро, дождями несметными.
23. И мухи слетелись на травы и не разлетаются.  
Поют — и как будто наполнен трактир выпивалами.
24. Поют и трут лапку о лапку, как будто пытается  
лишённый кистѣй высечь йскру руками беспальными.
25. Я ночь провожу на спине вороного с подпругою.  
Она же вечѣр и с утра — на постели с перинами.
26. Моя же перина — седло моего крепкогрудого —  
надулись бока над ногами могучими, длинными!
27. Меня к ее дому доставит ли та шаданийская,  
что проклята, без молока, с выменами усохшими —
28. что после ночного пути держит хвост, горделивая,  
и бодро бежит, бугорки разбивая подошвами?
29. Я будто их сам разбиваю, как страус, что вечером  
проворно бежит по пустыне ногами когтистыми,
30. спеша в страусиную стаю — в убежище верное —  
точь-в-точь эфиоп среди йеменцев, ставших вдруг близкими.
31. Те, вытянув длинные шеи, следят за ним пристально —  
похож на шатер паланкина своими обводами.
32. Он мелкоголовый, яйцо в Зуль-Ушайре высиживал —  
лишённый ушей чѣрный раб в шубе с длинными полами.
33. Верблюдица вдоволь пила в Духрудайне и брезгует,  
гнушается Дайламы с их водоёмами вражьи.
34. Подергивает правым боком, в движениях резкая —  
как вечером, полным кошачьими криками страшными.

35. Почуяв под боком кота, повернется, сердитая,  
а он защищает себя и клыками, и лапами.

36. Крепкá после долгой дороги, как зданье кирпичное.  
В костистости и ширине же сравнима с палатками.

37. К воде в Ар-Ридае приникнув, скулит она жалобно,  
хрипя, как дырявая флейта, тяжёлыми всхрапами.

38. Как сок или деготь, в котле под нагревом сгущаемый,  
желтеет запекшийся пот смолянистыми каплями.

39. Струится он из-за ушей крепкотелой, рассерженной,  
что в беге быстра́, как самцы с их кусачими драками.

\* \* \*

40. Коль спустишь покров на лицо — от меня не укроешься —  
ведь я настигал даже всадников под их доспехами.

41. Уж лучше хвали за все то, что тебе уже ведомо —  
ведь я из учтивых, коль не досаждают помехами.

42. А коль досаждают — я сам досажу, и последствия  
для тех, кто попробует, как колоквинт, будут горькими.

43. Спадает полуденный зной, и вино долгой выдержки  
я пью, расплатившись деньгами чеканными, звонкими.

44. Оно из кувшина блестящего, тканью закрытого,  
течет в пожелтевшую чашу с разводами зримыми.

45. Когда выпиваю — лишь мой кошелек истощается,  
но имя и честь остаются всегда невредимыми.

46. Когда же трезвею — то щедрости не убавляется —  
тебе я известен манерами великодушными.

47. Оставил я мужа красавицы наземь поверженным —  
пробитая грудь зашипела губами верблюдскими.

48. Был быстр мой выпад копьем в его сторону. Брызги же  
из раны сквозной, как драконова кровь, были алыми.

49. Не знаешь — поведают, коль потолкуешь, дочь Малика,  
с сородичами, в конных битвах со мною бывалыми,

50. как, не покидая седла, борозжу ряды витязей,  
огромное тело коня изувечивших ранами.
51. Порой он несется в копейную сшибку. Порою же —  
к своим, что, сомкнувшись, спасут меня стрелами бранными.
52. Расскажут тебе, кто в бою меня видел: в сражении  
я яростней всех, но в делёжке скромней рядом с друзьями,
53. оружием увитыми, в роли врагов неугодными —  
упорны и не отступают, гонимы испугами.
54. Искусней соперника был я в стремительном выпаде  
прямым и изящным копьём с наконечьями ладными.
55. Столь бурным был хлынувшей крови поток, что на шум его  
сбежались ночные животные стаями гладными.
56. Легко все покровы его нанизались на крепкое  
копье — ведь копьё не грешно закусить благородными.
57. А тело его я оставил зверям на съедение —  
с макушки до пят обглодали зубами голодными.
58. Вскрывал я мечом швы доспехов, гвоздями прошитые —  
защиту со знаком, что воин известен победами.
59. Зимой проворно он встряхивал стрелы игральные.  
Торговцев вином оставлял без товара небедными.
60. Одежды его были впору громадному дереву.  
Без двойни рождён. Щеголял сапогами дублёнными.
61. Меня он заметил, и я его выбрал соперником.  
От злости ко мне он зубами сверкал обнажёнными.
62. Весь день мы дрались. Он был вымазан кровью, как если бы  
покрыл свои пальцы и голову краскою излимы.
63. Копьем я его поразил, а потом приподнял его  
блестящим индийским мечом, чьи удары немыслимы.

\* \* \*

64. «Овечка» была бы прекрасной добычей достойному.  
О если бы к ней подобраться имели везенье мы!

65. Служанку отправил я к ней, наставляя: «Разведай-ка о том, как живет, а потом поделись наблюдениями».

66. Вернувшись, сказала: «Не смотрят за нею как следует. Любой, кто желает, легко подкрадется со стрелами».

67. Она повернулась, а шея — газели-детеныша из тех, что стройны, и носы у них с пятнами белыми.

\* \* \*

68. Мне стало известно, что Амр не ценил моей милости. А благо творящим претит находиться с нахалами.

69. Храню я завет, что оставил мне в утро сражения мой дядя, когда исказились все лица осками:

70. «Коль в самом разгаре война, то герои не сетуют — в пучинах не делятся жалобами приглушенными».

71. Скрывались за мной от ощеренных копий — не трусил я! Напротив! Враги ощущали себя притесненными!

72. Я славно помчался в атаку, увидев, что недруги пошли наступать, распаляя друг друга речевками.

73. Кричали мне: «А́нтара!», видя, что копья уж тянутся из конской груди, будто это колодец с веревками.

74. Но я продолжал конской грудью теснить неприятеля, покуда под кровью не скрылась, как под одеяньями,

75. и конь не попятился, чувствуя копья застрявшие, и, словно бы жалуясь мне, не заржал со стенаньями.

76. А если б умел он беседу вести — он бы сетовал. А если б умел говорить — поделился б терзаньями.

77. Ведь кони безропотно даже по рыхлым неровностям летят на угрюмых врагов разномастными стаями.

78. Друзья излечили мне душу, избавив от немочи словами: «О А́нтара, к бою! Воздай им расправами!»

79. Где вздумаю, там верховыми становятся вьючные. Мне в помощь услужливый разум с решеньями здравыми.

80. Не дали мне видеть тебя, чтобы мог я похвастаться  
всем тем, о чем знаешь, а также победами новыми.

81. Война меж сынами Багйда вас также затронула.  
Кто сеет войну — всегда делит плоды с невиновными.

82. В крови было горло коня, но я шел в наступление,  
пока сыны Хызьямы не отогнали ударами.

83. Боялся: умру, и на этой войне не случится мне  
покончить с двумя сыновьями проклятого Дамдамы.

84. Тех двух, что срамят мою честь, клеветой не обидел я,  
но коли вдали от меня они стали надменными,

85. убить обещая, пусть помнят, что я их родителя  
оставил на корм дряхлым грифам с хромыми гиенами.

### III

В версии *муаллаки*, представленной в сборнике стихов Антары с комментариями Табризи, изданном в 1990-е годы в Бейруте [Tabrizi 1996: 147–187] (по ней выполнен приведенный выше перевод), поэма насчитывает 85 строк<sup>7</sup>. Из них чуть более половины — 43 — строятся на образах животных арабского бестиария. В этом смысле произведение уникально даже среди избранных, «нанизанных» поэм. Для сравнения, в муаллаке Амра ибн Кульсума, насчитывающей 103 строки, животные упомянуты лишь в 15, из которых восемь посвящены коням, шесть — верблюдам и одна — собакам, т.е. внимание уделено только домашним животным. Конечно же, для изучения свойств художественного мышления, связанных с зооморфизмами, интересен взгляд поэтов на животных вне домашнего хозяйства. В поэме Антары такой взгляд присутствует.

Из 43 строк, в которых упомянуты животные, верблюдам посвящено 16 (3, 6, 13–15, 27–28, 33–39, 47, 79). Что важно — они рассыпаны по всей поэме, а не сосредоточены в традиционно отводимой для описаний верхового животного части, именуемой *raḥīl* (*raḥīl* — по канону эта часть следует после описания следов покинутого становища — *aṭlāl* и воспоминаний о расставании с возлюбленной — *nasīb*). Такую частоту упоминаний можно отнести не только к значимости образа верблюда для бедуинского хозяйства (транспорт, основной денежный эквивалент) и арабской поэзии, опирающейся

<sup>7</sup> Каждая строка, по правилам арабской метрики, делится цезурой на два полустишия, и потому в оригинале арабская поэма выглядит как два столбца. Русскоязычный читатель привык к одному столбцу, и в русских переводах двучастная арабская строка традиционно выглядит как двустишие. Все строки традиционной арабской поэмы связаны единой концевой рифмой, т.е. совпадают окончания заключительных полустиший. Полустишия первой строки также должны рифмоваться между собой.



ся на часто наблюдаемое. Мастерство поэта проявляется в свободе, с которой он обращается с образом и группирующей вокруг него лексикой.

Коню посвящены 11 строк (25–26, 49–51, 73–77, 82), также рассыпанных по всей поэме, что не только свидетельствует о мастерстве Антары, но и подчеркивает его воинственность и героизм. Конь в древней Аравии — средство ведения боя, главным образом атаки. Описание коня (это очевидно и из отмеченных строк *муаллаки* Антары) — всегда описание битв или намеков на образ жизни воина.

Разбросанность строк, посвященных верблюдице и коню, свидетельствует и о том, что упоминания этих животных вкраплены в поэтическую ткань естественно. Антара не сочинял специальный долгий *рахил*. Описание верблюдицы, которое можно было бы считать *рахилом* в его *муаллаке* (27–28, 33–39), служит главным образом для обозначения воображаемого пути героя к Абле — адресату стихов. Оно не только коротко, но и прервано четырьмя строками, посвященными страусу. Даже если одной из задач фрагментов 27–28, 33–39 была демонстрация мастерства в изображении верблюдицы — это точно не цель поэмы, как, например, описание верблюдицы в *муаллаке* Тарафы, занимающее целый эпизод в 36 строк (половина всего произведения).

Помимо верблюдицы и коня в *муаллаке* Антары присутствуют страусы (29–32), газели (5, 17, 67), коты (34–35), мухи (23–24), львы (9), травоядные животные (20), плотоядные хищники (55, 57), овца (64, 66), падальщики — грифы и гиены (85), ворон (15). Ни одно из этих животных не удостоилось крупной сцены, а значит, Антара, в отличие от ан-Набиги (описал дикого быка и охоту на него), Абида ибн ал-Абраса (описал орла и охоту этой хищной птицы на лису) и Лабиды (описал чету диких ослов и дикую корову), не старался продемонстрировать мастерство в оригинальном поэтическом описании животных. Даже само разнообразие фауны в его поэме, по всей видимости, лишь проявление естественной наблюдательности, а не решенная художественная задача. То, что Антара не старался упомянуть как можно больше животных, проявляется в пренебрежении традиционными возможностями их изображать. К примеру, он не упомянул следы лежбища диких животных (белых коров и газелей) рядом с остатками покинутого становища, хотя это классический элемент данной сцены, общей почти для всех *муаллак*. Для сравнения — начальные строки *муаллак* Зухайра и Лабиды.

Зухайр [Zuhayr 1988: 102–103]:

Остались ли от Умм-Ауфá вы следами безмолвными,  
остатки становья в пустынях Дарраджа, Мусáлламы?

Не дома ль ее в Ракматайне остатки, похожие  
на след от рисунка на венах запястья, застали мы?

Там белых коров и газелей стада друг за дружкой  
когда-то привал находили с детьми их кричащими.

Спустя двадцать лет по следам от ее обиталища  
узнал я то место, раздумьями полон тягчайшими.

Начало *муаллаки* Лабида в этом смысле еще ярче. Классическая сцена помогла ему представить не только газелей и диких коров, но и страусов [Labīd 1987: 163–165]:

Безлюдно в Манá. Ни жилья, ни привала следами  
не выдадут Гáул и Риджám — все истерто ветрами.

Лишь только на склонах Раййáна, как буквы на камне,  
остатки становья еще проступают местами.

С тех пор, как здесь люди сходили, прошли уже годы —  
с запретными, как и дозволенными, месяцами.

Остатки становья питали весенние грозы.  
Их ливнем секло и ласкало слепыми дождями.

Их мыли все тучи, что úтра во мрак превращали,  
и все, что, шумя, переругивались вечерами.

Они зарастали травой. Возле русла газели  
телились и страусы обзаводились птенцами.

Коровы паслись, опекая телят, и в пустыне  
приплод, превратясь в молодняк, кучковался стадами.

#### IV

Итак, Антара не стремится упомянуть в *муаллаке* как можно больше героев бестиария и не увлекается их описанием. Тем естественнее все обнаруженные в поэме примеры, иллюстрирующие основные свойства поэтического мышления древних арабских мастеров и их творческую манеру.

##### **1. Демонстрация знаний о животном мире.**

Классические для арабской поэзии образы дикой фауны, ожидаемые именно в том контексте, в каком они появляются в *муаллаке* Антары, — молодая газель (5, 17, 67) и страус (29–32). Образ газели служит для описания девичьей красоты. С бегом страуса бедуины, как в VI в., так и в XX в., сравнивают бег верблюдицы<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Среди авторов *муаллак* помимо Антары аналогичное сравнение делает в своем рекордном по величине описании верблюдицы Тарафа [Tarafa 2002: 20]. В коллекции стихов бедуинского поэта Диндана, обитавшего в пустыне Неджд (Саудовская Аравия) в конце XX в., верблюдица сравнивается со страусом неоднократно [Kuppershoek 1994: 113–115]. Распространено данное сравнение и в современной бедуинской поэзии Синая и Негева [Bailey 1991: 108, 294].

В обращении Антары к образу юной газели (эталон невинного, застенчивого взора огромных черных глаз) привлекают внимание характеристики «рожденная без двойни» (17) и «с пятном на носу» (67). Бедуины и сегодня любят рассказы, основанные на детальных знаниях повадок и характеристик животных. Демонстрация подобных знаний в древней поэзии — норма. Газели с белым или темным пятном на носу в древности считались породистыми. Кроме того, кочевники верили, что если плод будущего детеныша развивался в утробе без близнецов, единственный зверь, появившийся на свет, будет особенно здоровым, сильным и красивым.

В описании страуса Антара также демонстрирует наблюдательность и знание повадок: своей наивысшей скорости в беге эти нелетающие птицы достигают по вечерам (29), а в случае опасности пытаются прибиться к любой стае (30). Поэт, хвастающийся кровавой жестокостью в отношении людей, с трепетным вниманием изучает реакцию стаи на просящего об убежище чужака (31) и, кажется, даже знает страусиные маршруты и места кладок (32).

## 2. Гуманизация бестиария.

Гуманизацию отношений между животными в арабской поэзии замечал еще И.Ю. Крачковский, обращавший внимание на то, что дикий осел изображается как «заботливый отец семейства», который «держит наблюдательный пост на голых вершинах, ревниво охраняя своих подруг», а страус, добравшись до гнезда в грозу, «выслушивает недовольную воркотню супруги» [Крачковский 1956, II: 254]. Замечание шейха российской арабистики хорошо дополняют как «страусиный» эпизод (29–32) из *муаллаки* Антары, так и фрагмент об ослиной чете, с которого в *муаллаке* Лабида начато описание верблюдицы [Labīd 1987: 168-169]:

Седлай изнуренную, что исхудала от странствий:  
с опавшим горбом, с выпирающими позвонками.

Усохла, и мышцы остались лишь возле суставов,  
и порваны все ремешки у подошв под ногами,

но бодро, послушно бежит и в проворстве подобна  
порожнему рыжему облаку меж облаками

иль дикой ослице, понесшей от мужа-ревнивца,  
что, всех разогнав, ее бьет и кусает зубами.

Измученный непослушаньем капризной подруги,  
он гонит ее на холмы, весь искусан самцами.

На склонах горы Салабút он ее охраняет.  
Предвидя засады, с опаской следит за камнями.

Они там прожили полгода, включая всю зиму,  
из влаги довольствуясь только росой месяцами.

К весне же решили, что время вернуться в низину,  
а твердость решений — залог овладенья мечтами.

Потом летний ветер гудел, обдавая их жаром,  
и степь исколола им ноги сухими стеблями.

В *муаллаке* Антары сцена прибытия страуса в чужую стаю на правах спасающегося беженца-иноплеменника выполнена с характерной гуманизацией отношений в животном мире. Внешний вид птицы навел поэта на мысль о тройном сходстве с африканцем. Чернота оперения близка к цвету кожи обитателей «черного континента», оседавших в арабских племенах на положении рабов. Пышное длинное оперение похоже на длиннополую шубу (*al-farw al-tawīl*) — черную африканскую меховую накидку. Отрубленные уши были отличительным признаком некоторых невольников, доставляемых в Аравию из Африки. Антара сравнивает страуса со спасающимся эфиопом, просящим об убежище йеменское племя, и передает обеспокоенность хозяев при появлении чужака.

Сцена конфликта верблюдицы с котом также передана не только с сочувствием и пониманием тревог каждой из сторон, но и с некоторой антропоморфизацией. В частности, то, что в переводе обозначено как «и клыками, и лапами» (35), в оригинале звучит как *bi-l-yadāyni wa-bi-l-fami* — букв. «руками и ртом».

### 3. Перенос свойств в их символическом значении.

Характеристику «рожденная без двойни», данную в 17-й строке газели, чтобы подчеркнуть ее крепость и красоту, в строке 60 Антара повторяет в неизменном виде (*laysa bi-taw'ami*), присваивая ее своему врагу. Таким образом, в похвалу себе он дает понять слушателям, что в бою ему достался необычайно сильный соперник. Здесь проявляется манера древнего художественного мышления переносить свойства с объекта на объект исключительно в их символическом значении, вне связи с действительностью. Данная человеку, характеристика «рожденный без двойни» кажется бессмыслицей, ибо без близнецов появляются на свет 97 % людей, и сильных, и слабых. Но в древней арабской поэзии выражение, изначально применимое исключительно к животным (для которых рождение без двойни, наоборот, редкость), со временем стало попросту означать «особенно сильный», и Антара использует его для описания человека, уверенный, что и здесь слушатели поймут, что речь идет об «особенно сильном звере».

### 4. Обозначение животных устоявшимися эпитетами.

Более всего имен и эпитетов в арабском языке у льва, что, скорее всего, является следствием древнего табуирования<sup>9</sup>. Описания льва весьма редки

<sup>9</sup> По всей видимости, в сознании древних людей знак и обозначаемое были тождественны, а потому упоминаний существа, появление которого было крайне нежелательно, избегали. Филологи насчитывают почти 350 эпитетов для обозначения льва в арабском языке. Список удостоился отдельной статьи в арабской Википедии (*Qā'imāt asmā' al-asad fī l-lughā al-'arabiyya*). Наиболее популярные среди них известны как распространенные арабские имена: 'Abbās, Ḥaydar, 'Azzām, Ḥamza, Alyas (у мусульман России: Аббас, Гейдар, Гамза, Ильяс).

в древней арабской поэзии, что также может говорить о пережитках древнего табу, проявлявшегося в нежелании упоминать и изображать существо, встреча с которым неужгодна. Тем не менее в VI в. описания льва уже можно найти в арабской поэзии, причем самое обычное имя «царя зверей» (*asad*) не табуируется. Пример — муаллака Зухайра [Zuhayr 1988: 108–109]:

У льва сколь угодно оружия, в деле бывавшего.  
Гриваст. Не остричь его когти, когда обнажаемы.

Отважно для мести преследует он нападавшего.  
А зло затаившие быстро им опережаемы.

Этот пример не единственный. И.Ю. Крачковский упоминает обнаруженное им в древней поэзии (имя поэта он не уточняет) описание боя со львом, которое переводчик «Илиады» на арабский язык назвал «достойным гомеровского эпоса» [Крачковский 1956, II: 254]. Коль скоро в VI в. отсутствует табу на изображение льва, тот факт, что устоявшимися эпитетами награждена масса совершенно неопасных зверей, тем более не может быть следствием желания избежать названий животных. Даже если появление в арабском языке устоявшихся эпитетов для всех животных — следствие древнейших магических представлений, их обильное использование в поэзии VI в., скорее всего, объясняется тем, что мастерам той эпохи было особенно важно подчеркнуть свойства и качества зверей. Таким образом, в сознании слушателя сразу возникали зримые образы, закрепленные за наиболее явными внешними характеристиками.

Самих животных за нехваткой места в строке можно было не упоминать: слушатели и без того отлично понимали, о ком речь. За очевидностью того, кто подразумевался, названия животных, по-видимому, казались поэтам избыточными. Даже если место в строке появлялось, его заполняли чем-нибудь более смысловесущим. Так, в знаменитой «Песне пустыни» отверженный родичами Шанфара (V–VI вв.) предпочел наградить зверей двойными эпитетами, но не упоминать их. Он говорит, что его новая семья — «неутомимый хищник» (волк), «пятнистый, короткошерстый» (леопард) и «гривастая, хромая» (гиена) [Shanfarā 1996: 55]. Учитывая, сколь многим правилам подчинена древняя арабская поэзия, можно допустить и то, что манера называть животных устоявшимися эпитетами, каково бы ни было ее происхождение, со временем стала особенностью поэтического языка и мастера следовали ей, стараясь выдержать определенный стиль.

Муаллака Антары также содержит примеры описываемого явления. В переводе «страусиноного» эпизода (29–32) животное называется, но в оригинале не упомянуто столь буквально (исключение — «страусиная стая» в строке 30). В строках 29 и 32 страус обозначен как «безухий» (*aṣlam*), «лишенный ушей» (*muṣallam*) и «мелкоголовый» (*ṣa l*). Кот в строке 34, наоборот, обозначен эпитетом «крупноголовый» (*mu'awwam*). Часть комментаторов предполагают понимать это арабское слово как «страшноголовый».



В строке 85 Антара, как и Шанфара, упоминает «хромых» (*khāmi 'a*), имея в виду гиен (намек на манеру этих животных припадать на задние лапы)<sup>10</sup>. Для того чтобы понять, что в этой же строке изображены грифы, современникам поэта было достаточно эпитета «дряхлаые» — *qash 'am*, очевидно, намекающего на сгорбленность этих птиц.

### 5. Натуралистическая эстетика.

Трудно найти примеры, иллюстрирующие данное явление лучше, чем упомянутые образцы из бестиария Имруулькайса, представлявшего, описывая возлюбленную, червяков и чесоточную верблюдицу, вымазанную дегтем. Яростно, однако, и пример с мухами из бестиария Антары. Указав на аромат дыхания Аблы (лавка торговца благовоньями и крепкое вино), поэт решил обозначить его свежесть. Наглядный образец девственной свежести в понимании кочевника — весенний луг, уже напитанный всеми мыслимыми дождями, но еще не топтанный и не удобренный ни одним животным. Так при передаче образа Аблы появляются коровы и навоз (строка 20). Словно забыв о том, что он живописует возлюбленную, Антара переходит к изображению поющих на лугу мух, благодаря которым тема свежести дыхания Аблы завершается образами пьяниц в трактире и инвалида, лишённого кистей рук и жуткого в попытках развести огонь кульями (23–24).

### 6. Сочувственное отношение к животным.

Сочувствие к животным на фоне безжалостного отношения к людям сильнее всего проявляется у Антары в описании коня. При всем обилии кровавых батальных сцен древняя арабская поэзия не знает примеров столь же проникновенного описания гибели соратника-человека (а ведь в доисламскую эпоху арабы сражались в основном в отрядах родственников, защищая племенные интересы, а значит, особенно сильно переживали гибель соратников). Тем не менее поэты лишь прославляют своих соплеменников как людей, предпочитающих любой кончине смерть на поле боя, а потому не знающих страха смерти. И коль скоро смерть в бою почетна, отраженная в поэзии реакция бедуинов на гибель родственников — гнев и жажда мести, но не сочувствие. Даже женские элегии, посвященные погибшим братьям, — это не описание боли от потери, но похвала героям. Мужчины тем более не демонстрируют личных горестных эмоций при виде героической смерти. Быть может, поэтому столько сочувствия достается животным.

Убийство врагов (они изображены не без уважения) Антара живописует в деталях, словно замедляя промотку кадров, чтобы смаковать наиболее кровавые моменты (47–48, 54–63). Но столь же медленно проходят перед его глазами мгновения, в которые гибнет его верный конь. Многочисленные шрамы на теле животного (строка 50) свидетельствуют, что его хозяин проводил время в битвах, а значит, не особенно щадил скакуна. Антара дает понять, что конь обеспечивал ему успех в атаке и спасал, когда приходилось отступать

<sup>10</sup> Эта особенность гиен обращала на себя внимание и других народов. Так, среди амхарских сказок классического для мирового фольклора «причинного» типа есть сказка под условным названием «Почему гиена хромает». Амхарцы объясняли упомянутую особенность гиены историей о том, как обиженный на нее заяц предложил ей пятиться назад, зная, что за ней яма. Гиена упала в яму и сломала задние лапы [Ганкин 1979: 17].

(51). Строки 73–77 — наиболее проникновенные. Поэт детально описывает страшную гибель коня, восхищаясь тем, что животные безропотно выполняют все, что их заставляют делать. Он сочувствует коню, который, не владея речью, даже умирая на глазах хозяина, не может жаловаться и укорять. При этом Антара чувствует, что именно сказал бы ему погубленный товарищ, если бы умел говорить.

\* \* \*

Итак, описание аравийской фауны в *муаллаке* Антары — специфика поэтического языка, выдающая не только традиционные представления, связанные с животными, но и особенности художественного мышления и менталитета бедуинов VI в. Использование образов животных в произведении иллюстрирует общую для древней арабской поэзии манеру похвалиться знаниями природы, тесно ассоциировать себя с ней, сочувственно относиться к зверям и антропоморфизировать их взаимоотношения.

### Библиография

Василенко М.И. Главный герой арабского бестиария — верблюд // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 161–169.

Василенко М.И. Битвы, герои, богатство: кони в культурном пространстве Аравии // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 194–203.

Ганкин Э.Б. Амхарские народные сказки / Пер. с амхар., предисл. и примеч. Э.Б. Ганкина; отв. ред. Д.А. Ольдерроге. М.: Главная редакция восточной литературы, 1979. 333 с.

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 1–6. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 2. 720 с.

Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы. М.: Наука, 1974. 254 с.

*‘Askarī Abū Hilāl al-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh al-*. Jamharat al-amthāl. 2 vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1988. Vol. 1. 486 p. Vol. 2. 475 p.

Bailey C. Bedouin Poetry from Sinai and the Negev: Mirror of a Culture. Oxford: Oxford University Press, 1991. 355 p.

*Ibn ‘Abd Rabbih*. Al-‘Iqd al-farīd. 9 vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1983. Vol. 6. 378p.

*Ibn al-Athīr al-Jazarī*. al-Kāmil fī l-tārīkh. 11 vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987. Vol. 1. 626 p.

*Imru’u l-Qays*. Dīwān. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004. 176 p.

*Isfahānī Abū al-Faraj al-*. al-Aghānī. 25 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 2008.

*Khalīfa Ḥājī*. Kashf al-zunūn ‘an asma’ al-kutub wa-l-funūn. 2 vols. Istanbul: Maṭba‘at ma‘ārif, 1941. Vol. 1. 470 p. Vol. 2. 540 p.

Kurpershoek M.P. Oral Poetry and Narratives from Central Arabia. Vol. 1. Poetry of ad-Dindān: A Bedouin Bard in Southern Najd. Leiden: Brill, 1994. 368 p.

*Labīd Ibn Abī Rabi’a*. Dīwān. Beirut: Dār Ṣādir, 1987. 247 p.

*Maydānī Abū al-Faḍl Ibn Muḥammad al-*. Majma‘ al-amthāl. 2 vols. Cairo: Maṭba‘at al-sunna al-Muḥammadiyya, 1955. Vol. 1. 447 p. Vol. 2. 462 p.

*Shanfarā al-*. Dīwān. Beirut: Dār Ṣādir, 1996. 123 p.

- Tabrīzī al-Khaṭīb al-*. Sharḥ dīwān ‘Antara. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1996. 242 p.
- Ṭarāfa Ibn al-‘Abd*. Dīwān. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004. 75 p.
- Yāqūt Abū ‘Abd Allāh*. Mu‘jam al-buldān. 5 vols. Beirut: Dār al-gharb al-Islāmī, 1977. Vol. 1. 540 p. Vol. 3. 470 p.
- Zuhayr Ibn Abī Sulmā*. Dīwān. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1988. 143 p.

*А.Ю. Коровкина*

## ДЖИННЫ И ИХ ЗООМОРФНЫЕ ОБРАЗЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОГО ТУНИСА

Рассматривается тема *джиннов* в традиционной культуре современного Туниса. В представлении тунисцев *джинны* — неотъемлемая часть окружающего мира. Они могут быть неразрывно связаны с определенными предметами неживой природы, контактировать с людьми, подчиняя себе волю зверей, или даже сами принимать облик животного. Автор прослеживает историю трансформации политеистических анимистических идей в предписываемую исламом веру в *джиннов*, различные проявления которой, в том числе в практиках т.н. «народного ислама», широко распространены на всей территории Магриба, и ставит вопрос о значении этих представлений для традиционной культуры региона сегодня. Анализируются как произведения устного народного творчества, так и материалы полевых исследований автора, посвященные повседневной жизни тунисцев.

*Ключевые слова:* Тунис, традиционная культура, культура повседневности, тунисский фольклор, джинн.

Тема *джиннов* в традиционной культуре современного Туниса обширна и злободневна. Она прослеживается как во многих произведениях устного народного творчества, так и напрямую или косвенно затрагивает повседневную жизнь тунисцев.

В представлении магрибинцев *джинны* — неотъемлемая часть окружающего мира. Они могут быть неразрывно связаны с определенными предметами неживой природы, контактировать с людьми, подчиняя себе волю зверей, или даже сами принимать облик животного.

Древние политеистические верования берберов, объектами почитания которых выступали камни, источники, горные пещеры и вершины, с утверждением ислама в Северной Африке положили начало практикам т.н. «народного ислама». Магрибинцы стали именовать те же места обиталищами *джиннов* или обладающими *баракой* («жизненной силой»), в этом случае зачастую связывая их с именем местного *вали* («праведника»). Положительное или отрицательное воздействие получает человек, посетивший такое особое место, что, видимо, определяется конкретными языческими ритуалами, проводимыми здесь в прошлом, которые частично вошли в местный фольклор.

Интересно, однако, что негативные последствия пребывания в районе, населенном *джиннами*, могут быть нейтрализованы благодаря визиту в место, отмеченное *баракой*, или воздействию определенного предмета, которому была передана сила *бараки* этого места. Так, считается, что источники, обнаруженные *аулийа* (мн.ч. «праведниками»), имеют особые целебные свойства. Вода из них может излечить от самых разных болезней, в том числе и тех, которые наслал на больного *джинн* или злой колдун [Дьяков 2008: 220].

Ежегодное посещение гробниц наиболее почитаемых *аулийа* — *зияра* — также зачастую объясняется не только желанием обрести здоровье и благополучие, но и избавиться или же защитить себя в будущем от возможной беды, насланной *джиннами*, вера в которых в исламе обязательна.

Не только объекты неживой природы могут наделяться в народном сознании способностью оказывать благоприятное или, наоборот, вредоносное воздействие на человека. Так, Э. Вестермарк отмечает, что обладание *баракой* приписывается, например, лавру. Считается, что на его листьях начертана *шахада* — формула единобожия. Однако пример с фиговым деревом показывает, что такого рода представления могут быть амбивалентны. Инжир почитается во всем арабском мире, поскольку выращивание его плодов в большинстве стран региона представляет важную сельскохозяйственную отрасль, однако вместе с тем в Магрибе распространено представление о том, что фиговое дерево является одним из обиталищ *джиннов* [Westermarck 1933: 109].

Совмещение двух представлений, в том числе противоположных друг другу, может породить новые гетерогенные формы, как в случае с легендами *каннези* — кладоискателей. Еще Лев Африканский упоминает их в своем труде: «Эти глупые люди выходят за город и в поисках сокровищ входят в многочисленные пещеры и подземелья, так как твердо убеждены в том, что, когда у римлян было отнято владение Африкой и они бежали в Бетику в Испании, они закопали вокруг Феса много ценных и дорогих вещей, которые не могли унести с собой. Римляне их заколдовали. По этой причине эти люди нуждаются в чародеях, чтобы их найти. Нет недостатка также в людях, которые говорят, что в таком-то подземелье они видели золото или серебро, но не могли их получить, так как не знали заклинаний и не имели соответствующих благовоний» [Лев Африканский 1983: 162–163].

В тунисском фольклоре *джинны* и сокровища неразрывно связаны друг с другом. Самыми желанными представляются богатства царя *джиннов*, который даже имеет имя — Шахбудур (рис. 1), оно упоминается в сказке «Фатима и великан». [269: 2009 العربي]. Их происхождение в народной памяти также восходит к доисламской эпохе — времени расцвета Карфагена.

Вера в то, что клады можно извлечь, только зная, как обращаться с *джинном*-охранником, сохранилась до наших дней. Частота обсуждений этой темы и высокая степень убежденности в ее истинности среди североафриканцев влияют на формирование их определенного восприятия другими представителями арабского мира. У жителей Машрика, к примеру сирийцев, бытует мнение, что выходцы из Магриба, обладатели тайных знаний, приезжали в Сирию и при помощи особых магических действий извлекали из



Рис. 1. Малек Тареш — царь джиннов  
Изображение джинна из «Книги роскопков» Абу Машара XIV в. URL: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 01.11.2016). Таким представлялся царь джиннов жителям другого региона мусульманского мира. Однако этот рисунок также отображает общую веру в способность джиннов властвовать над животными и самим принимать звериный облик



недр древние клады, охраняемые джиннами<sup>1</sup>.

Синтез амбивалентных представлений, речь о которых шла ранее, порождает следующее поверье. Тунисцы утверждают, что закопан ли под камнем клад или нет, можно определить, внимательно его осмотрев. Если на камне будет особая отметина, чем-то напоминающая оливковое дерево, «печать джинна», к кладу приставлен дух-охранник<sup>2</sup>. В данном случае политеистическое наследие почитания священных камней превращает конкретный объект в жилище джиннов, что олицетворяет собой опасность и угрозу для человека, а символ оливы — самого ценного растения в Тунисе, источника *бараки* — знаменует возможную пользу и выгоду для осмелившегося с ними столкнуться. Так сочетание двух противоположных по своей сути понятий порождает новую гетерогенную форму — обозначение клада в народном сознании.

Одно из излюбленных местообитаний джиннов — бани. Своими банями Тунис славился издревле благодаря обилию полезных минеральных источников, известных еще с римских времен. «В Тунисе много бань. Они содержатся в гораздо большем порядке и гораздо более удобны, чем бани Феса, но они не столь красивы и не столь велики», — отмечал Лев Африканский в ходе своего путешествия [Лев Африканский 1983: 261]. Бани, как и другие теплые и темные места, очень привлекают джиннов, поэтому они часто селятся в них и оставляют следы своего пребывания (в качестве которых могут истолковываться самые разные явления, например осыпание штукатурки со стен). Поэтому при входе в баню надо быть особенно осторожным и всегда произносить «бисмилля»<sup>3</sup>.

К вопросу о вере в джиннов относится и то влияние, которое оказывают на умы религиозные деятели. Так, у населения популярны телепередачи, пол-

<sup>1</sup> Информант Р.С., муж., 21 год, сентябрь 2014 г., Санкт-Петербург, Россия.

<sup>2</sup> Информант Ж.М., муж., 25 лет, октябрь 2010 г., Тунис, Тунис.

<sup>3</sup> Информант С.Р., жен., 48 лет, февраль 2011 г., Тунис, Тунис.

ностью посвященные этой теме. «Я смотрела одну программу, где имам рассказывал о *джиннах*. Он говорил, что они безобидны и не хотят причинить зла человеку, но человек тоже не должен обижать их своими неосторожными действиями. Они живут точно так же, как и люди. У них есть семьи, и они живут в одном доме вместе с человеком, но как бы в другом пространстве. Поэтому когда человек находится на границе этих двух миров, он должен всегда произносить фразу “*бисмилля*”, например прежде чем зайти в комнату и зажечь свет»<sup>4</sup>.

Очень похожее описание приводится в книге Р. Янковского, посвященной феномену чернокожего населения современного Туниса *стамбели*, однако оно посвящено духам. «Духи такие же, как и люди. Они относятся к мужскому или женскому полу, имеют супругов, детей и живут семьями» [Jankowsky 2010: 84]. Однако при этом строго указывается на то, что ни в коем случае нельзя путать духов и *джиннов*. «Внутри сообщества *стамбели* принято считать, что *джинны* “работают на дьявола”, и по собственной воле вступать с ними в какого-либо рода отношения означает поддаться *ширку*, т.е. стать многобожником, предавшим Бога сотоварищей или им поклоняющимся. Но в противоположность *джиннам* духи и *аулийа стамбели* “работают на Бога”, как, к примеру (часто встречающееся сравнение), министры помогают президенту исполнять свои обязанности» [Jankowsky 2010: 84]. В связи с этим клиенты *стамбели* получают особую установку в отношении разграничения *джиннов* и духов. «Учитывая тот факт, что мусульмане часто произносят “*бисмилля*” (во имя Господа), чтобы защитить себя от *джиннов* в “пограничном” состоянии (например, когда заходят в комнату, включают свет или зажигают благовония), клиентов *стамбели* специально заранее предупреждают не прибегать к этой фразе, зажигая благовония, потому что духи могут обидеться на то, что их принимают за *джиннов*» [Jankowsky 2010: 84].

С похожим явлением столкнулся и автор в ходе следующей ситуации. Тунисская семья купила козла, чтобы откормить его и зарезать к приезду дорогого гостя. Как только отец семейства перерезал горло козла и его кровь хлынула на землю, мать стала бросать на то место, куда попала кровь, соль со словами «*бисмилля*». На вопрос, для чего это делается, было дано такое объяснение: «В том месте, куда проливается кровь, не будет ничего расти, потому что земля становится бесплодной. Поэтому туда надо кинуть соль, произнеся “*бисмилля*”, чтобы земля оставалась плодородной»<sup>5</sup>. Представляется, что такой ответ был мотивирован желанием предоставить европейцу рациональное объяснение и скрыть широко распространенное представление о соли как о мощном обереге против *джиннов*. (У берберов *джиннов* часто именуют «те, кто прячутся за солью» [Becker 2006: 35].)

В народном восприятии современных тунисцев *джинны* представляют потенциальную опасность для человека. Хотя ислам предостерегает мусульман против *джиннов-язычников*, всегда готовых навредить человеку, в ходе повседневных разговоров упоминание любого *джинна*, как правило, подраз-

<sup>4</sup> Информант С.Р., жен., 48 лет, февраль 2011 г., Тунис, Тунис.

<sup>5</sup> Наблюдение автора в ходе поездки в г. Тунис, Тунис, в октябре 2010 г.



Рис. 2. Изображение чернокожего тунисца



Рис. 3. Амулет *факира*.

По словам хозяина, сделан из слоновой кости. Был привезен из Тропической Африки. По убеждению хозяина, крайне эффективен в магических практиках, дает силу своему обладателю

умеает негативные последствия от встречи с ним. Поэтому охранительные практики в этой связи неизменно актуальны. Особое место в этой сфере занимают ритуалы чернокожего населения Туниса. «Многие тунисцы приписывают чернокожим африканцам таинственную и могущественную способность управлять миром духов и защищать от бед. В 1914 г. А.Дж.Н. Триммер писал о том, что «в определенных случаях присутствие молодой негритянки было необходимым для проведения обряда даже колдуном-арабом». Раньше служанки-негритянки, которых называли *дада*, традиционно заботились о детях господ, присутствовали во время обряда обрезания, дабы придать мальчикам смелости, и даже кормили грудью новорожденных арабов-тунисцев мужского пола, чтобы они выросли, как говорил Баба Мажид, «сильными и храбрыми». Для привлечения удачи желательно было присутствие чернокожих женщин во время проведения свадебных церемоний и при деторождении. Когда это не представлялось возможным, достаточно было просто картины с изображением негритянки или женщины, хотя бы похожей на жительницу Тропической Африки» [Jankowsky 2010: 18]. Как утверждает Ю.Н. Завадовский, «в начале XX века в Тунисе темный оттенок кожи негров также считался вполне надежным амулетом, отпугивающим джиннов [духов] в народной магии магрибинцев. Считается, что присутствие негра на семейной встрече сулит делу успех, а в тунисском Сахеле есть обычай приглашать негра на свадебную церемонию, чтобы “заставить сглаз улететь” (*iteyyer el-'in*), как образно выражаются арабы. Тунисцы верят: сила чернокожих людей противостоять джиннам настолько велика, что достаточно повесить изображение негра, выполненное из картона, дерева, бронзы или камня, на видное место, на стене например, чтобы достичь того же эффекта» [Zawadowski 1942: 151] (рис. 2).

Также общеупотребительным оберегом от сглаза и враждебных сверхъестественных сил в Тунисе, как и в других арабских странах, считается *кохль*, используемый не только женщинами, но и мужчинами. К примеру, берберы

наносит его на глаза жениху, чтобы защитить его от *джиннов* и дурного глаза во время свадебных торжеств [Becker 2006: 130]. Такое же объяснение, помимо косметического эффекта, дал современный тунисский *факир*, наносивший каждый раз перед выступлением *кохль*<sup>6</sup> (рис. 3).

В тунисском фольклоре много примеров перевоплощения *джиннов* в различных животных. В сказке «Умная женщина и змея» [33–35: 2009 العربي] на *джинна* наложено заклятье пророком Сулейманом (которому, по представлению мусульман, была Аллахом дарована власть над всеми *джиннами*) оставаться в теле змеи, пока какая-нибудь женщина не освободит его, заставив его выполнять ее приказы целую ночь. В сказке «Крестьянин и черная собака» [223–224: 2009 العربي] сын царя *джиннов* принимает облик огромной черной собаки, которая нападает на сад крестьянина. В ней же находит отражение вера в силу охранительной формулировки «*бисмилля*», фактически выполняющей в «народной» культуре функцию заклинания, спасая главного героя от мести царя *джиннов* за убийство его сына. Выступая в привычной роли злодея, *джинн* может обернуться любым зверем с целью заманить главного героя в западню, например превратиться в газель, как в сказке «Али Бен Султан» [107–109: 2009 العربي]. В редких изображениях *джиннов*, которые можно встретить в некоторых арабских источниках, почти всегда присутствуют зооморфные элементы, как, например, на представленных ниже рисунках (рис. 4–7).

Реже *джинн* выступает в роли волшебного помощника главного героя, попадая под его власть благодаря магическому артефакту, например кольцу, как в сказке «Знаменитый купец» [271–273: 2009 العربي], или в благодарность за оказанную услугу, как в сказке «Женщина и духи» [105: 2009 العربي]. И самый редкий случай — встреча доброго *джинна*. Такой пример дает сказка «Семь девушек в кастрюле» [265–267: 2009 العربي]. Здесь также происходит и обратное превращение из животного, маленькой собачки, в доброго *джинна*-защитника.

Представления о *джиннах* в «народной» культуре современного Туниса соответствуют их роли в волшебном сказочном фольклоре. В большинстве случаев упоминание *джиннов* несет в себе предостережение, второе место отводится историям, свидетельствующим об их существовании, и в виде исключения может быть услышан рассказ о помощи *джинна* человеку.

Вера в *джиннов* — один из существенных аспектов традиционной культуры Туниса, который служит соединяющим звеном между политеистическим прошлым региона и религиозными практиками его современных жителей. Природа этой веры неоднородна, что объясняется многообразием и амбивалентностью народных суждений, а также отдаленностью идеальных норм от их воплощения в условиях повседневности. Однако, несмотря на это, представления о *джиннах* продолжают сочетать гетерогенность с гармоничностью.

<sup>6</sup> Информант Ж.М., муж., 24 года, июль 2009 г., Монастир, Тунис.





Рис. 4. Кудзакар — рогатый джинн.

Изображение джинна из «Книги чудес» XIV–XV вв. аль-Исфахани и османской рукописи XVI в. Эмира Хасана аль-Сауди. URL: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 25.10.2016)



Рис. 5. Кабус — джинн, приносящий кошмары.

Изображение джинна из «Книги чудес» XIV–XV вв. аль-Исфахани и османской рукописи XVI в. Эмира Хасана аль-Сауди. URL: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 25.10.2016)



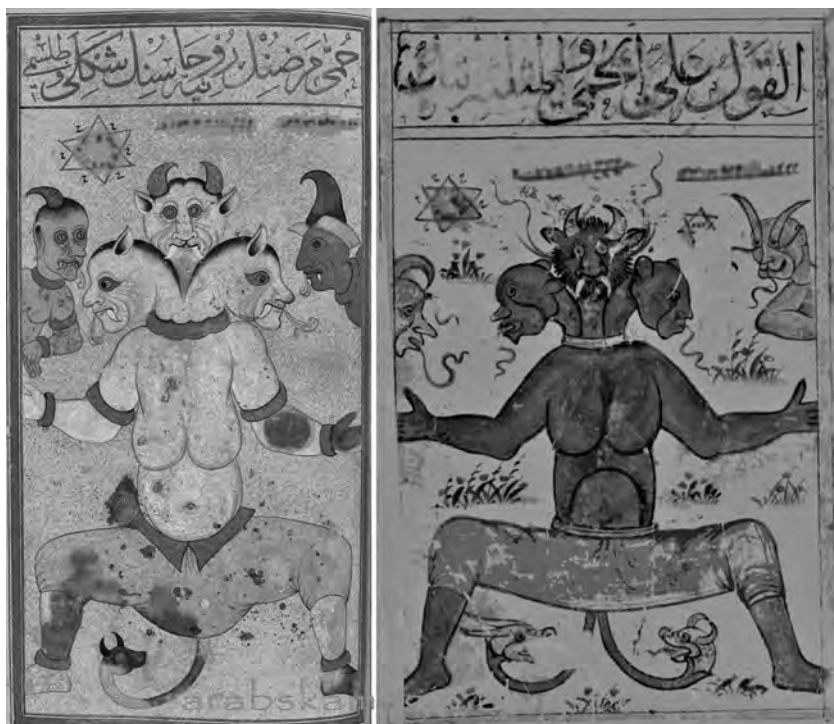


Рис. 6. Хума — джинн, приносящий болезни. Изображение джинна из «Книги чудес» XIV–XV вв. аль-Исфахани и османской рукописи XVI в. Эмира Хасана аль-Сауди. URL: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 22.09.2016)



Рис. 7. Табия — джинн, уносящий детей. Изображение джинна из «Книги чудес» XIV–XV вв. аль-Исфахани. URL: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 22.09.2016)

### Библиография

Арабская магия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post\\_7685.html](http://arabskamagia.blogspot.ru/2013/05/blog-post_7685.html) (дата обращения: 22.09.2016).

Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (средние века, новое время). СПб.: Издательство СПбГУ, 2008. 344 с.

Лев Африканский. Африка — третья часть света / Пер. с итал. В.В. Матвеева. Л.: Наука, 1983. 512 с.

العرابي ع. خرافات تونسية. تونس. دار سحر للنشر 2009. 277 ص.

Becker C. Amazigh arts in Morocco: women shaping Berber identity. Austin: University of Texas Press, 2006. 225 p.

Jankowsky R.C. Stambeli: music, trance, and alterity in Tunisia. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. 256 p.

Westermarck E. Pagan Survivals in the Muhammedan Civilization. L.: Macmilan and Co., 1933. 190 p.

Zawadowski G. Le rôle des Nègres parmi la population tunisienne // En Terre d'Islam. 1942. No. 19. P. 146–152.

*М.Ф. Альбедиль*

## **ОБРАЗЫ БОЖЕСТВЕННОЙ ОБЕЗЬЯНЫ В ИНДУИЗМЕ**

Статья посвящена образам божественной обезьяны, отраженным в индуизме, главной религии Индии и Непала. Самый популярный среди них — Хануман. Портрет этого героя особенно выразительно запечатлен в эпосе «Рамаяна», где подчеркивается его преданность Раме. Для своих почитателей Хануман является идеальным воплощением «шакти и бхакти», силы и преданности. Культ божественной обезьяны иллюстрирует взаимопроникновение индуизма и местных верований в религиозной практике.

*Ключевые слова:* индуизм, божественные обезьяны, Хануман, бхакти, шакти.

В Индии, где водятся разные виды обезьян, эта природная особенность не могла не получить отражение в индуизме, главной религии страны. В ней сложился образ божественной обезьяны, который воплотился в нескольких персонажах. Наиболее известным и ярким из них является обезьяний царь Хануман, чрезвычайно популярное божество в современном индуизме, одно из немногих, кого почти в равной мере почитают шиваиты, вишнуиты и шактисты [Pattanaik 2004: 10]. Из Индии его культ, как и вообще культ обезьян, распространился практически на всю Юго-Восточную Азию и достиг Китая, где он широко известен как литературный персонаж под именем Сунь Укун. Образ этого замечательного трикстера запечатлен в романе китайского писателя и поэта У Чэн-эня (1500–1582) «Путешествие на Запад» [У Чэн-энь: 2008].

В народном индуизме за последнее столетие Хануман любим и популярен настолько, что имеются довольно веские основания уже не относить его к числу малых божеств, противопоставляемых божествам-лидерам, как было принято до сих пор, а пересмотреть и повысить его статус [Lutgendorf 2007: 10]. Изображения-мурти этой божественной обезьяны встречаются повсеместно, как и храмы и часовни, посвященные ему. Хотя Хануман теснее всего связан с Рамой, его скульптурные и живописные портреты имеются также и в шиваитских храмах, и в святилищах некоторых местных богинь. Но, конечно, чаще всего они присутствуют в храмах, посвященных Вишну и Раме как

одному из его воплощений. В разных регионах Индии для почитания Ханумана построено едва ли не больше храмов, чем в честь его героического хозяина Рамы. Божественную обезьяну принято почитать в этих храмах по вторникам и субботам или хотя бы поститься в эти дни [Ibid.: 11]. Помимо храмов встречаются и скромные святилища, в которых Хануману часто поклоняются в его неканонических образах, например в виде камня или земляного холмика.

Изображения Ханумана, известные по меньшей мере с периода средневековья, разнообразны. Это могут быть как небольшие рисунки над входной дверью, открытки, календари или скромные олеографии на домашнем алтаре, так и большие уличные постеры или огромные статуи в храме или на городских улицах [Lutgendorf 2002: 75–80]. Некоторые из них поражают своими размерами, как, например, статуя в Дели высотой 33 метра, или 108 футов: 108 — число священное для индусов (рис. 1). Статуи Ханумана есть и за пределами Индии, одна из самых высоких находится в островном государстве Тринидад и Тобаго на Карибском море, часть населения которого составляют индусы. Наконец, нельзя не отметить, что «портреты» Ханумана встречаются на монетах целого ряда средневековых правящих династий, а основатели империи Виджаянагар Харихара I (1336–1356) и Буккха I (1356–1377) помещали изображение Ханумана на своем царском штандарте [Lutgendorf 1994: 233–234], видимо, следуя примеру эпического героя Арджуны, на знамени которого был изображен Хануман.

И в скульптуре, и в живописи иконография образов божественной обезьяны однообразна и довольно проста: у Ханумана голова обезьяны, мускулистое человеческое тело, две руки, поднятый хвост, обычно петлей закрученный над головой (рис. 2). Но он может являться и в других обликах, которые способен легко менять по своему усмотрению. Чаще всего он показан как преданный *бхакт* со сложенными в молитвенном жесте руками, стоящий или коленопреклоненный перед Рамой или находящийся вместе с Рамой и Ситой, он держит дубинку в одной руке и гору в другой, иногда он разрывает руками свое сердце, в котором «поселились» Рама и Сита (рис. 3). Изображают Ханумана и в состоянии полета по небу. Иногда он показан как музыкант с виной в руках [Dewan 2004: 153]. Во всех случаях он холостяк, у него нет супруги или подруги, его почитают как строгого и последовательного брахмачарью, воздерживающего от всех чувственных удовольствий. Индусы верят, что изображения Ханумана способны магически защитить от



Рис. 1. Статуя Ханумана в Дели



Рис. 2. Изображение Ханумана с традиционными атрибутами



Рис. 3. Хануман с Рамой и Ситой

злонамеренных сил и разнообразных бед и напастей и потому фигурки Ханумана используют как талисманы даже не индусы [Krishna 2010: 179–180].

Все изображения Ханумана условно разделяют на два основных типа: первый из них тяготеет к воплощению преданности и служит символом любви-бхакти, а второй являет героические формы и связывается с огромной силой-шакти. Он считается идеальным воплощением «шакти и бхакти», силы и преданности. При этом под силой-шакти подразумевается жизненная сила природы и богов, контролирующих ее, а под преданностью-бхакти — эмоциональный накал всепоглощающей любви и беззаветной преданности возлюбленному божеству. Хануман гармонично соединяет их в себе [Lutgendorf 1994: 240–241].

Облик божественной обезьяны невозможно не узнать или спутать с кем-нибудь другим, но некоторые детали его изображения варьируются, отражая тот или иной символический или функциональный аспект божества. Хануман выделяется среди других индуистских божеств не только повсеместно растущей популярностью, но и благодаря своей териантропоморфной иконографии и, может быть, благодаря тому, что он принадлежит всей Индии, а не доминирует в каком-то одном регионе.

Многие индусы считают Ханумана своим *иштадеватой*, т.е. личным божеством, которого в отличие от местных и семейно-родовых богов, определенных по рождению, выбирают сами. К нему обращают свои молитвы женщины, мечтающие о детях, студенты, идущие сдавать экзамены, спортсмены, готовящиеся к соревнованиям, больные, страдающие физическими или психическими расстройствами, и т.д. Его считают физически бессмертным и связывают с магическими травами и целительством. Многие индусы начинают свой трудовой день с чтения молитвы «Хануман чалиса», «Сорокастишия



Хануману», написанного Тулси Дасом [Lutgendorf 2007: 10–12]. Божественная обезьяна — герой сказок, народных песен, телепрограмм, мультфильмов и т.д. Не будет преувеличением сказать, что Хануман в современной Индии стал не менее популярным божеством, чем другое зооморфное божество, слоновоголовый Ганеша [Глушкова 1999: 283–290].

Чем же обусловлена растущая популярность Ханумана в индуизме, особенно народном? Едва ли на этот вопрос можно ответить однозначно. При повсеместной и универсальной популярности обезьяньего божества в разных местностях и в разных слоях общества его культ выглядит по-разному и отличается нюансами в мифолого-теологической интерпретации и иконографии его образа. Вряд ли вообще можно учесть все его региональные и социальные вариации. Если говорить в общих чертах, то привлекательность Ханумана не в последнюю очередь объясняется его доступностью и простотой почитания, которая не требует сложных ритуалов с участием жреца. Ханумана повсеместно почитают прежде всего как воплощение энергии, огромной физической силы, выносливости, верности, преданности, жертвенности.

Хануман известен под разными именами, которые связаны с его функциями или отражают особенности его териантропоморфного облика. В индуистской мифологии он считается сыном бога ветра Ваю и обезьяны Анджаны, поэтому одно из первых имен Ханумана — *Анджанея*, а другое — *Марути*, сын ветра. Как сына ветра его почитают также под именами *Паван-кумар* и *Ваю-пупа* [Lutgendorf 1994: 211]. Как и другим сыновьям ветра, ему свойственны быстрота, порывистость, ловкость, расторопность, живость. Он может летать по воздуху, менять форму и размеры, вырывать из земли холмы и горы и т.п. По легенде, Хануман вскоре после рождения схватил солнце, приняв его за нечто съедобное, и захотел проглотить его. Защищая солнце, Индра метнул в Ханумана свою ваджру и поразил его в челюсть. Так Хануман получил свое имя, которое обозначает «Имеющий (разбитую) челюсть».

В одно из имен божества превратился постоянный эпитет Ханумана — *Mahāvīra*, «Великий герой». Во многих хиндиязычных областях Индии царю обезьян поклоняются именно под этим именем [Ludvik 1994: 4]. Видимо, это произошло не без влияния авторитетной и любимой в народе поэмы на хинди «Рамачаритаманаса» («Море подвигов Рамы»), написанной Тулси Дасом в XVI в. [Тулси Дас 1948]. Махавиру посвящены многочисленные храмы, самый известный среди них — Махавир мандир в Патане. Его почитают и в храмах, посвященных Раме.

В МАЭ РАН хранится коллекция 2993, в которой в числе других популярных индийских аскетов представлены фигурки махабири, почитателей Ханумана в образе Махавиры — это экспонаты № 24 и 25. Насколько можно судить по этим экспонатам, почитатели Махавиры старались уподобиться Хануману даже внешне. Их одежда по покрою напоминает одеяние Ханумана в представлениях народного театра, а резко загнутые концы шапки призваны, скорее всего, изображать обезьяньи уши [Альбедиль, Васильков 2015: 36]. Аскеты махабири и сейчас встречаются в Индии и Непале (рис. 4).

Но больше всего Хануман славится как эпический персонаж. Он один из героев «Рамаяны», царь обезьян, мудрый советник предводителя племени



Рис. 4. Аскет махабири

ванаров Сугривы и преданный почитатель Рамы. Он воплощает в себе индуистский идеал верного слуги, наделенного храбростью и несокрушимостью. Как неизменный соратник Рамы он помогает ему вернуть похищенную демоном Раваной супругу героя Ситу. В ее поисках он одним прыжком перелетает на Ланку, по дороге убивает чудовищ Сурасу и Симхику и вступает в сражение с полчищами ракшасов. На его счету много воинских подвигов: он убил сына Раваны Акшу, спас от гибели Раму и Лакшману и т.п. После победы над ракшасами Рама наградила Ханумана даром вечной молодости. Во всей стране широко известны находчивость и мудрость Ханумана, а его чудесные подвиги давно стали излюбленными темами индийской культуры [Невелева 1996: 436].

Хануман встречается и в «Махабхарате», хотя там его роль не столь значительна, как в «Рамаяне». Согласно его небесной родословной, Хануман приходится братом одному из героев эпоса, Бхимасене, который также является сыном бога ветра Ваю и царицы Кунти. Во время пребывания пандавов в изгнании Бхима встречается с Хануманом в лесу, но не может даже поднять его хвост, которым тот преградил ему дорогу.

Стоит отметить, что в разных районах Индии образ эпического Ханумана иногда сливается с местными фольклорными традициями и меняется под их влиянием. В некоторых случаях божественная обезьяна предстает озорным, а порой даже вредным и глупым животным, обнаруживая свою ис-

тинную обезьянью природу и снижая свой высокий сакральный статус. Так, в одной из локальных версий Хануман во время пожара на Шри Ланке вдруг увидел, что у него загорелся хвост, и он не может потушить пламя. Сита советует ему взять хвост в рот, и Хануман именно так и поступает, но при этом его лицо обуглилось и почернело, а его спутники посмеялись над ним. Желая его утешить, Сита заявила, что отныне у всех обезьян будут черные лица [Lutgendorf 1994: 228–229].

Для почитателей Ханумана как идеального бхакта и помощника Рамы в индийском календаре выделяется несколько праздников. Среди них *Хануман-джаянти*, т.е. день рождения самого Ханумана, который празднуют во многих районах Северной Индии, хотя и неповсеместно, в 15-й день светлой половины *чайтра*. В некоторых штатах этот праздник отмечают в другое время. В этот день совершают храмовые службы, в храмах и домах читают выдержки из «Рамаяны», связанные с Хануманом, а также отрывки из произведения «Хануман чалиса», «Сорокастишия Хануману». Ханумана почитают и в другие праздники: *Рам-навами* «девятый день Рамы», т.е. девятый день светлой половины весеннего месяца *чайтра* (март — апрель), почитаемый как день рождения Рамы и *Дивали*, празднуемый несколько дней в середине месяца *карттিকা* (октябрь — ноябрь). Во многих районах Индии этот день считают днем возвращения победоносной армии Рамы из похода на Ланку [Котин, Успенская 2005: 30–36, 58–59].

Входя в вишнуитский круг божеств, Хануман в то же время иногда воспринимается как последователь или даже одно из воплощений Шивы или Рудры [Amatya 1998: 26–27]. Это особенно явно прослеживается по пураническим текстам, которые содержат, как известно, много взаимоисключающих пассажей и вариаций на одну и ту же тему [Rocher 1992: 72]. Образ Ханумана задействован и в разных йогических школах. Он, например, занимает совершенно особое место в традиции натха-йогов, где его почитают как пример победы духовного начала над животным. В Сахаджа-йоге он воспринимается как символ динамизма и силы. Ханумана почитают последователи известного маратхского святого Рам Даса (1608–1681), который был предан не только Раме, но и Хануману, считал себя его воплощением и построил в его честь одиннадцать храмов [Lutgendorf 1994: 238].

Словом, образ Ханумана занимает весьма заметное место не только в индуистском пантеоне, но и в разных сферах религиозной жизни Индии [Lal 1995]. Между тем с его образом и культом связано еще немало нерешенных вопросов и проблем. Одна из них касается истоков культа Ханумана и путей его формирования в индуизме. Трудно сказать достоверно, с какого времени Хануман занял прочные позиции в индуистском пантеоне. Так же трудно, если вообще возможно, определить пути формирования и наиболее вероятные компоненты, мифологические, ритуальные, культовые, участвовавшие в формировании этой фигуры паназиатского масштаба. Очевидно, составляющих в этом сложном сплаве можно обнаружить немало, как общеиндийских, так и привнесенных, местных.

Насколько можно судить, Хануман отсутствует в списке ведийских богов и в ведийской ритуальной практике жертвоприношений, и обычно это

служит аргументом в пользу того, что он, вероятно, не был ведийским божеством, а принадлежал к аборигенным культам. Иногда его отдаленным генетическим предшественником считают ведийского Вришакапи, «обезьянуса», внебрачного сына Индры, но это вряд ли возможно [Shah1968: 65]. Однако отсутствие Ханумана в ведийском пантеоне отнюдь не означает, что он не был известен в то время и не почитался как местное древнее божество, не попавшее в жреческую традицию и не получившее отражения в письменных памятниках.

Скорее всего, истоки его образа уходят в глубокую древность, потому что опыты териантропоморфизации, комбинирования человеческих и животных черт в одном персонаже были известны на территории Индостана еще со времен протоиндийской цивилизации. Кстати, обезьяна встречается уже на протоиндийских изображениях, например в сцене с туром. Обезьянка вполне натуралистического вида, с хвостом, поднятым вверх до плеч, стоит под головой тура и правой рукой касается его шеи [Кнорозов 1972: 187]. Разумеется, никаких обнадеживающих выводов на таком скудном материале сделать невозможно. Вероятнее всего, истоки Ханумана можно обнаружить в каком-нибудь племенном тотемическом животном, которое почитали как вневедийское и внебрахманическое божество в народной религии. Так, некоторые ученые сближают Ханумана с классом якш [Lutgendorf 1994: 221].

Однако, совершенно бесспорно, в эпический период Хануман уже занял весьма заметное место в пантеоне и укрепился на общеиндийском пространстве, хотя с ним связано всего лишь ограниченное количество эпизодов, которые повторяются снова и снова, отражая региональные и кастовые отличия в многослойных установлениях индуизма. Религиозный статус Ханумана еще более укрепился и развился в пуранический период, а примерно с IX в. началось его неуклонное возвышение и распространение его культа, что не могло не отразиться в текстовых и изобразительных источниках, подтверждающих заметно возросшую теологическую и ритуальную роль обезьяньего компаньона Рамы [Lutgendorf 1994: 234].

С эпосом связан один из самых интригующих образов Ханумана — Панчамукхи Хануман, «Пятиликий Хануман» (рис. 5). Его появление объясняется следующим образом. Когда во время войны Махиравана, владыка подземного мира, паталы, взял в плен Раму и его брата Лакшману и заточил их в своем дворце, Хануман отправился их освобождать. Для того чтобы уничтожить Махиравану, потребовалось разом задуть пять светильников. Тогда Хануман обрел пять ликов, он стал Панчамукхи Хануман: к своему собственному он добавил лики Варахи, Нарасимхи, Гаруды и Хаягривы (в некоторых вариантах — Калки), все они обращены в разные стороны света. Так он смог задуть лампы, убить Махиравану и освободить Раму и Лакшману. По мнению чешского ученого К. Звелебила, исследовавшего тамильскую версию сказания о Махираване, Хануман здесь служит идеальным выражением доблести и других высоких качеств средневековых южноиндийских воинов, которые защищали страну от мусульманских завоевателей [Zvelebil 1987: 175].

Изображения Панчамукхи Ханумана известны с XV в. и, по всей вероятности, свидетельствуют о возросшем значении божественной обезьяны

как воинственного защитника и тантрического наставника [Lutgendorf 1994: 233]. Эти изображения имеются в разных вариантах. Иногда он изображается стоящим на демоницах Симхике и Сураше, его победа над ними описана в Рамаяне. У него бывает разное количество рук, но чаще всего их десять. Обычно эта ипостась Ханумана больше тяготеет к тантрийскому индуизму [Nagar 1995: 215]. Этот образ божественной обезьяны также порождает вопросы. В частности, совершенно непонятно, какой реальный этнографический субстрат скрывается за композитным образом пятиликого Ханумана. Неясно также, почему в нем столь затейливо соединились две аватары Вишну — вепрь Вараха и человеколев Нарасимха — с ездовым средством Вишну, птицей Гарудой, и Хаягривой, который считается не только воплощением Вишну, но и почитается как буддийский защитник учения дхармапала. Почему выбраны именно эти пять ликов, а не другие из весьма обширного вишнуитского набора? Что их объединяет, кроме принадлежности к вишнуистскому кругу? По всей вероятности, дело тут в традиционной для индуистского искусства тенденции к умножению голов и иных частей тела (рук, ног и т.п.) божества. Число пять здесь тоже не случайно: еще со времен ведийской ритуалистики оно служило для выражения полноты и совершенства [Lutgendorf 2007: 385]. Предварительно можно предположить, что в основу этого образа легло какое-то местное обезьянье божество, которое определенным образом видоизменялось по мере втягивания его в лоно индуизма, точнее вишнуизма.

Дополнительный свет на образ Ханумана и на его культ может пролить материал непальского индуизма. В Непале высоко чтут божественную обезьяну, ее изображения можно часто встретить не только в храмах, но и на улицах городов и селений. Здесь она также считается символом неисчерпаемой божественной силы и беззаветно преданного служения божеству [Dhurba 2003: 59–60]. Хануман тем более близок непальцам, что, по преданию, героиня «Рамаяны» Сита родилась на непальской земле, там, где сейчас находится город Джанакпур, считавшийся столицей царя Джанаки, отца Ситы. Многие непальцы, стараясь оградить свой дом от несчастий, помещают при входе изображение Ханумана, а по вечерам, после захода солнца, возносят ему молитву. Считается, что днем его беспокоить нельзя: у него и без того



Рис. 5. Пятиликий Хануман.  
Национальный музей Катманду



много дел. Непальцы верят, что Хануман обязательно выполнит все их желания [Шрестха 1993: 34] (рис. 6).

По одной из местных легенд, обезьяны стоят у истоков рода людского. В непальском языке слова «обезьяна» и «человек» — однокоренные. Люди будто бы произошли от обезьян после того, как бог-творец Пхабачангреси помирил богиню леса Досим Дольма с обезьяной, которая ее дразнила, а потом поженил их. В непальском фольклоре обезьяны часто изображаются хитроумными существами, причем порой они имеют родственные связи с героями сказаний. Любопытно, что русская сказка «Царевна-лягушка» в непальском варианте оказывается «Царевной-обезьяной». Особое отношение к Хануману, как и вообще к обезьянам, поддерживается также верой в то, что высоко в горах живут йети, снежные люди, которых непальцы считают лесными знахарями [Шрестха 1993: 35]. Наконец, имя Ханумана запечатлено даже в местной топонимике. Так, река, на которой стоит Бхактапур, древний неварский город, называется Хануманте.



Рис. 6. Статуэтка пятиликого Ханумана

Примечательно, что Хануман в Непале оказался причастен к верховной королевской власти. У входа в старинный дворец непальского короля в центре Катманду, столицы Непала, стоит каменное изваяние Ханумана под зонтиком. Эта статуя датируется 1672 г. Разглядеть ее невозможно, потому что почитатели Ханумана, совершая жертвоприношения, столетиями покрывали ее оранжевой пастой, так что накопилось немало ее слоев. Считается, что Пратап Малла, правивший с 1641 по 1674 г., велел поставить здесь эту статую для того, чтобы Хануман защищал Катманду от злонамеренных сил и помогал непальской армии одерживать победу в каждом сражении [Amatya 1998: 33]. Интересно, что имя Ханумана запечатлено и в названии дворца — Хануман-дхока [Doig 1999: 20–21]. Точнее, это не дворец, а целый комплекс строений. Большая часть их была возведена при короле Пратапе Малла. Неварская династия Маллов, к которой принадлежал король Пратап, правила с 1200 по 1768 г. Время их правления называют золотой эрой в истории Непала. Тогда активно развивались искусство, градостроительство, культура. Короли этой династии считали себя воплощениями Вишну, точнее потомками Рамы, поэтому появление изображения Ханумана в королевском дворце вполне закономерно [Hutt 1994: 77] (рис. 7).



Рис. 7. Статуя Ханумана перед дворцом Хануман-дхока в Катманду

Здесь же, на королевской площади, находится храм, посвященный Панчамукхи Хануману, также возведенный при Пратапе Малле, в 1655 г. Вход в него неиндусам запрещен. Судя по описаниям, там каждый день совершаются тайные ритуалы почитания Ханумана, на которых могут присутствовать только жрецы культа [Amatya 1998: 34].

Статуя Ханумана стоит и у входа в королевский дворец в Бхактапуре. Кстати, там же при Маллах в 1644–1673 гг. был построен Хануман Гат, где находится много изображений Ханумана. По преданию, именно здесь он отдыхал на пути в Гималаи.

В Непале обнаруживается редкий и малоизвестный лик Ханумана, Хану-Бхайрава. Статуэтки с его изображением хранятся в музее в Патане, втором после Катманду городе Непала. В них черты вишнуистского обезьяньего бога с пятью головами и десятью руками сочетаются с признаками Бхайравы, тантрического аспекта Шивы. Этот сугубо местный вишнуитско-шиваитский образ, уже отнюдь не благостное божество, а грозное и устрашающее, известен с XVII или XVIII в. [Slusser 2013: 120–123]. Если верить эпиграфическим свидетельствам, Хану-Бхайрава был родовым божеством династии Маллов, их божественным покровителем. Хануман изображался на флаге этой королевской династии, его имя встречалось в королевских титулах и т.д. [Mishra 2014]. Поскольку правящая династия выделила Ханумана, то это не могло не сказаться на его высоком статусе в религиозной сфере (рис. 8).

Святость и высокие добродетели Ханумана так глубоко проникли в повседневную жизнь Индии и Непала, что благодаря ему все обезьяны в этих странах пользуются священной неприкосновенностью. Несмотря на то что эти звери обворовывают людей, совершают набеги на продуктовые лавки и даже на жилища, их никогда не убивают, а просто прогоняют. Индийцы и не-



Рис. 8. Статуэтка Хану-бхайравы в музее Патана

пальцы, особенно паломники, стараются подкармливать их, чтобы тем самым увеличить свои религиозные заслуги. Обезьян, умерших около человеческих жилищ, стараются похоронить со всеми приличествующими почестями, причем в сидячей позе, как это делают с саньясинами [Krishna 2014: 173–174].

Хануман — не единственная божественная обезьяна в индуизме. Другой, менее популярный образ — обезьяний царь Сугрива, «Имеющий красивую шею» — также является эпическим героем. Матерью Сугривы считается обезьяна Рукшараджа, которую Брахма создал, чтобы она уничтожала ракшасов. Прыгнув в воду, она превратилась в женщину и родила Сугриву от Сурьи, бога солнца, и потому он известен также под именем Равинандана, «Потомок солнца». Предводитель племени «лесных людей» ванаров, в эпосе он описывается как верный соратник Рамы в его борьбе с Раваной. Брата Сугривы Вали (Валин) Рукшараджа родила от бога-громовержца Индры. Братья были соперниками, но в их борьбе с помощью Рамы победил Сугрива [Древняя Индия 1995: 157–172].

Он похоронил брата и стал опекать его сына, могучего Ангаду — еще один обезьяний образ. Отважный Ангада, обладавший неодолимой мощью, прославился своей победой над могучим и свирепым ракшасом Ваджрадамштрой, приспешником Раваны. Равана приказал Ваджрадамштре убить Раму и Лакшману и истребить обезьянью рать, и тот выступил против братьев со своим войском. Он сеял смерть на своем пути и вселял страх в сердца обезьян. Но храбрый Ангада схватил ствол дерева ашвакарна, учинил великое побоище в рядах ракшасов, так что поле покрылось горами их трупов.

В страшном и кровавом поединке Ангада в конце концов отрубил Ваджрадамштре голову [Древняя Индия 1995: 258–261]. Он совершил немало и других славных подвигов.

Образ искусного зодчего воплотился в обезьяне по имени Нала, также действующем лице «Рамаяны». Сын Вишвакармана, божественного мастера и зодчего, он с помощью других обезьян построил мост через океан, по которому войско Рамы переправилось на Шри Ланку.

Таковы наиболее известные образы божественной и полубожественной обезьяны в индуизме. Можно предположить, что исходно они были древними аборигенными божествами, которые оказались втянутыми в лоно индуизма и переосмыслены в соответствии с базовыми установками этой религии. Культ Ханумана и других божественных обезьян иллюстрирует взаимопроникновение индуизма и местных верований в религиозной практике. Вследствие этого в формировании этих образов переплелись самые различные традиции, первоначально вневедийские и внебрахманические, границы между которыми порой невозможно обнаружить. Подпитываясь из разных традиций, Хануман шаг за шагом превратился в одного из ведущих индуистских богов.

Хотелось бы специально подчеркнуть, что в отличие от западного мира, где обезьяна почти всегда выступает в качестве отрицательного персонажа басен и воспринимается как уродливая пародия на человека, олицетворяя многие его низкие качества, в Индии, как и вообще на Востоке, обезьяна, напротив, символизирует благородные качества и почитается как воплощение глубокой верности и беззаветной преданности и может послужить людям достойной моделью для подражания.

### Библиография

Альбедиль М.Ф., Васильков Я.В. Виды индийских аскетов (по материалам лекции 2993 в собрании МАЭ) // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 11–50.

Глушкова И.П. Общеиндийский бог Ганеша // Дерево индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 283–312.

Древняя Индия: Три великих сказания / Лит. излож. и предисл. Э.Н. Темкина и В.Г. Эрмана. Т. I. Сказание о Раме. СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. 352 с.

Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto Indica: 1972. М: Наука, 1972. С. 178–246.

Котин И.Ю., Успенская Е.Н. Календарные обряды и обычаи хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности / Отв. ред. И.Ю. Котин, С.А. Маретина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10–75.

Невелева С.Л. Хануман // Индуизм. Буддизм. Джайнизм. Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. 436 с.

У Чэн-энь. Путешествие на запад: В 4 т. М.: Эннеагон пресс, 2008.

Тулси Дас. Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы / Пер. с инд. (хинди), коммент. и вступит. ст. А.П. Баранникова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 969 с.

*Шрестха К.П.* Культ животных в Непале: Жизнь народа и древние легенды. М.: ГОСНИТИ, 1993. 52 с.

*Amatya G.M.* Religious life in Nepal (part two). Katmandu: Amatya Publishers, 1998. 286 p.

*Dewan P.* The book of Hanuman. New Delhi: Penguin Books, 2004. 166 p.

*Dhurba K.D.* Popular Deities, Emblems & Images of Nepal. Delhi Nirala Publications, 2003. 176 p.

*Doig D.* In the Kindom of the Gods. An artist's impressions of the emerald valley. New Delhi: HarperCollins Publishers, 1999. 246 p.

*Hutt M.* Nepal: A Guide to the Art and Architecture of the Katmandu Valley. Gartmore: Kiscadale Publication, 1994. 240 p.

*Pattanaik D.* Hanuman: An Introduction. Mumbai: Vakils, Feffer and Simons, 2001. 134 p.

*Krishna N.* Sacred Animals of India. New Delhi: Penguin Books, 2014. 304 p.

*Nagar Shanty Lal.* Hanuman — In Art, Culture, Thought and Literature. New Delhi: Intellectual Publishing House, 1995. 417 p.

*Ludvik C.* Hanumān in the Rāmāyaṇa of Vālmīki and the Rāmacaritamānasa of Tulsī Dāsa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. 157 p.

*Lutgendorf P.* My Hanuman is bigger than yours // History of Religions. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 211–245.

*Lutgendorf P.* 'Evolving a monkey: Hanuman, poster art and postcolonial anxiety // Contributions to Indian Sociology. 2002. Vol. 36. No. 1–2. P. 71–112.

*Lutgendorf P.* Hanuman's Tale: The Messages of a Divine Monkey. New York: Oxford University Press. 2007. 448 p.

*Mishra A.* The Lost God of Kathmandu. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ecs.com.np/features/the-lost-god-of-kathmandu> (дата обращения: 25.10.2016).

*Rocher L.* The Puranas. A History of Indian Literature. Vol. II. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986. 282 p.

*Shah U.P.* Vrsakapi in Rigveda // Journal of the Oriental Institute. 1968. Vol. 8. Pt. 1. P. 41–70.

*Slusser M.* Patan Museum Guide. Patan: The Patan Museum, 2013. 224 p.

*Zvelebil K.* Two Tamil Folktales: The Story of King Matanakama and the Story of Peacock Ravana. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 224 p.



*Н.Г. Краснодембская, Р.Д. Сенасинха*

## **О ЗНАЧЕНИИ ЖИВОТНЫХ СИМВОЛОВ В ТРАДИЦИОННЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ ЛАНКИЙЦЕВ**

Авторы стремятся определить, каковы в целом место и роль животных символов в культурных представлениях сингальского народа. Выясняется, что некоторые образы выступают как полисемантические символы, имея смысловую нагрузку разных исторических периодов. Поэтому в отношении одного и того же персонажа имеется несколько линий представлений, которые в сознании носителя культуры тем или иным образом сосуществуют. Таким образом, символическая нагрузка животных образов в сингальской культуре может быть не всегда однозначна, иногда сложна и даже «многослойна».

*Ключевые слова:* сингалы, Шри Ланка, животные символы, лев, слон, петух.

В предыдущих тематических сборниках, посвященных животной символике в культуре народов Азии, мы уже обращались к отдельным образам животных, значимым в традициях сингалов — одного из древних народов Южной Азии, история которого зримо прослеживается с середины I тыс. до н.э. Имея нерасторжимую связь с историей и культурой индийских и некоторых других народов региона, сингалы (основное население Шри Ланки) тем не менее отличаются своеобразием во многих аспектах культуры. Поэтому изучение их традиций представляет непреходящий интерес для индологов, культурологов, историков. Птицы, слон, лев стали первыми объектами нашего рассмотрения [Краснодембская 2005; 2009; 2012] как самые распространенные символы из существ животного мира, роль которых в различных аспектах сингальской культуры весьма заметна. Птицы (многочисленные и разнообразные) и слоны составляют также неотъемлемую часть окружающего мира жителей Шри Ланки — островного государства в Индийском океане.

Образы птиц, как известно, присутствуют в мифологии, религиях, в традиционных картинах мира очень многих народов. Они связаны с древними пластами представлений человека о себе и окружающем его мире. В современности мы чаще встречаемся уже с пережитками древних представлений

и суеверий, связанных с образом птицы. Но для народов Южной Азии, в том числе и для сингалов, характерно, что эти пережитки остаются актуальны и существенны для их традиционной культуры, составляя отчасти ее этническую специфику. Образы птиц оказываются запечатленными в мифологии, религии и магии, в фольклоре и ритуале, а также в ремесле, искусстве, в быту.

Сингалам не чуждо представление о птицах, являющихся особым средством передвижения богов (*в́ахана*), которое характерно главным образом для индуизма. Так, известно, что «бог-хранитель Вишну, из божественной триады индусов, передвигается с помощью мифической птицы Гаруды; верхом на павлине ездит бог войны Картикея=Сканда, сын Шивы; бог любви Кама разъезжает, вооруженный цветочным луком, на попугае; богиня искусств Сарасвати представляется восседающей на золотом лебеде-гусе. Изображения этих птиц, даже без соответствующих божественных персонажей, уже сами по себе могут символизировать их присутствие» [Краснодембская 2009: 104]. Хотя сами сингалы являются по вере буддистами (южного толка), в их религиозно-магической практике наличествуют божества — опекуны и защитники человека в его повседневной жизни. Это прежде всего Вишну и Сканда, которые в сингальском культе богов-покровителей чаще выступают под именами Упулван и Катарагама соответственно. Совершенно очевидно, что эти образы взяты из индуистской традиции, в сингальской же культуре им отведено место хранителей определенных местностей Шри Ланки и помощников человека в его бытовом существовании (см. об этом подробнее: [Краснодембская 1982]). Впрочем, в сингальских храмах богов-покровителей могут присутствовать изображения и других индуистских божеств (той же Сарасвати или слогоголового бога мудрости Ганеши), не связанных с территорией самого острова Ланки, но узнаваемых и признанных в их добродетельных функциях в отношении людей. Таков традиционный симбиоз в религиозных представлениях и мировоззрении сингалов. Однако при таком положении вещей, естественно, могут появиться и некоторые новые особенности в восприятии самых привычных образов.

Так, Гаруда является весьма популярным образом в сингальской среде. Традиционно этот персонаж, представляющий собой слианный образ человека и птицы (в индийской традиции его называют царем птиц), изображается двумя способами: либо в виде птицы с головой человека, либо в виде человека с птичьей головой и крыльями. По общим понятиям, Гаруда отличается неимоверной силой, он способен одной лапой поднять слона. Вишну иногда восседает на этой мощной птице вместе со своей супругой. Но уважают его не только за силу, но и за благочестие (другим богам приходится считаться с его авторитетным мнением). Конечно, и в представлениях сингалов за этим персонажем по-прежнему закреплена древняя идея змееборчества, возникшая еще на индийской почве: змеи гибнут от одного его взгляда. Однако наиболее распространенный образ Гаруды в сингальской среде — это маска (театральная или сувенирная): личина изображает голову птицы. По ремесленной традиции сингалов, маска снабжена «ушами» и головным убором из птичьих перьев (нередко одновременно напоминающих и лепестки лотоса<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> Один из классических видов сингальского орнамента — *пала-пети*.

Присутствует и изображение змеи — обычно оно расположено от клюва до «короны», венчающей мифическую птицу (рис. 1). Театральная маска Гаруды используется в особом ритуальном танце (по характеру импровизационном), где Гаруда сражается со змеей. А вот подарочная или сувенирная маска в основном выражает такую черту характера Гаруды, как *справедливость*. И, соответственно, дарение или обретение такой маски должно обеспечить ее владельцу защиту от *несправедливости*.



Рис. 1. Маска Гаруды сувенирная. Дерево. Конец XX в.  
Фото Н.Г. Краснодембской

В представлениях многих народов Южной Азии образ павлина воплощает красоту природы, величественность, роскошь. Эта царская птица также символизирует присутствие могущественного божества. Потому опахала из павлиньих перьев воспринимаются как признак роскоши. Образ танцующего павлина увязывается с периодом дождей и с пробуждением эротического начала в душе человека. Оттого павлинье перо, павлиний хвост присутствуют в иконографии *молодых* божеств — Сканды, Кришны [Краснодембская 2014: 260]. У сингалов распространены в быту маски с изображением павлина: обладание павлиньей маской должно принести *богатство* (рис. 2). Так что люди нередко подобными масками украшают свои гостиные, а также преподносят друзьям и родным в качестве подарка с тем же пожеланием богатства.

Символом богатства и процветания выступает и гусь=лебедь *ханса*, особенно золотой гусь — *суварна ханса*, чей образ также пришел к сингалам из общей с индийцами древности. Интересно отметить, что у сингалов этот образ, сохраняя свою основную символику, нередко входит в магико-художественный комплекс (обычно это три диска), где кроме него присутствуют изображения солнца и луны — вместе они составляют мощное общее благопожелательное средство (рис. 3). Также характерным сингальским вари-

Рис. 2. Маска павлина  
в государственном магазине  
ремесленных изделий «Лаксала»  
в Коломбо. Дерево. Начало XXI в.  
Фото Н.Г. Краснодембской



антом этого образа является *ханса путтува*: когда изображается несколько таких гусей=лебедей (два, три или больше) с переплетенными шеями.

Благоприятным ощущается у сингалов и образ попугая, что находит отражение и в их фольклоре, и в различных проявлениях материальной культуры. В частности, попугай входит в число 108 благоприятных символов и тоже встречается в художественных работах. В орнаментике его образ обычно называется *сяла-лих-нийя*. В виде попугаев с распущенными хвостами бывают выполнены «уши» в маске демона Огня/Солнца, что говорит о связи образа попугая с солярным культом. И в поэзии сингалов образ попугая ассоциируется с солнцем.



Рис. 3. «Золотой гусь/лебедь» с Луной и Солнцем.  
Металлический сплав. Конец XX в. Фото Н.Г. Краснодембской

Некоторые птицы имеют и негативную коннотацию. Так, в астрологическом культе сингалов мы встречаемся с вороной (в индуизме это один из атрибутов бога смерти Ямы), которая здесь выступает атрибутом отдельных олицетворенных небесных тел в их *угрожающем* аспекте. Ворона (по-сингальски *капутта*) является самой распространенной птицей на острове Ланка. И в быту, и в фольклоре к ней относятся с опаской, так как она может быть недоброй вестницей. Поэтому ее стремятся или прогнать подальше (в том числе песенкой-заклинанием), или задобрить подачкой.

Некоторые символические коннотации в связи с образами птиц возникли, по-видимому, в местной среде, возможно, в определенной связи с непосредственными наблюдениями над природой. Напомним, птиц на острове

множество, и собственных, и перелетных, и жизнь их постоянно сопровождает здесь существование самого человека и воспринимается им как некая параллель человеческому бытию.

Из своего богатого и даже экзотичного птичьего мира сингалы выбрали журавля/цаплю как образец красоты природы, чистоты, а также счастливой семейной жизни. Этих птиц нередко изображают (в миниатюрной пластике, в плетении и других видах ремесла) в паре, и такое изображение имеет благопожелательный смысл. Аналогом этого символа иногда выступает и пара оленей (рис. 4).

Фольклорные тексты свидетельствуют о сочувственном отношении сингалов к лесному голубю, к красногрудой птичке *авиччия* (похожей на малиновку). И, напротив, о предвзятом отношении к сороке, чьи резкие крики воспринимаются как ругательства. Совы опасаются как предсказательницы несчастий, роль предвестника беды приписывается и дятлу.

Исторически в ремесле и традиционном искусстве сингалов имели распространение изображения птиц в окружении пышной растительности (краткий вариант — образ птицы с цветущей ветвью в клюве). Вместе эти символы обозначают богатство и плодоносность природы, торжество жизни, *процветание*. Как нам кажется, отчасти эта же идея присутствует в образе «положительного героя» демонического культа сингалов Гара-яки, демона-хранителя. Но она настолько архаична, что этот смысл уже не всегда непосредственно прочитывается даже самими носителями культуры (подробнее см.: [Краснодембская 2012: 137–151]).

Что касается образа льва, то этот символ предки сингалов, переселенцы из Северной Индии (их миграцию относят к середине I тыс. до н.э.), принесли с собой с материка (на острове львы, похоже, никогда не водились). Лев считается мифическим предком сингалов, и даже их этническое самоназвание (*синхала*, что буквально и означает *львы*) связано с ним. Кроме того, в Южной Азии это традиционный символ царственности и могущества. У сингалов значение этого образа укрепилось также за счет буддийского мировоззрения: лев входит в число так называемых «восьми благоприятных» (*аштамангалика*) буддийских символов ланкийцев, наряду с наполненным кувшином, светильником, опахалом, раковиной, флагом, лошадью и быком (см. подробнее: [Краснодембская 1982: 143, 189 и др.]). Образ льва присутствует на так называемых «полулунных камнях», которыми украшают подножие лестниц в монастырских комплексах сингалов, вместе с изображени-



Рис. 4. Пара цапель, сувенир.  
Металлический сплав. Конец XX в.  
Фото Н.Г. Краснодембской



ями слона, быка и лошади, а также на «камнях стран света», указывающих направление по сторонам света (лев чаще всего соотносится с направлением на север). Входит этот образ и в число 108 магически благоприятных знаков, которые располагают на таком объекте поклонения, как «стопа Будды» (почитание подобных реликвий распространилось на острове в X–XII вв. вслед за Бирмой и Сиамом). В настоящее время фигуры львов ставят и возле входа у светских зданий, изображения льва можно обнаружить на косяках и других частях дверей, т.е. они явно служат как «стражи входа», своеобразный оберег того или иного места. В некоторых современных храмах эти стражи одновременно выполняют функцию сосуда для сбора пожертвований: взносы опускают прямо в их разинутые пасти.

Слон — привычное животное для жителей Шри Ланки, традиционно используемое и в хозяйственной жизни, и в обрядовой практике. Символическое значение этого образа многосложно, так как связано и с общей южноазиатской, и с собственно буддийской традицией. Сингалам известен и Айравата, ездовое животное ведического царя богов Индры (он же Шакра/Сакра в буддизме), и слоноголовый бог Ганеша. Белый слон символизирует и появление самого бодхисатвы, будущего Будды, в легенде о его рождении царицей Махамайей (это предвещает ей сон, в котором белый слон входит в ее чрево). Слон упоминается и в джатаках — историях прежних рождений Будды: в джатаке о царе Вессантаре он упоминается как одно из богатств царя, а в другой является как одно из воплощений Будды — миролюбивый и самопожертвенный слон с шестью бивнями (Чхаданта, Шестизубый). Царственность, величие, мощь — вот главные грани символического значения этого образа. При этом на место «царя зверей» слон не претендует. Так, в одной из сказок говорится, что хотя слон могуч и силен, он все же царем стать не может, поскольку «не рожден для этого» [Сингальские сказки 1965: 83–84]. Данная роль отводится только льву.

В обрядах сингалов на слонах восседают жрецы, на них вывозят реликвии (обычно это происходит в торжественных шествиях).

В то же время сингалы отлично владеют знаниями о реальном животном, постоянно сопутствующем их жизни, их ветеринарная наука имеет серьезные разделы, касающиеся слоноведения и слонолечения. Слоны очень умны и хорошо поддаются обучению. Однако эти крупные животные достаточно уязвимы, и потому ланкийцы очень внимательны к ним и не только заботятся о здоровье прирученных слонов, но и по возможности опекают диких. Хорошо известно, что слоны могут быть и чрезвычайно опасны: они способны потравить или вытоптать посевы и посадки, ими иногда овладевает бешенство. Поэтому на домашних слонов нередко надевают цепи, погонщики имеют при себе внушительного размера ножи. Исторически слонов применяли для осуществления казни: они пронзали бивнями и растапывали преступников или неугодных царям людей.

Образ слона как магически благоприятный символ присутствует во многих видах искусства и ремесла сингалов: в архитектуре, скульптуре, живописи, мелкой пластике. Фигурки слонов, деревянные (объемные или в виде панно) или печатные на ткани, а то и плетенные из растительного волокна, — это

распространенный сувенир с благопожелательным смыслом. Кстати, сингалам известно и искусство резьбы по слоновой кости. Как видим, представления о слоне разноплановы и отчасти противоречивы.

В настоящей статье нам хочется обобщить накопленные наблюдения и постараться определить, каковы же в целом место и роль животных символов в культурных представлениях сингальского народа? Вообще, как нам кажется, склонность к широкому использованию подобной символики говорит о «романтичности» культурного духа, если опустить особые исторические и мировоззренческие предпосылки возникновения специфического восприятия носителями культуры тех или иных животных и их изображений. Надо сказать, что такого рода «романтизм» мало свойствен сингалам, в культовом, религиозном и даже общем культурном контексте сам набор этих образов достаточно ограничен. А определение их места в быту и культуре требует специального рассмотрения.

Можно выделить несколько «культурных пластов», где присутствует символизация животных образов, а также несколько типов этих символов. С символизацией образов животных встречаемся прежде всего в религиозно-культовой практике, в ремесле и искусстве, в фольклоре, а также в общественной и политической жизни. Типологически в символическом ряду выделяются символы, являющиеся общими для культуры всего региона Южной Азии (среди них немало архаических), а также те, которые связаны с основным вероисповеданием сингалов — буддизмом, и наконец, некоторые своеобразные, оригинальные образы-символы. К примеру, из общей культурной копилки Южной Азии пришли солнце, луна, змея, павлин, гусь-лебедь и др. В связи с буддийским мировоззрением укрепились такие образы, как слон и отчасти лошадь (последний наглядно присутствует в истории жизни Будды). Истоки более оригинальных символов не всегда очевидны, их еще необходимо определить.

Как видим, некоторые животные образы в сингальской культуре выступают как полисемантические символы, имея смысловую нагрузку разных исторических периодов. Так что в отношении одного и того же персонажа имеется несколько линий представлений, которые в сознании носителя культуры тем или иным образом сосуществуют.

Особый раздел для исследований в названной области представляют различные фольклорные источники, в частности сказки. Животные достаточно часто выступают героями сингальских сказок, свод которых весьма велик. Сказки издавна были любимым повествовательным жанром сингалов, составляя у них заметный пласт социального общения и культурной трансмиссии. Сказки рассказывали старшие младшим в семье, профессиональные или признанные за свой талант рассказчика любители приглашались в дома зажиточных людей, при царских дворах были и постоянные сказочники. Сингальские сказки нередко отличает своеобразие, хотя бы в отдельных чертах, среди них обнаруживается немало таких, что не отмечены в классификациях как тип и отсутствуют у других народов мира.

К счастью, российский читатель при желании может познакомиться с этими произведениями, поскольку уже осуществлено их издание на рус-

ском языке, подготовленное ланковедами Б.М. Волхонским и О.М. Солнцевой в 1985 г. Благодаря значительному тиражу — 75 000 экземпляров — эта публикация стала доступна широкому кругу читающей публики [Сингальские сказки 1985].

Однако интереснейшие сведения о сингальских сказках, об их содержании и роли в жизни сингальского народа впервые в нашей стране были сообщены Людмилой Александровной Мерварт, участницей этнографической экспедиции на Цейлон и в Индию, организованной Музеем антропологии и этнографии имени Петра Великого в Петербурге и состоявшейся в 1914–1918 гг. [Краснодембская 1983]. Л.А. Мерварт сама не одну неделю наблюдала, как в горной сингальской деревне на веранде богатого дома (где ей в 1915 г. удалось поселиться почти на положении члена семьи), а частью во дворе собирались жители со всех концов деревни и слушали сказки. Л.А. Мерварт впоследствии опубликовала свои наблюдения за этим процессом и соответствующие научные заключения [Мерварт 1927].

Сказки о животных — один из развитых разделов общего свода сингальских сказок. Встречаются животные персонажи и в других сказочных типах: в волшебных, новеллистических и бытовых сказках, в баснях, быличках и анекдотах. И даже в очень редких для названного этноса мифологических сказках. О.М. Солнцева, автор предисловия к русскому переводу сингальских сказок, утверждает, что сингальские «сказки о животных — жанр, прекрасно развитый в сингальском фольклоре. Эти сказки давно прошли архаический и исторический этапы своего развития. В них ощущается влияние литературной традиции» [Сингальские сказки 1985: 15]. Эти особенности сингальских сказок во многом и определили их своеобразность и разнообразие, которые как раз важны для нашего рассмотрения.

О.М. Солнцева описала типы, содержание и структуру этих сказок по принятым нормам фольклористики. В частности, по ее мнению, сильное влияние литературной традиции привело к усилению дидактической тенденции и к сближению в рамках сингальского фольклора двух жанров — сказки и басни. Поэтому исследовательницей была поставлена важная задача разграничения басенных и сказочных сюжетов на основе выявления басенных и сказочных сюжетных схем [Сингальские сказки 1985: 15]. В результате и появилась та классификация сказок, которая применена в названном издании и которой пользуемся и мы в нашем исследовании.

Однако в данном случае мы попробуем оценить содержание сингальского сказочного фольклора под иным углом зрения, отвлекаясь от строгой фольклористической традиции, но исходя из нарратива как такового. Объектом исследования прежде всего выбираем именно сказки о животных, наиболее интересные для нашей темы. Даже при поверхностном взгляде на их основное содержание становится очевидно, что в этих сказках животные, птицы обычно выступают *аналогом*, или *субститутотом*, самого человека: они ведут себя как люди, они говорят как люди. В самих сказках признается способность животных к речи, а у некоторых людей — дар их понимания.

Так, в сказке № 46 рассказывается история конфликта между птичкой ткачиком и обезьяной, рассудить который они просят царя обезьян.

Жили в лесу обезьяна и птица ткачик. Однажды обезьяна забралась на дерево, где жила птица ткачик, и тут началась сильная буря. Птичка спряталась в своем уютном гнездышке и ничуть не намочла, а обезьяна сидела на ветке дерева и промокла насквозь. Птица ткачик ей и говорит:

— Почему такое сильное существо, как ты, наделенное руками и ногами, мокнет под дождем? Я такая маленькая птичка, и то у меня есть уютное гнездышко, где я могу переждать непогоду. Ни одна капелька дождя не попадет в мое гнездышко. Если бы я была такой же большой и сильной, как ты, я бы построила себе хороший дом.

Обезьяна рассердилась.

— Какое тебе до этого дело? — сказала она и разрушила гнездышко птички.

Птица ткачик пошла к царю обезьян и подала жалобу. Царь повелел схватить обезьяну. «Если они меня схватят, то наверняка убьют», — подумала обезьяна и спряталась. Потом она сорвала [плод дерева] кос (хлебного дерева. — *Н.К.*) и пошла к царю. Царь приказал привести птичку, чтобы выслушать и ее. Выяснив, как было дело, он решил, что обезьяна виновна. Тогда обезьяна говорит царю:

— Дело близится к концу. Не посмотрит ли великий государь мне за спину?

Царь как раз собирался вынести приговор и смотрел по сторонам. Увидев, что обезьяна держит за спиной плод кос, он подумал: «Она принесла этот плод для меня», — и сказал птичке:

— Виновна ты. Промокает она под дождем или нет, не твое дело.

Рассудив так, царь прогнал птицу ткачика. Обезьяна дала царю кос и тоже ушла.

В те времена звери умели разговаривать [Сингальские сказки 1985: 96].

Как видим, последняя фраза свидетельствует не только об умении животных разговаривать, но и о том, что им приписывается некий общий язык. В сказке № 51 мальчика особым способом научают понимать язык ворон. А в сказке № 52 говорится о царе, которого научил понимать язык животных царевич из нагов [Сингальские сказки 1985: 100–102].

Животные персонажи также следуют (или не следуют) человеческим этическим нормам и человеческому этикету. Да и сами коллизии, с которыми в сказках сталкиваются животные, похожи на коллизии человеческой жизни.

Этим персонажам приписываются человеческие нравственные качества — положительные и отрицательные, а также социальный статус, в частности их, в соответствии с нормами местной социальной иерархии, даже распределяют по кастам. Кастовое деление является одной из характерных черт социального устройства сингальского общества, хотя сингальская кастовая система не столь строга, как в соседней Индии, и даже число каст у сингалов невелико — всего около 20–22. Тем не менее в устройстве семьи, общественных отношениях кастовая принадлежность имеет немаловажное значение. Отметим, что принадлежность к конкретной касте, по традиционным представлениям, определенным образом характеризует даже нравственный статус индивида. Это находит свое отражение и в сказочном контексте. Так, в некоторых сказках сингалов противопоставляются «благородная кобра» и «нравственно убогая гадюка». Первая из них, понятно, относится к высокой касте, а вторая — к низкой. Иллюстрацией служит, например, сказка об истории кобры и гадюки во время засухи: когда жители леса страдали без воды, кобра нашла место, где можно было напиться, — из таза, в котором

жители деревни купали маленького ребенка. Кобра осторожно подползла к тазу и утолила жажду. «Увидев кобру, мальчик не испугался. Маленькие дети вообще не боятся зверей, они их любят. Мальчик зачерпнул немного воды в скорлупку [кокосового ореха. — Н.К.], вылил кобре на голову и стукнул ее сначала скорлупкой, а потом еще и рукой. Но кобра на это не рассердилась: она ведь знала, что неразумное дитя просто играет» [Сингальские сказки 1985: 89–90, № 43]. Так продолжалось несколько дней. «Однажды, когда кобра, попив воды, возвращалась из деревни, повстречалась ей на пути гадюка. Увидев кобру, гадюка спросила:

— Где это ты напилась воды? <...> Если зверь наелся или напился, это сразу видно <...>

— Ладно, — согласилась кобра, — я скажу тебе, где есть вода, но ты должна будешь сделать все так, как я тебе скажу. Поклянись в этом» [Сингальские сказки 1985: 89–90, № 43]. Но, конечно же, неблагородная гадюка слова не сдержала и когда, играючи, малыш стукнул ее по голове, она его ужалила. Мальчик упал без чувств. С тех пор и пошла вражда кобры и гадюки, и кобра при встрече с гадюкой, говорят сингалы, бросается на нее и старается проглотить.

В этих сказках животные и птицы чаще всего являются единственными персонажами, но также иногда выступают в роли героев повествования вместе с человеком на равных с ним правах, иногда солидарно с ним. Так, в сказке № 44 наравне действуют мальчик-пастушок и шакал, спасая друг друга от злого питона [Сингальские сказки 1985: 90–91]. В сказке № 46 шакал выступает свидетелем в споре людей [Там же: 92–96].

Как и люди, животные в сказках наделены определенными чертами натуры, характера и поведения: среди них есть сильные и слабые, умные и глуповатые, добрые и злые, хитрые и простодушные. И в этом люди и звери равны, превосходство человека над животными не постулируется, позиции могут меняться. Так, в сказке № 48 попугай оказывается добродетельнее людей (распутной вдовы и даже царя) и наказывает грешницу. В сказке № 50 змея помогает человеку получить царскую награду в благодарность за почтительное к ней отношение. В сказке № 51, наоборот, ворона одаривает царя и не просто царя, а легендарного Гаджабаху, освободителя сингалов от южно-индийских захватчиков (чье царствование относят ко II в. до н.э.), к тому же она дает ему нравственный урок, умеряя его гордыню.

«Однажды царь Гаджабаху лежал в тени в своем саду.

— Нет в мире царя более великого, чем я, — сказал он.

Только он произнес эти слова, как ворона, сидевшая над ним на ветке дерева, нагадила ему в рот.

Тогда царь издал приказ, чтобы ворона была поймана живьем, и повелел объявить об этом под бой барабанов во всех краях. Но никто не решился на это, и лишь одна вдова пришла к царю и сказала:

— Я могу поймать ворону...»

Эта самая вдова и помогла мальчику научиться языку ворон, подкармливая их стаи и помещая мальчика в их среду. Понимая воронью речь, мальчик узнал, какая из ворон нанесла обиду царю.



«Мальчик схватил ворону, а вдова посадила ее в клетку и на следующий день отнесла царю.

— Как тебе удалось узнать ворону? — спросил царь. Вдова ему рассказала.

— Зачем ты нагадила мне в рот? — спросил царь ворону.

А на пальце царя было кольцо с драгоценным камнем. Ворона и отвечает:

— Вы сказали, что нет в мире более великого царя, чем вы. А я видела более великого царя, вот почему я так поступила.

— Откуда ты знаешь, что он более велик? — спросил царь.

— На пальце того царя я видела кольцо с драгоценным камнем, — ответила ворона. — Оно больше вашего кольца. Поэтому я и знаю.

— Где это кольцо? — спросил царь.

— Я могу показать, — сказала ворона и отвела царя в какой-то город. Около этого города была пещера. Ворона привела царя к ней и велела копать землю. Царь приказал выкопать яму и нашел кольцо...» [Сингальские сказки 1985: 100–101].

Похожая сказка — № 53, но здесь место царя занимает староста деревни, по-сингальски *гамарала*.

В сингальских сказках о животных в большинстве случаев не существует единственной и четкой привязки какой-то черты характера к одному животному персонажу. Одно и то же животное может проявить разные свойства характера и поведения, притом что может быть наделено и какой-то «типичной» чертой. Так, шакал, по преимуществу «хитренький» и не слишком добрый, может проявить милосердие, а свою сообразительность — во благо другого персонажа. Например, в сказке № 45 «Злом за добро».

Случилась некогда сильная засуха. И все озера и пруды пересохли. И жил в то время один крокодил, который выкопал себе нору на берегу водоема. От сильного зноя водоем высох, а вход в нору крокодила закупорился засохшей и затвердевшей грязью. Крокодил сидел в норе и не мог выбраться наружу. Несколько дней он провел без еды, очень похудел и ослаб.

Однажды проходил мимо какой-то человек. У его жены начались схватки, и он пошел за повитухой. Когда он поравнялся с норой крокодила, тот услышал шаги и позвал человека:

— Эй, человек, благословен будешь, если поможешь мне выбраться из этой норы.

Человек отложил свои дела и стал раскалывать колом засохшую грязь, закрывавшую вход в нору. Расчистил отверстие и вытащил крокодила. Вытащить-то вытащил, да что толку — вода вся высохла, а крокодил был так слаб, что и нескольких шагов сделать не мог. Человек пожалел крокодила, отнес его к реке и опустил в воду. Лишь только крокодил оказался в воде, он схватил человека за руку.

— Что ты делаешь, крокодил? — воскликнул в изумлении человек. — Я тебе помог, а ты меня кусаешь.

— Да, — отвечает крокодил, — я знаю, что ты мне сделал добро, но я очень голоден и потому съем тебя. Такое у меня правило — платить человеку злом за добро.

— Постой, сказал крестьянин. — Давай обратимся к кому-нибудь, и пусть он нас рассудит. Если он скажет, что ты прав, то так и быть, ешь меня.

Крокодил согласился. <...>

Крестьянин увидел проходящего мимо шакала, позвал его и сказал:

— Послушай, рассуди нас. Когда этот крокодил был уже почти мертв, я спас его от смерти, а потом еще отнес на своих плечах к реке. Теперь же он хочет съесть меня.

— Я не могу вынести приговора, пока не разую подробно, как это все происходило, — ответил шакал. — Вы должны показать мне все с самого начала.

Человек согласился, взвалил крокодила на плечи, отнес к высохшему водоему и сунул в старую нору. Заложил вход в нору грязью и примял ее. Тут шакал и говорит ему:

— Теперь тебе нечего бояться, я на твоей стороне.

— Но, послушай, ты ведь должен сначала выслушать и рассудить нас, — сказал человек.

— Что толку выслушивать сейчас все ваши объяснения, — ответил ему шакал. — Я видел и твою доброту, и злобу крокодила. Бери свой кол и бей крокодила, пока не подохнет.

Человек так и сделал [Сингальские сказки 1985: 91–92].

Самая распространенная коллизия в сказках о животных — это противостояние двух персонажей с выяснением, «кто кого сильнее», «кто кого победит». Причем нередко физическая сила противопоставляется умственной мощи и побеждает слабый физически, но мудрый (а часто он еще и добрый). Так, в сказке о самочке жаворонка (№ 26) рассказывается, как маленькая птичка расправилась со слоном, который случайно раздавил ее гнездышко, подстроив дело так, что он упал в колодец. Помогали же ей тоже мелкие твари: лягушка, ворона, пчела [Сингальские сказки 1985: 65–67]. Вообще, в целом ряде сказок герои прибегают к хитрости, но трактуется это двояко: в одних случаях она расценивается как коварство и обычно наказуема, а в других случаях подается как здравый прием против зла. Так, в уже упоминавшейся сказке «Злом за добро» (№ 45) крокодил пытается проглотить спасшего его от гибели человека и того выручает шакал, научив, как обхитрить крокодила.

В иных случаях зло бывает наказано объективно. Так, в сказке № 36 оленек (крохотный олень *миминна*, типичный для фауны Шри Ланки) старается поссорить добрых друзей — зайца и голубя — и подстраивает зайцу ловушку, а в результате сам же и попадает в беду [Сингальские сказки 1985: 81–82].

В классификациях сказок в особый разряд выделяются назидательные сказки, но что касается сингальских сказок, нельзя не заметить, что назидательность, нравоучение свойственны подавляющему их числу. Вероятно, в этом сказывается влияние буддийского вероучения, которому привержены сингалы и которое требует от своих адептов постоянного нравственного усовершенствования.

Иногда в сказках продвигаются и более сложные идеи. В сказке «Карлик-горбун» (№ 54) повествуется о трудной «излечимости» и «контрпродуктивности» человеческих комплексов: герою сказки постоянно мерещится, что его унижают и дразнят, и он не может найти согласия с окружающим миром [Сингальские сказки 1985: 104–106]. В сказке про самочку бекаса (№ 55) отдается должное ее упорству в достижении цели: камнем накрыло ее яичко, и чтобы достать его, она обращается за помощью к людям (каменщику, старосте деревни, охотнику-ведде) и животным (дикой свинье, слону, мышам),

к лиане, к огню и воде — и всем им лень и недосуг заниматься ее делом. Соглашается помочь лишь кот, которому бекасиha рассказала свою историю и предложила поймать мышь:

«— Мое единственное яичко попало под камень. Я просила каменщика расколоть камень, но он отказался. Я просила гамаралу взломать дверь дома каменщика, но и он отказался. Я просила свинью пожрать урожай на поле гамаралы, но и она отказалась. Я просила ведду застрелить свинью, но и он отказался. Я просила колючую лиану впиться в ногу ведде, но и она отказалась. Я просила огонь сжечь лиану, но и он отказался. Я просила кувшин с водой залить огонь, но и он отказался. Я просила слона разбить кувшин на мелкие кусочки, но и он отказался. Я просила мышь залезть в хобот слону, но и она отказалась. Послушай, кот, пойди поймай мышь и съешь ее.

— Хорошо, — согласился кот».

Итак, очевидно, что во всех предшествующих случаях отсутствовала «достаточная мотивировка», а «личная заинтересованность» кота сработала, и дело сдвинулось с места:

«Лишь только мышь услышала, что кот идет ее ловить, она побежала заползать в хобот слону. Услыхав об этом, слон пошел разбивать кувшин. Узнав об этом, кувшин пошел гасить огонь. Огонь пошел жечь колючую лиану. Колючая лиана пошла впиваться в ногу ведде. Ведда взял лук и пошел искать свинью. Свинья пошла топтать урожай на поле гамаралы. Гамарала пошел взламывать дверь в доме каменщика. Услыхав об этом, каменщик сказал:

— Ну что ж, раз так, то пойдем, я расколю камень и достану яичко.

Сказав так, он взял инструменты и пошел с бекасихой» [Сингальские сказки 1985: 106–109].

Победительность оптимизма и силы духа прославлены в сказке «о птичке, евшей манго» (№ 56). Злой человек чего только не делал с птичкой: стукнул ее о дерево, бросил в грязь, стукнул о землю по дороге домой, затем об изгородь, в разлом которой пролезал, о притолоку двери своего дома, опалил ей перья факелом, вонзил в нее нож, положил в горшок, а затем на тарелку с вареным рисом и начал есть... Но ничто не сломило духа птички: в ответ на вопрос «когда ей было лучше — прежде или сейчас», она отвечала:

«— Прежде было хорошо, сейчас не хуже.

Я наелась манго, сидя среди веток,  
И узнала я, что корень очень крепок,  
И играла я в воде в чудесной луже,  
И исполнила обряды на лугу,  
Убедилась, что в дыру пролезть могу,  
Посмотрела, крепко ль дверь твоя стоит,  
И увидела, как факел твой горит,  
И узнала я, что сталь ножа остра,  
И проверила работу гончара.

Эй, господин, берегись!» [Сингальские сказки 1985: 109–111].

Сказав так, птичка выпорхнула у него из носа и улетела. А человек умер. Не лишены сказки и оттенков юмора:

В одной стране жил гамарала, который постоянно ссорился с женой. Гамарала понимал язык животных.

У гамаралы жили двенадцать курочек, и на всех был один петух. Однажды, когда хозяева ссорились и гамарала был на веранде, петух сказал курочкам:

— Какой дурак этот гамарала! У меня двенадцать жен, и всех я держу в подчинении. А мой хозяин не может справиться с одной женой. Да ведь если мои жены начнут меня беспокоить, я их просто-напросто высеку.

Гамарала услышал это, стало ему стыдно, вошел он в дом и поколотил жену. С тех пор гамарала перестал ссориться с женой и жил прекрасно.

Гамарала никогда никому не рассказывал о том, что он понимает язык животных. Однажды он с женой пришел в хлев, и в это время осел спросил быка, который пахал с утра до ночи:

— Что, друг, трудная это работа?

— У меня даже сил нет ходить, — ответил бык.

Гамарала понял, о чем они говорили, и рассмеялся. Жена стала его дразнить и допытываться, почему он смеялся. Так пристала она к нему, что гамарала ответил:

— Я смеялся потому, что бык улыбнулся корове [Сингальские сказки 1985: 104].

Иногда сказка представляет собой и чистую небылицу, рассчитанную на смех слушателей. Такова сказка (№ 57) о семи друзьях-совах, много возмнивших о своих достоинствах и потому решивших взять в жены женщин. Сватались они к нескольким принцессам, но отцы невест им отказывали, и только одной из принцесс совы понравились, и она дала согласие на брак.

«Принцесса стала женой семи сов. Но совы были существа низшего порядка, и детей у них не было. Один из семи друзей пошел к ведарале и попросил его назначить лечение. Ведарала сказал:

— Истолчите четыре лаха черных и белых семян тмина и давайте ей пить с человеческой мочой.

Тот вернулся домой, совы приготовили лекарство, как велел ведарала, и дали принцессе. Выпила она все до дна, лопнула и умерла» [Сингальские сказки 1985: 112–114].

Совы, конечно, расстроились и шестеро из них погибли: один тут же упал без чувств, другие покончили жизнь самоубийством. Кто-то разбил себе голову, другой прыгнул в колодец, третий — в море, кто-то перерезал себе горло, а еще один свалился с дерева. Только один из друзей-сов остался в живых. Он взял себе в жены сову и был счастлив.

Назидательная идея этой истории очевидна: не в свои сани не садись, не нарушай социальных законов.

Хочется отметить, что рассказчики сингальских сказок (и это относится не только к сказкам о животных), похоже, не связаны строгим канонем и нередко вносят свою лепту выдумки в общеизвестные в народной среде сюжеты, в построение самого рассказа. Отсюда, возможно, и вытекает наличие сказок неизвестного у других народов типа.

В целом можно сказать, что символическая нагрузка животных образов в сингальской культуре не всегда однозначна, иногда сложна и даже «много-слойна». Попробуем показать это еще на одном примере, а именно на образе петуха, который мы мало упоминали, как он обозначен в жизни и в культурной традиции сингалов.

Кукула — наиболее распространенное название петуха на сингальском языке, а еще его называют *севула*. Его латинское название — *Gallus gallus*. Он обитает в северной Индии, Бирме, Южном Вьетнаме, Малайзии и на соседних островах, в основном в саванных лесах и бамбуковых зарослях. Живет в небольших стаях. Курицы этого вида кладут от 8 до 12 яиц в сезон. Существует еще один вид — *Gallus sonnerati*, распространенный в Западной, Центральной и Южной Индии. Третий вид — *Gallus varius* — обитает на островах Индонезии. Наконец, *Gallus lafayettii* — это дикий петух, который обитает только на острове Шри Ланка, эндемичный вид, длина его с хвостом 66–73 см [Сингальская энциклопедия 1989: 378–379]. Этого петуха объявили национальным символом Шри Ланки в 1986 г., что кроме политического замысла имеет и некий магический смысл, как будет показано ниже.

По поводу возникновения петуха у сингалов существует легенда, связанная с преданием о вражде между богами и демонами (*сурами* и *асурами*). Согласно этой легенде, отцом петуха был риши Амбаласа, а матерью — ракшаси по имени Кала. И сын их был принц-петух. Каждый раз, когда асуры одерживали в борьбе с сурами победу, этот петух имел обыкновение кричать, восседаая наверху триумфальной арки. Богу войны *суре* Сканде (он же Сканда кумара) эта его привычка не нравилась, и как-то раз он своим мечом разрезал петуха на две части. Из одной половинки он сделал себе ездовое животное (таким образом, петух здесь уравнивается с павлином), а из второй — свой флаг. Существуют и другие, но похожие варианты легенды о происхождении петуха.



Рис. 5. Петух и куры в музее под открытым небом «Апе гама (наша деревня)». Коломбо. 2014 г. Фото Н.Г. Краснодембской



Петухи и курицы — обычные домашние птицы в хозяйстве сингалов, близкие и хорошо известные человеку (рис. 5). В детстве одного из авторов статьи все домашние вставали утром по крику петуха, несмотря на то что в доме имелись часы. Петух будил семью примерно в 4–4.30 утра. Потом время уточняли по гудку паровоза, шедшего с юга в Коломбо (тогда дизельных локомотивов еще не было). Вот и песенка такая была:

В туманном рассвете слышны крики петухов,  
Языки пламени в очаге очертили мамин силуэт,  
Вольно и споро поезд бежит в Коломбо,  
Вставай, сынок, пора...



Рис. 6. На работу в Коломбо. Начало XXI в. Фото Алексея Глазунова

В Шри Ланке существует детская игра — *кукулан кяма* — охота за петухом (букв. «поедание петуха»). Ее еще называют *кукулан ви эхилима* — «петухи собирают рис» (разбросанный рис на дворе). Группа ребятшек делит между собой роли: один является хозяином петухов, другой изображает лису, а все остальные — петухи и куры. Хозяин символически разбрасывает во дворе рис, привлекая этим к себе «петухов» и «кур». Те, издавая звуки, похожие на квохтанье и кукареканье, отказываются слушаться хозяина, потому что чувствуют приближение лисы. Затем неожиданно выбегает лиса и набрасывается на куриную стаю. Кого первым эта лиса поймает, тот становится лисой в следующем раунде игры. Существует и убежище, обычно это какое-то определенное дерево. Тот, кто первым доберется до него, становится «хозяином» «петухов и кур» [Сингальская энциклопедия 1989: 378].

С древнейших времен<sup>2</sup> как национальная игра существовали в Шри Ланке петушиные бои — *кукулу порра*. Сами цари покровительствовали этому виду развлечения. Известно, что царь Раджасинха Второй (XVII в.) был

<sup>2</sup> В сиамской наскальной инскрипции, датированной 321 г. до н.э., упоминается о петушиных боях на Ланке. Согласно этому тексту, петушиные бои были одним из основных способов проведения досуга у ланкийцев.

большим любителем петушинных боев и этот вид спорта был широко распространен. Имеются сведения, что и во времена португальского и голландского правления на Цейлоне эта игра была весьма популярна как в прибрежных, так и в горных районах острова. Вообще же район Ратнапуры славился своими петушиными боями, там даже имелась административная единица с названием *Кукулу корала* — «Петушинная область».

В настоящее время эта азартная игра запрещена, хотя пользовалась популярностью еще лет 30–40 тому назад. Теперь если и устраивают такую забаву, то тайком.

В проведении петушинных боев придерживались строго определенных правил. Специально выращивали петухов, на бой выпускали особей одного возраста и веса (в один или полтора килограмма). Петухов серьезно тренировали. Довольно большую площадку для боя огораживали изгородью, плетеной из листьев кокосовой пальмы. Во время боя хозяева петухов находились на этой площадке, чтобы следить за своими питомцами и оберегать их от случайностей [Сингальская энциклопедия 1989: 384–385].

Вокруг образов петухов и кур сложились афоризмы и поговорки назидательного свойства. Например, *Кукулу бетит бехетата оня вянв* — «Иногда даже навоз петуха нужен для приготовления лекарств» (иногда даже, казалось бы, ничтожные люди оказываются полезными и нужными). *Кукулантат хандаманта аматака вуна ваге* — «Будто петух позабыл кукарекнуть» (когда важные люди забывают о том, чего нельзя забывать). *Миниха нам харима кукулек тамай* — «Уж такой он кавалер, ни одну женщину не оставляет без внимания» (о тех, кто пристает к каждой женщине). *Кукулата иссараavela пенда дивва ваге* — «Перья пошли вперед петуха» (о неправильном положении вещей, когда какое-то дело, которое должно было совершиться во вторую очередь, было совершено сначала). *Кикили тара биттара рэчка вагей* — «Будто куры высидели яйца уток» (о деле, которое не приносит никакой пользы тем, кто ради него трудился). *Кукул кентия* — «разъяренность петуха» (считается, что петух может мгновенно горячиться, но и сразу же утешиться).

И таких поговорок еще много.

Есть еще история, связанная с именем придворного поэта Андаре (он жил при царе Раджадхираджасинха (1779–1797), прославившегося своей находчивостью и остроумием. Однажды придворные, пожелавшие пошутить над Андаре, тайно сговорились взять с собой по яйцу, когда они в назначенный день пойдут купаться на реку. Андаре тоже был с ними. Один из придворных во время купания спросил, сможет ли кто-нибудь достать со дна реки яйцо. Все крикнули, что смогут. И Андаре вместе со всеми крикнул то же самое. Однако когда они вынырнули из воды, то яйца были у всех кроме Андаре. Тот сразу понял, в чем суть и что его провели. Но он не растерялся, а тут же замахал руками как крыльями и кукарекнул как петух. После чего заявил, что он единственный петух в этой компании, а все остальные куры.

У кандийских (горных) сингалов существует танцевально-драматическая традиция *ваннам*. Это комплекс из 18 музыкально-танцевальных драм малой формы, сопровождаемых нарративом. Происхождение традиции от-

носят к XVIII в. Возникли ваннам как своеобразные хвалебные песнопения с танцем во славу царя Шри Вира Паракрама Нарендрасинха, для исполнения которых существовало особое помещение (*кавикара маду*) и особые актеры. Считается, что тексты ваннам сочинил буддийский монах из ветви Малватта, существовавшей тогда в Канди, по совету брахмана по имени Ганиталанкара. Одно из этих песнопений посвящается петуху. И там повествуется, как, победив асуров, Сканда кумара разрезал их на две половинки. И одна половинка мгновенно превратилась в петуха, с тех пор его изображение появилось на флаге бога Сканды.

В сингальской демонологии существует такой персонаж, как «Кровавый демон» (*Рири яка*), очень опасный и жестокий. Его можно задобрить только приношением в жертву петуха (как, впрочем, и некоторых других демонов). Правда, вместо того чтобы принести в жертву всю птицу, частенько поступают по-другому: прокалывают петушиный гребень и выступившую кровь «отдают» демону. Интересно то, что образ петуха вошел в иконографию Рири яки: его обычно изображают с петухом в одной из рук.

Петух «утвердился» и в классической литературной традиции сингалов, а именно в жанре «поэм-посланий» (*сандеша кавья*), где «посланниками» часто служат птицы, в том числе и петух. Этот герой присутствует в поэме «Послание петуха» (*Секул сандешая*), написанной поэтом Алагияванной Мукавети в 1581–1585 гг. [Саннагала 1994].

Петух мог быть символом различных земель, даже крепостей на Ланке. Этот образ был на флаге одной из исторических областей страны (южного центра ее цивилизации) — области Рухуна. Он же являлся частью эмблемы голландского города-крепости Галле (иногда утверждают, что само название Галле происходит от латинского названия петуха — *Gallus*) [Кумарасинха 2016].

Землемеры в Шри Ланке используют особые знаки при обозначении границ земельных участков: это небольшие камушки столбообразной формы (по-сингальски они называются *кукул ади*) с изображением петушиной лапы на верхушке. Издавна петух служил и одним из символов административных единиц у сингалов, наряду с такими, как различные музыкальные инструменты, стрелы, солнце, луна, раковина, чакра, лошадь, кобра, опахало, меч, манго, щит, спортсмен-борец, попугай, павлин, обезьяна, свинья, буйвол, белка/бурундук. Эти символы были запечатлены в специальных сводах (*кадаимпот*) сведений об административном делении острова Ланки в разные периоды его истории [Абхаявардхана 1978]. Интересно упомянуть, что на горе Алагала/Алагалла в Шри Ланке тоже обнаруживаются изображения отпечатков петушиных лап (рис. 7), видимо, как топографические знаки.

Кстати сказать, на этой горе сто лет назад побывал Иван Бунин и под впечатлением от окружающего пейзажа написал стихотворение «Цейлон» (иначе оно названо поэтом «Гора Алагалла»). В нем отразилось восхищение нашего путешественника изобилием и разнообразием животного, в особенности птичьего, мира на острове:

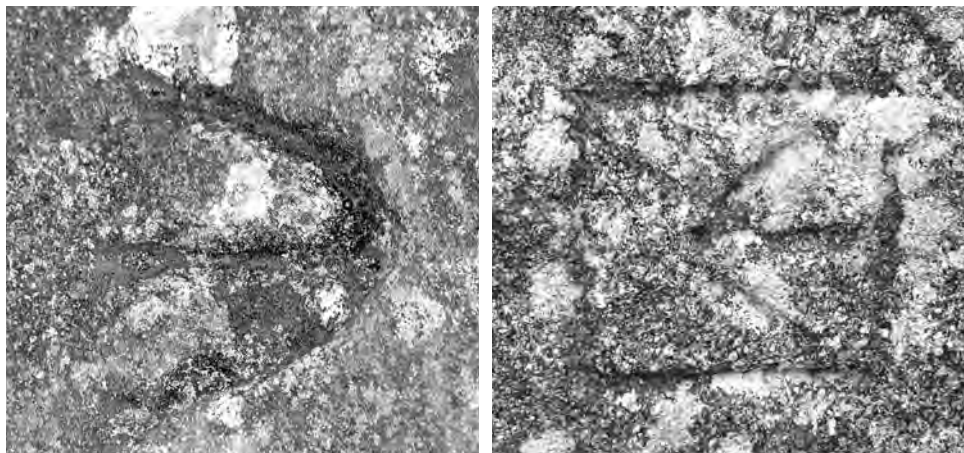


Рис. 7. Знаки в виде петушких лап на горе Алагала. 2016 г. Фото Р.Д. Сенасинхи

Окраина земли,  
Безлюдные пустынные побережья,  
До полюса открытый океан...  
Матара — форт голландцев. Рвы и стены,  
Ворота в них... Тенистая дорога  
В кокосовом лесу, среди кокосов —  
Лачуги сингалесов... Справа блеск,  
Горячий зной сухих песков и моря.  
Мыс Дондра в старых пальмах. Тут свежей,  
Муссоном сладко тянет, под верандой  
Гостиницы на сваях — шум воды:  
Она, крутясь, перемывает камни,  
Кипит атласной пеной...  
Дальше — край,  
Забытый богом. Джунгли низкорослы,  
Холмисты, безграничны. Белой пылью  
Слепит глаза... Меняют лошадей,  
Толпятся дети, нищие... И снова  
Глядишь на раскаленное шоссе,  
На бухты океана. Пчелоеды,  
В зелено-синих перьях, отдыхают  
На золотистых нитях телеграфа...  
Лагуна возле Ранны — как сапфир.  
Вокруг алеют розами фламинго,  
По лужам дремлют буйволы. На них  
Стоят, белеют цапли, и с жужжаньем  
Сверкают мухи... Сверху, из листвы,  
Круглят глаза большие обезьяны...  
Затем опять убогое селенье,  
Десяток нищих хижин. В океане,

В закатном блеске,— розовые пятна  
Недвижных парусов, а сзади, в джунглях,—  
Сиреневые горы... Ночью в окна  
Глядит луна... А утром, в голубом  
И чистом небе — коршуны браминов,  
Кофейные, с фарфоровой головкой:  
Следят в прибое рыбу...  
Вновь дорога:  
Лазерное озеро, в кольце  
Из белой соли, заросли и дебри.  
Все дико и прекрасно, как в Эдеме:  
Торчат шипы акаций, защищая  
Узорную нежнейшую листву,  
Цветами рдеют кактусы, сереют  
Стволы в густых лианах... Как огонь  
Пылают чаши лилии ползучей,  
Тьмы мотыльков трепещут... На поляне  
Лежит громада бурая: удав...  
Вот медленно клубится, уползает...  
Встречаются двуколки. Крыши их,  
Соломенные, длинно выступают  
И спереди и сзади. В круп бычков,  
Запряженных в двуколки, тычут палкой:  
«Мек, мек!»— кричит погонщик, весь нагой,  
С прекрасным черным телом... Вот пески,  
Пошли пальмиры — ходят в синем небе  
Их веерные листья, — распевают  
По джунглям петухи, но тонко, странно,  
Как наши молодые... В высоте  
Кружат орлы, трепещет зоркий сокол...  
В траве перебегают грациозно  
Песочники, бекасы... На деревьях  
Сидят в венцах павлины... Вдруг бревном  
Промчался крокодил, шлеп в воду —  
И точно порохом взорвало рыбок!  
Тут часто слон встречается: стоит  
И дремлет на поляне, на припеке;  
Есть леопард,— он лакомка, он жрет,  
Когда убьет собаку, только сердце;  
Есть кабаны и губачи-медведи;  
Есть дикобраз,— бежит на водопой,  
Подняв щетину, страшно деловито,  
Угрюмо, озабоченно...  
Отсюда,  
От этих джунглей, этих берегов —  
До полюса открыто море...





Рис. 8. Возжигание светильника с наверхуем в виде петуха в брачном обряде. Конец XX в.  
Фото подарено Ренукой Дайгала одному из авторов

Используется образ петуха и в политической жизни современной Шри Ланки: так, символом Цейлонского рабочего конгресса, политической партии плантационных рабочих, тоже является петух.

Разнообразно представлен петух в ремесле и изобразительном искусстве сингалов: это объемные, плоскостные, литые, чеканные, тканые, плетеные и вышитые образцы.

О символике петушиного образа немало говорит и его употребление в ритуально-обрядовой практике. Так, на одном из этапов сингальского свадебного обряда молодые, рука в руке, вместе возжигают традиционный напольный (иногда многоярусный) светильник с масляными фитилями, который украшен наверхуем в виде петуха (заметим, что в данной ситуации не будет ошибочным и употребление светильника с наверхуем в виде гуся=лебедя). Таким образом символизируется *начало* новой — общей — жизни для брачной пары (рис. 8). К тому же стоит учесть и такое представление, бытующее в сингальской среде, что петух рано просыпается, а значит, хорошо заботится о жизни своей и жизни своих детей, потому считается символом благополучия и достатка.

Подобные светильники сингалы возжигают и перед началом различных празднеств, торжественных церемоний, даже на общественных собраниях. Поручается это делать обычно самым почтенным лицам из присутствующих. Очевидно, что символика образа петуха в данном случае усиливается и пере-

кликается с символикой самого огня/солнца, с древности почитаемого основой самой жизни.

### Библиография

*Бунин Иван.* Стихотворения. 2-е изд. Л.: Советский писатель, 1956. 488 с. (Библиотека поэта. Большая серия).

*Краснодембская Н.Г.* Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ РАН) // Радловские чтения 2005: Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 188–191.

*Краснодембская Н.Г.* Представления сингалов о слоне (бытовой и символический аспекты) // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сборник статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009а. С. 101–116.

*Краснодембская Н.Г.* Птица в обыденном и культурном пространстве в культуре сингалов (Шри Ланка) // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сборник статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009б. С. 117–142.

*Краснодембская Н.Г., Сенасинха Р.Д.* Образ льва в мифологии и символике сингалов Шри Ланки (от предыстории к современности) // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 72–83.

*Краснодембская Н.Г.* Образ женщины-птицы в обрамлении цветущей ветви (или Еще раз о сингальском демоне Гара-яке) // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 137–151.

*Краснодембская Н.Г.* От древнего Рима до древней Ланки: время и свойства «юных» (о символике, мифологии, социально-магическом статусе) // Зографский сборник. Вып. 4. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 249–265.

*Краснодембская Н.Г., Меренкова О.Н.* Шри Ланка: изделия из черепахового панциря в прошлом и настоящем (по материалам коллекции А.М. и Л.А. Мервартов) // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 115–128.

*Краснодембская Н.Г.* Изображения птиц в ремесле и искусстве сингалов // Орнаментика в артефактах традиционных культур: Материалы XV междунар. Санкт-Петербургских-этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПбГУДТ, 2016. С. 141–145.

*Мерварт Л.А.* Техника сказывания сказок у сингалцев. Сказочная комиссия в 1926 г. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1927.

На сингальском языке

*Абхаявардхана Х.А.П.* Кадаимпот вимаршаная (Критический анализ сводов кадаимпот). Коломбо: Департамент культуры Шри Ланки, 1978. 180 с.

*Кумарасинха С. Ч.* Мага вели писинна кукула новедо (Не тот ль петух, кто лапами роется в песке) // Ланкадипа. 19.04.2016. С. 19.

*Саннасгала Пунчибандара.* Синхала сахитья ваншая (История сингальской литературы) с ее начала и до 1994 г. Коломбо: С. Годаге и братья, 1994. С. 342–344.

Сингальская энциклопедия. Т. 7. Ч. 2. Коломбо: Департамент культуры Демократической Социалистической Республики Шри Ланка, 1989. С. 378–379; 384–385.

*В.Н. Мазурина*

## **ОБРАЗ ГАРУДЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НЕПАЛЬЦЕВ**

На основании полевого материала рассматривается образ Гаруды в религиозных представлениях непальцев. Среди иконографических форм выделены три группы изображений: король-Гаруда, Гарудасана и изображения на торанах. Как и Чхепу, Гаруда на торанах занимает центральное место. Для обоих змей являются заклятыми врагами. Некоторые общие элементы иконографии сближают этих двух персонажей непальского пантеона.

*Ключевые слова:* Непал, Гаруда, торана, иконография.

Гаруда — значимый персонаж индийской мифологии, широко почитаемый в регионе Южной и Юго-Восточной Азии. В известном мифе о рождении Гаруды говорится, что ослепленные сиянием могучей птицы, боги прославили его как олицетворение солнца. Он принадлежит к категории супарнов (букв. «прекраснокрылых»). Супарна — одно из его имен [Majumuria 2000: 119]. С самого рождения Гаруда стал известен как пожиратель и уничтожитель змей. В Непале изображения Гаруды можно обнаружить у храмов Вишну, одного из главных божеств непальского пантеона, у дворцов правителей до недавнего времени единственного в мире индуистского королевства, которых почитали как земное воплощение этого божества, а также на торанах, полукруглых панелях, расположенных над дверными проемами, ведущими в храм или на территорию монастыря.

В статье использованы полевые наблюдения и иллюстративный материал, собранный во время поездок в Непал в 2011 и 2014 гг.

Непал называют страной тридцати трех миллионов богов. Заметное место в непальском пантеоне занимает культ животных. Некоторые животные почитаются как священные, в честь них совершаются различные церемонии. Для непальцев священная птица Гаруда — вахана Вишну, одного из главных божеств индуистского пантеона, земным воплощением которого до недавнего времени почитали правителя страны.

На основе анализа различных иконографических форм Гаруды мы условно выделили три группы. Первую группу составляют изображения Гару-



Рис. 1. Король-Гаруда. Храм Чангу Нараян. 2011 г.  
Фото автора

ды в образе коленопреклоненного человека с крыльями за спиной. Ко второй группе относятся изображения Гаруды в качестве ваханы Вишну. В третью группу включены изображения Гаруды на торанах, полукруглых панелях над входами на территорию монастыря или храма.

Изображения Гаруды в образе человека представляют собой коленопреклоненную фигуру с молитвенно сложенными руками. Вдоль спины спускаются сложенные крылья. Подобные изображения в Непале называют король-Гаруда. Самая ранняя такая скульптура находится на территории древнейшего храмового комплекса Чангу Нараян, расположенного на холме Чампака. Скульптура, выполненная в камне, установлена на двухступенчатом постаменте напротив главного входа в храм. Человеческая фигура опирается на правое колено, руки молитвенно сложены у груди. Сложенные крылья спускаются вдоль спины. Пряди волос в крупных завитках свободно падают на плечи. На голове узкая повязка с султаном. Глаза полуприкрыты, нижняя губа чуть выдвинута вперед. На шее ожерелье в виде свернувшейся кобры. Предплечья и кисти рук украшены браслетами (рис. 1). Верхняя часть тела обнажена. Одет в короткое дхоти, обувь отсутствует.

Первоначально предполагалось, что это изображение самого Манадевы (V в.), одного из правителей династии Личчхави, известного по непаль-



Рис. 2. Король-Гаруда. Патан. 2014 г. Фото автора

ским хроникам. Согласно последним исследованиям, скульптуру датируют VI–VII вв. В то же время зрелость пластического мастерства свидетельствует о предшествующей традиции, а длинные волосы в крутых завитках, отсутствие головного убора напоминают прически ранних статуй королей Личчави [Муриан 2000:42]. Позже, в XVII–XIX вв., правители страны увековечивали память о себе сооружением колонн с завершением в виде коленопреклоненной человеческой фигуры (с крыльями Гаруды за спиной), в головном уборе наподобие тюрбана, иногда с портретными чертами царствующего представителя династии. Подобные колонны установлены у дворцовых комплексов в Катманду и Патане, у храмов Вишну и Кришны в Патане, Дататрейи в Бхактапуре. Иногда на улицах городов долины Катманду можно встретить коленопреклоненные фигуры полуптицы-получеловека, установленные на невысоких постаментах (рис. 2). Представляется, что подобные изображения Гаруды являются собственно непальской традицией.

Ко второй группе относятся многочисленные изображения «Вишну, сидящий на Гаруде» («Гарудасана»). Самое раннее дошедшее до нас изображение Вишну Гарудасаны датируется VII в. и находится в храме Деогарх в Восточной Индии [Дешпанде 2016: 327]. Несколько разновременных скульптурных композиций расположено на территории древнего храмового комплекса Чангу Нараян. В центре большого двора расположен храм, выстроенный в стиле пагоды. В северо-восточном углу двора находится скульптура «Вишну-на-Гаруде» («Гаруда-сана»). Как одну из ранних композиций,





Рис. 3. Гарудасана. VIII в. Храм Чангу Нараян.  
2011 г. Фото автора

ее датируют VIII в. Гаруда с широко раскрытыми руками-крыльями, являет собой трон, на котором восседает царственный Вишну [Муриан, 2000: 43] (рис. 3). Сила и мощь ощущается во всей фигуре священной птицы, несущей в полете своего повелителя. Какие-либо украшения у Гаруды отсутствуют, кроме ожерелья в виде маленькой змейки на шее. В мифе о рождении священной птицы Гаруды говорится, что змеи — его заклятые враги. На ранних изображениях это обстоятельство подчеркивается только шейным украшением в виде змеи и браслетами из змеиных тел на предплечьях Гаруды.

Еще одна такая скульптурная композиция «Гарудасана» расположена на территории храмового комплекса Пашупатинатх в Катманду на берегу священной реки Багмати и датируется XII в. Позднее, к XVI в., содержание композиции «Вишну-на-Гаруде» усложняется. Так, на скульптуре, установленной на территории храмового комплекса Кумбхешвар, косыми насечками на теле Гаруды изображено оперенье, на груди его длинная гирлянда из змеиных тел, птичьими когтистыми лапами он прижимает длинные стебли лотосов. По обе стороны от Вишну на раскрытых цветках лотосов стоят Лакшми и Бхуми (рис. 4).

Композиция имеет необычную иконографическую деталь. Четырехрукий Вишну сидит на лотосовом троне в падмасана, установленном на плечах Гаруды, его ваханы. Свободное пространство заполнено растительным



Рис. 4. Гарудасана XVI в. Храм Кумбхешвар.  
2011 г. Фото автора

орнаментом. Отметим, что подобная поза — падмасана — традиционна для буддийских персонажей и никогда — для брахманистских. Близкие параллели нашлись в Бирме (Паган, храм Нат-Лаун-Джаун, XI в.) [Дешпанде 2016: 324]. Здесь Гаруда держит Вишну, сидящего в падмасана, на локтях, в отличие от Гаруды, несущего Вишну в падмасана на крыльях (в полете?) в скульптурной композиции, расположенной на территории храмового комплекса Кумбхешвар в Патане. Еще одним примером подобной иконографии может служить состоящая из пяти фигур (иногда из четырех) композиция на одной из медных пластин, где представлены сто восемь иконографических форм Авалокитешвары. Такими пластинами облицованы с внешней стороны стены храма Белого Маччхендранатха/Авалокитешвары в Катманду. На пластине изображен змей, лежащий на лotosовой подставке, на нем стоит Гаруда, на его плечах сидит Вишну в позе падмасана, а над ним Локешвара [Shakya 2011: xii]. Эту композицию можно рассматривать как иллюстрацию одной из легенд, рассказывающей о вражде птицы и змеи и о том, как Вишну и Локешвар примирили вечных врагов.

В третью группу нами включены различные изображения Гаруды на торах, полукруглых панелях, выполненных либо из дерева, либо из металла. Подобные панели находятся над входами отдельно стоящих небольших храмов или храмовых комплексов. Они оформляют дверные проемы, ведущие

как на территорию буддийского монастыря, так и двери строений, расположенных рядом. Все пространство тораны традиционно заполняют многофигурные композиции, представляющие различных персонажей непальского пантеона. В нижней части тораны по обеим сторонам изображены макары, существа, тела которых состоят из частей нескольких животных. Фигуры макар развернуты наружу, из пасти бьет фонтан воды. Между ними помещаются изображения божеств, которым посвящен храм или монастырь, иногда в сопровождении менее значимых персонажей. На вершине в центре тораны помещается либо Чхепу (Киртимукха), либо Гаруда, а иногда оба один под другим.

Гаруда на торанах изображается в виде птицы, иногда в головном уборе в форме короны, волосы (перья?) вздыблены. У него две или четыре руки. По обе стороны антропоморфные изображения нага и нагини. Они изображены полулежа по обе стороны от Гаруды, прочно стоящего на их ногах своими лапами. Над их головами «капюшон» из змеиных голов. Иногда наг и нагиня одной рукой держатся за лапы Гаруды, а в другой руке держат чакру(?). На их змеиную природу указывает змеиный хвост. Подобные сюжеты можно обнаружить на торанах как индуистских, так и буддийских храмов и монастырей.

Торана — неотъемлемая часть дверного проема над входом в храм или на территорию монастыря. Пространство тораны содержит многофигурные композиции изображений различных божеств. Традиционно главное божество находится в храме *квана-дья*, который расположен напротив входа на территорию монастыря [Locke 1985: 7]. В монастыре Ратнакара махавихара, расположенном в Патане, храм *квана-дья* занимает южную сторону квадратного двора. Входной проем в восточной части двора оформлен деревянной резной тораной. Вверху в центре изображение Гаруды. Две его руки-крылья разведены в стороны, двумя другими руками у груди он держит сосуд. Внизу в центре изображена Кумари на павлине, ее вахане. По обе стороны от нее Махакала и Ганеша на крысе и две макары по краям (рис. 5). Изображение Чхепу на торане отсутствует. Этот монастырь является резиденцией живой богини Кумари города Патана.

В монастыре Рудраварнамахавихара, как предполагается, одном из старейших в Патане, торана над входным проемом, ведущим на территорию монастырского двора, была установлена сравнительно недавно. Вверху в центре Гаруда, две его руки разведены в стороны. Чуть ниже по обе стороны наг и нагини. В нижней части тораны многофигурная композиция. В центре арки, оформленной как торана, изображен Будда Шакья-муни. Арка-торана увенчана изображением Чхепу. По обе стороны от Шакья-муни в подобных арках-торанах расположены два его спутника. Вся композиция объединена общей аркой, в центре которой находится изображение Чхепу (рис. 6).

Буддийский монастырь Викрамашила махавихара расположен в Катманду и считается одним из старейших. Над главным храмом, традиционно расположенным напротив входа в монастырский двор, возведено еще три этажа. На торане главного храма изображение Намосамгити, одной из иконографических форм Манджушри, и двух его спутников. В верхней части тораны изображение Гаруды. Две его руки разведены в стороны, на шее тяжелое ожерелье и длинная гирлянда из змеиных тел.



Рис. 5. Торана. Монастырь Ратнакарамахавихара.  
Патан. 2014 г. Фото автора



Рис. 6. Торана. Монастырь Рудаварнамахавихара.  
Патан. 2011 г. Фото автора





Рис. 7. Торана в Джана баха. Катманду. 2011 г. Фото автора

Храмовый комплекс Джана баха, или храм Белого Маччхендранатха, расположен в одном из старинных кварталов Катманду. Торана над главным входом в храм выполнена из металла. В нижней части тораны изображен Сахасрабхуджа — тысячерукий Авалокитешвара. По обе стороны от него Белая Тара и Зеленая Тара. Вся композиция заключена в фигурную арку. Вверху в центре тораны изображен Гаруда. Крылья разведены в стороны. В руках держит двух змей. Изображение Чхепу отсутствует. Все пространство тораны заполнено растительным орнаментом (рис. 7).

Изображение Гаруды на торанах встречается не только в буддийских монастырях, но и в индуистских храмовых комплексах. Пример тому — торана храма Шивы, расположенного на территории Чангу Нараяна, также торана храма Бхайрава в храмовом комплексе Индрешвар Махадев в Панаути.

Особо отметим храм Тигра в Киртипуре, построенный в традициях непальской храмовой архитектуры: прямоугольное основание, трехступенчатая крыша на шестнадцати колоннах. На деревянной резной торане главного входа изображен Гаруда, несущий на себе Вишну (рис. 8).

Согласно мнению зарубежных исследователей, изображения Гаруды и Чхепу на торанах могли существовать одновременно. Определить, в какой период птица со змеей появилась на торане, сложно. Но и после того как Гаруда занял место на торане, замены не произошло, и Чхепу продолжал оставаться на своем месте. Непальские ученые упоминают, что и для Чхепу змеи являются заклятыми врагами [Deer 1994]. Можно встретить и «переходные» варианты. Любопытно в этой связи изображение на торане небольшой чайтхи в Гуитабахи (Патан), где персонаж на торане имеет четко выраженный клюв [Slusser 2010: 222].





Рис. 8. Торана. Храм Тигра. Киртипур. 2014 г. Фото автора

В долине Катманду бытует легенда, в которой говорится о рождении Гаруды и его братьев. Согласно непальскому варианту известного мифа на свет появляются три брата: могучий Гаруда, Хитиманга (средний брат) и позже всех — Чхепу, или Киртимукха [Slusser 2010: 224]. По сообщениям информантов, в «родственных» отношениях состоят только Гаруда и Чхепу. Иконография Хитиманга, среднего брата, не уточняется. Хити (нев.) или дхара (неп.) — так называют в Непале макару. Это фантастическое животное символизирует водное пространство, воду — источник жизни. Изображения макары, иногда несколько (одна в другой), можно видеть на водостоках (рис. 9). Они расположены в местах, где паломники совершают обязательные ритуалы омовения. Известно, что для исполнения храмовых обрядов воду берут из определенных источников.

Изображения Гаруды как элемент тораны известны и в живописи. На танке/паубе в экспозиции Национальной галереи искусств в г. Бхактапуре изображена грозная богиня Кали (рис. 10). Она пляшет на поверженном демоне. В правой руке Кали меч. Фигура богини изображена в проеме арки-тораны, в верхней части которой в центре находится изображение Гаруды. Его руки-крылья разведены в стороны. Вторая пара рук держит сосуд. Рядом с ним традиционно изображены наг и нагини и ниже — макары. Отметим некоторые изменения в иконографии макары. На спине животного появились всадники, и хвост макары изображен не пышным лотосом, а в виде нескольких перьев. Кроме того, изображение Гаруды (или Чхепу) уже не является равным по размеру фигуре божества, изображенной на танке. На музейной этикетке указано, что пауба относится к XVIII в.



Рис. 9. Хитиманга. Патан. 2011 г. Фото автора



Рис. 10. Кали. Национальная галерея искусств.  
Бхактапур. 2011 г. Фото автора



Рис. 11. Гаруда. Ксилография. 2014 г. Фото автора

На некоторых изображениях Гаруды (вне рассмотренных групп) заметно влияние тибетской иконографической традиции. В Тибете, как пишет Р. Бир, индийский Гаруда сблизился с мифической бонской птицей Кхадинг, золотым «рогатым» орлом [Бир 2000: 71]. В нашем распоряжении имеется ксилографическое изображение Гаруды, на котором он предстает в полный рост. За спиной у него большие крылья, разведенные в стороны. «Лицо» Гаруды — это «лицо» Чхепу. В руках он держит змея, часть тела которого у него в пасти (рис.11). Таким образом, перед нами яркий пример смешения нескольких традиций в одном образе.

Подводя итог, можно констатировать, что на основе собранного полевого материала выделено несколько иконографических форм изображения Гаруды в Непале. Наиболее многочисленны и разнообразны изображения Гаруды на торанах. Некоторые общие элементы прослеживаются в иконографии Гаруды и Чхепу: руки-крылья, оперенье над головой и, наконец, их борьба со змеями. Вышеизложенный материал можно рассматривать как предварительное исследование, предполагающее дальнейшее изучение.

**Библиография**

*Бир Р.* Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011. 379 с.

*Дешпанде О.П.* Памятники искусства Юго-Восточной Азии: Каталог коллекции. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2016. 676 с.

*Муриан И.Ф.* Искусство Непала. М.: Восточная литература РАН, 2000. 118 с.

*Deep Dh.K.* Popular deities, emblems and images of Nepal. Delhi: Nirala Publications, 1994. 170 p.

*Locke J.K.* Buddhist monasteries of Nepal. Tripureswar, Kathmandu: Sahayogi Press Pvt. Ltd, 1985. 542 p.

*Majumuria T.C.* Sacred animals of Nepal and India. Kirtipur; Kathmandu: Tribhuvan University, 2000. 242 p.

*Shakya M.B.* Iconography of 108 Lokeshvaras. Lagankhel; Lalitpur; Nepal: Young Mens Buddhist Association; Lok Kirti Mahavihar; Kanubahi, Iti Tole, 2010. 149 p.

*Л.А. Стрельцова*

## ОБРАЗЫ ПТИЦ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДА КИРАНТИ

Рассматривается сборник преданий группы народностей киранти, проживающей на территории Восточных Гималаев. В приданиях нашли отражение этиологические мифы, рассказывающие о происхождении различных природных объектов. Птицы играют большую роль в жизни киранти: традиционно год делится на две части в соответствии с сезонной миграцией пернатых. С образами птиц связаны мотивы посланничества или посредничества между землей и небом, между миром людей и миром демонов, оборотнический мотив, мотив смерти и воскрешения.

*Ключевые слова:* Восточные Гималаи, Непал, киранти, предания, мифы, птицы.

Группа народностей киранти, о фольклоре которых пойдет речь, живет в районе Восточных Гималаев. Обычно к этому району относят достаточно обширную территорию севера Бенгалии, Сиккима, Аруначал Прадеша, Восточного Непала, Бутана и Тибета, однако в контексте статьи будет уместнее сузить ее до Восточного Непала, Даржилинга и Сиккима, поскольку эти соседствующие территории обладают общей историей и культурой [Subba 1999: 30]. Киранти (возможны варианты *kirāt* / *kirātī* / *kirāt*) — группа коренных народностей, чьи языки объединяют в одноименную языковую ветвь, относящуюся к тибето-бирманской подсемье. Наименование «кирата» (неп. *kirāta*) встречалось уже в индийском эпосе и использовалось представителями равнинного индоарийского населения для общего обозначения монголоидного населения, обитавшего в предгорьях Гималаев. Кираты представлялись как варвары, обитавшие на границах цивилизованной Индии [Gaenszle 1997: 32]. Кираты или киранти не являлось самоназванием, поэтому сложно говорить о них как о единой этнической группе.

Среди западных и местных исследователей гималайского региона не сложилось единого мнения, какие народности относить к этой группе. Непальский ученый Иман Сингх Чемджонг относил к киранти почти всех представителей монголоидной расы, проживающих в Непале: лепча, мангаров, тамангов, гурунгов, сунуваров и хаю, однако исключал других монголоидов,



проживающих за пределами Восточных Гималаев, например бодо, гаро, нагов, манипури и трипури. Вероятно, такая позиция обусловлена его политическими взглядами: Иман Сингх Чемжонг выступал за возможность создания единого государства киранти [Subba 1999: 31]. Другие исследователи (Мартин Генсцле, Танка Бахадур Субба, Ричард Инглиш)<sup>1</sup> включают с различными вариациями в группу киранти народности лимбу, раи (кхамбу) и якха. В пользу этого объединения говорит то, что между этими тремя народностями существует сложная система брачных союзов, они совершают сходные ритуалы и практики. Сегодня название «киранти» говорит о стремлении этих народностей ассоциироваться с прославленным и древним прошлым, хотя, согласно одной из теорий, санскритское «кирата» — скорее пренебрежительное название (от санскрит. kira — «край», ata — «бродить») [Gaenszle 1997: 33].

У киранти существует комплекс писаний — Мундхум. Он объединяет различные тексты устной традиции: мифы, легенды, предания, проповеди и философские наставления. Мундхум — неотъемлемая часть жизни народов киранти, поскольку чтение его текстов сопровождает различные церемонии и ритуалы.

В статье рассматривается сборник преданий<sup>2</sup> киранти на непальском языке, размещенный на сайте «мой Лимбуван»<sup>3</sup> [Chemjong]. В сборник входят предания лимбу и раи. Сборник состоит из 19 преданий: «История о птице кальчунде»<sup>4</sup>, «Гора Тандон», «Сумнима и Паруханг», «Собака», «История о коирале», «Как возникли Гималаи», «Внук бабушки Съянгри», «Божество-гриф», «Происхождение цветов», «Пять старейшин», «Путаница в языке киранти», «Пурохит»<sup>5</sup>-лепча<sup>6</sup>, «Царь-змей», «Боги и люди», «Хитрая обезьяна и глупый кузнец», «Муккегуба», «Вера в Юму», «История о крапиве», «Корень радости». Эти предания могут послужить ценным источником по мировоззрению и традиционной культуре, поскольку в них находят отражение различные мифы киранти.

В сборнике встречаются и космогонические, и антропологические, и этиологические мифы. О создании земли говорится в истории о возникновении Гималаев. В этом мифе бог-демиург Порокми Йомфами по поручению другого божества творит землю: в пустом океане создает несколько огромных рыб, а на них уже кладет камни, которые засыпает глиной, песком и землей. На созданной им земле он рассаживает растения. Богу-демиургу не нравится получившийся плоский пейзаж, и он последовательно создает все более и более высокие горы. В следующем мифе Порокми Йомфами заселяет землю различными видами насекомых, потом создает для них цветы. О происхождении человека рассказывают мифы «Собака» и «Боги и люди».

Этиологические мифы объясняют специфические черты окружающей человека действительности, как природной, так и социальной. Близость ки-

<sup>1</sup> Этой точки зрения придерживается и автор статьи.

<sup>2</sup> Неп. «dantyakathā» — предание, миф, легенда, сказание.

<sup>3</sup> Лимбуван — историческая область на востоке Непала, где проживает народность лимбу.

<sup>4</sup> Лат. *myiophonus caeruleus* — синяя птица.

<sup>5</sup> Пурохит — индуистский священник.

<sup>6</sup> Лепча — непальская народность.

ранти к природе отражается в обилии этиологических мифов, объясняющих возникновение различных природных объектов. Возникновение отдельных видов птиц раскрывается в историях о птице кальчунде, коирале и царе-змее. О появлении насекомых и змей говорится в предании о божестве-ястребе. О возникновении в мире различных видов растений повествуют истории о крапиве, корне радости и коирале.

В историях киранти наряду с аутентичными образами и мотивами встречаются и мотивы, проникшие в их фольклор из индуистских и даже христианских преданий. Начало истории о языке киранти очень сильно перекликается с библейским преданием о вавилонской башне: в обеих историях народы собрались вместе, чтобы построить высокое здание, и помешали им в этом языковые различия. Наряду с этим миф киранти — это миф об их происхождении. Он рассказывает о расселении киранти на территории Восточных Гималаев. Истории такого рода очень важны для понимания не только прошлого различных народностей, но и их социального устройства и взаимодействия. Генеалогия предков при помощи мифа увязывается с местностью. Истории о «происхождении и миграции» повествуют о предках, их жизни, поселении и деяниях. Вместе с тем эти истории представляют собой узаконивание и установление родственных групп, культуры и контроля над определенной территорией [Gaenszle 2012: 33].

Главные действующие лица большинства преданий — люди и боги, но встречаются и зооморфные персонажи. Это птицы, змеи, дикие, живущие рядом с человеком и домашние животные. Среди диких животных те, кто представляет опасность: тигр, медведь, леопард. Рядом с человеком живут мыши, мангусты, обезьяны. Среди домашних животных фигурируют собаки и лошади. Но в целом, за исключением одной-двух историй, они не играют значительной роли. Примечательно отсутствие в преданиях киранти важных для непальцев-хинду животных: коров и буйволов.

Из зооморфов существенное место в преданиях киранти занимают птицы: они фигурируют в «Истории о птице кальчунде», «Божестве-ястребе», «Сумниме и Паруханге», «Внуке бабушки Сьянгри», «Истории о коирале» и «Царе-змее». Эти истории отражают то значение, которое птицы имеют в жизни киранти. У всех входящих в эту группу народностей свои божества, но совпадает время их почитания. У киранти год делится на две части: «Udhaulī» (неп. «нисходящий») и «Ubhaulī» (неп. «восходящий»). Нисходящий период связан с миграцией птиц из горных районов на юг, в район Тераи, и начинается он в месяц Маргаширша (ноябрь-декабрь). Восходящий период связан с началом сельскохозяйственного года, с возвращением птиц обратно в горные районы. Начинается этот период в месяц Байсакх (апрель-май). Оба периода отмечаются киранти праздником Сакела, на котором они танцуют танец силы. Во время этого танца шаман читает ту часть Мундхума, в которой говорится о расселении киранти по Непалу. Во время своего продвижения вглубь страны вдоль реки Коси предки киранти встретили гуся, сорочьего шама-дрозда, черную птичку кальчунду, простого и мускусного оленей. Об этих встречах говорится не только языком священного писания, но и языком танца: танцоры подражают походке птиц и животных [Gimire].



Рис. 1. Сумнима и Паруханг  
[Bishal Khambu Rai 2012]

Неудивительно, что сорочьему шама-дрозду и черной птичке кальчунде посвящены отдельные истории у киранти.

Народностью раи очень почитается божественная пара Сумнима и Паруханг, отвечающая за акт творения мира. Образ этой пары сейчас находится под сильным влиянием другой божественной пары из индуистского пантеона — Шивы и Парвати. В тех вариантах мифа, где Сумнима представлена как праматерь живых существ, в том числе и человека, человек никогда не появляется на свет первым. Старшим братом всегда оказывается тигр. И хотя за ним закрепляется первенство в появлении на свет и своеобразное главенство рода, в истории о собаке человек оспаривает это главенство, убивая тигра.

В представленном сборнике отразилась следующая версия предания о знакомстве Сумнимы и Паруханга. На земле Господь сотворил пару: мужчину Бокхопи и женщину Сантасурукх. У них родилась дочь Сумнима. Сумнима росла в лесу, и у нее не было, кроме птиц, никаких друзей. Когда она стала девушкой, то возжелала найти себе мужа. На земле не было никого, но на небе жил юноша Паруханг. Сумнима обратилась к своим подругам-птицам за помощью. Те посоветовали Сумниме передать весточку вместе с ветром, что девушка и сделала. Паруханг явился перед девушкой, но оказался настолько страшен обличьем, что она в ужасе убежала. Разгневавшись, Паруханг решил во что бы ни стало добиться девушки и высушил лес, в котором она жила. Он оставил на листе колоказии только несколько капель жидкого

вещества<sup>7</sup>. Все жители леса стали страдать от жажды, и Сумнине пришлось выпить оставленную жидкость. От нее она сильно заболела, и птицы поняли, что это было колдовское снадобье, оставленное Парухангом, и только он сможет излечить Сумниму. Птицы снова обратились к ветру, и тот позвал Паруханга. Спустившись с небес, он излечил Сумниму, и девушка признала его своим мужем. В этом браке она родила несколько детей: тигра, человека, потом медведя, леопарда и собаку.

В этом предании встречается каталог птиц-друзей Сумнимы. Если сначала они обозначены общими словами, то во время засухи они подробно перечисляются: большой бормотушка, голубощекий бормотушка, дятел, дрозд, краснолапая куропатка, индийская кукушка, соловей, два вида голубей, кустарниковая куропатка, колючая дроздовая тимелия. Дятел — единственный, кто смог добыть немного воды в дупле после насланной Парухангом засухи, но выпил ее сам. Заколдованную воду на листе колоказии нашла и принесла Сумнине индийская кукушка. О том, что вода заколдована, догадались уже другие птицы: конек, зяблик, и сова. Они же и обратились позднее к ветру за помощью.

До заселения мира животными и людьми в нем, как можно судить из содержания легенды, жили одни птицы. Сумнима — дитя природы и понимает их язык. Связь с птицами сохраняется и у ее потомков — в одной истории фигурируют различные наименования пернатых. Кроме совы, хищные птицы не встречаются. Птицы в этой сказке — посредники и посыльные, но не прямые, у них нет доступа на небо.

Каталоги, подобные вышеупомянутому, есть и в некоторых других преданиях: в «Происхождении цветов» подробно перечисляются виды насекомых и растений, в «Царе-змее» — подарки родственникам жены, в истории о возникновении Гималаев перечисляются названия высоких вершин.

В истории о божестве-грифе впервые встречается хищная птица гриф. Рядом с одной деревней гриф свил гнездо на вершине высокого дерева. Это

---

<sup>7</sup> Встречаются еще два варианта этого мифа. Один из них распространен среди раи, проживающих на востоке Непала в регионе Санкхувасабха: Паруханг оставляет на листе свое семя, которое вынуждена выпить Сумнима. Она беременеет и дает рождение целому ряду живых существ: колючей лиане, двум типам бамбука, которые потом станут стрелой и луком, тигру, медведю, обезьяне, и, наконец, человеку [Gaenszle 2012: 36–37].

Другой вариант этого мифа встречается среди раи Сиккима. Он посвящен происхождению алтаря в домах раи, поэтому в нем смещены акценты: божества сватаются иным способом, иные рождаются дети у Сумнимы. Паруханг роняет на землю золотой гребень, который находит Сумнима. Девушка очарована гребнем и обещает выйти за владельца замуж. Паруханг также подвергает ее испытанию — предстает в очень страшном облике. Девушка в испуге отказывается, после чего Паруханг насылает засуху, и она вынуждена выпить оставшуюся жидкость — его семя. Сумнима тяжело заболевает, и Паруханг посылает к ней шамана Сусули, который говорит, что она беременна дочкой. Сумнима обещает выдать дочку за него замуж. Дочку называют Пхенгма, она вырастает и влюбляется в молодого человека Лекпу. Однако мать рассказывает об уже существующем сговоре. Сусули и Лекпа сражаются друг с другом, Лекпа погибает, Пхенгма убивает себя его мечом, после чего Сусули каменеет от горя. Лекпа и Пхенгма также превращаются в камни. Домашние алтари раи Сиккима состоят из трех камней, в которых, как считается, и живут души Сусули, Лекпы и Пхенгмы [Sachdeva 2013: 28–29].



Рис. 2. Гриф [Shreshtha 2013]

не просто гриф, но царь (раджа)-гриф, и он уносил маленьких детей из этой деревни, чтобы накормить своих птенцов. Жители деревни решили уничтожить птицу. Сначала они пытались сбить гнездо, стреляя из луков, но оно было так высоко, что стрелы до него не долетали. Потом жители срубили дерево, и птенцы погибли. Царь-гриф перелетел на другое дерево, но оно было ниже первого, и жители смогли достать его стрелами. Жестокие жители деревни следующим образом расправились с трупом: разбросали в разные стороны мясо, а кости истолкли и развеяли по ветру. А из большой берцовой кости птицы сделали дудку и подарили ее своему правителю. Дудки из трубчатых костей птиц делали еще первобытные люди, считается, что возраст самой древнейшей из них — около сорока тысяч лет.

Полностью умертвить грифа жителям не удалось — из его мяса появились черви-паразиты (неп. *jukā*), сосущие кровь у людей и животных. А из пепла, развеянного по ветру, появились досаждающие людям насекомые: маленькие черные мухи, комары, жуки и другие.

Дудка из берцовой кости издавала такой сильный звук, что, когда правитель дул в него во время войны, враги дрожали от ужаса. Эту дудку однажды попытался выкрасть побежденный правитель другого государства, но она выскользнула из рук его шпионов и утонула в водах реки. Правитель отдал приказ запрудить реку, чтобы найти дудку, но поиски были тщетными, пока в один момент из реки не вылез страшный питон. Этот питон затем поселился в реке Тамур. Люди поняли, что это дудка из кости грифа приняла такую форму, после чего стали почитать грифа как божество<sup>8</sup>. Вероятнее всего, в этом предании нашли отражения местные верования, потому что пока не удалось обнаружить никаких других источников, говорящих о грифе-божестве.

Гриф здесь главное действующее лицо, и он претерпевает ряд изменений: из его тела появляются другие живые существа. Поскольку гриф несет зло

<sup>8</sup> Неп. *pījā garnū* — многозначное слово, оставляющее простор для интерпретаций. Оно значит и почитать, и поклоняться, и приносить жертвы.



людям, то и продолжает жить в зловредных насекомых. Можно говорить об олицетворении по принципу метонимического сходства: кровоточащие куски мяса превращаются в кровососущих червей-паразитов, а черные хлопья пепла, развеянные по воздуху, — в насекомых-вредителей, кость — в страшного питона.

Две следующие истории можно объединить, потому что образ птицы в них связан с оборотническим мотивом.

В «Истории о коирале<sup>9</sup>» три брата вынуждены съесть труп, чтобы спастись от голода. Они дали клятву, что тот, кто об этом расскажет, — умрет. Младший брат спрятал кусок мяса для своей любимой жены, и ей стало известно, чье это мясо. Он умер из-за нарушенной клятвы, а жена, терзаемая стыдом, привязала к рукам две бамбуковые палки, прочла заклинание и стала птицей-коиралой. А тело младшего брата превратилось в дерево, которое тоже называют коиралой.

В «Царе-змее» жену главного героя из зависти убивает ее старшая сестра. Старшая притворяется младшей и поселяется в ее доме. Домашние узнают о подмене, однако ничего не предпринимают. Однажды к мужу (царю-змее) на рассвете прилетает маленькая птичка-вилохвостка и поет песенку про разлуку со своим сыном: «О мой сын! Ты оторван от нас, родителей! Не холодно ли тебе сейчас? О мой сын, часть моего сердца, как ты сейчас?» Царь понимает, что это его погибшая жена приняла облик сорочьего шама-дрозда. Он ловит птицу и сажает ее в клетку, откуда она продолжает радовать его своим пением. Однажды царь отправляется на охоту, а лжецарица убивает и съедает птичку. Когда царь возвращается, она говорит что убила и скормила птицу его сыну, потому что тот много плакал. Царь в гневе вырывает у нее сына из рук и насмерть разбивает его о землю. Потом он запирается в тайной комнате на семь дней, читает различные заклинания, и из пустой коробки снова появляются ожившая жена с сыном. Лжецарицу царь прощает и отпускает к родителям.

Оба этих предания объединяет не только оборотнический мотив, но и мотив каннибализма. В первом младший брат наказан не за то, что ел человечину, но за то, что рассказал об этом. Другие братья остаются в живых. В «Царе-змее» старшая сестра сначала убивает младшую в ее человеческом облике, потом в облике птицы, а затем поедает мясо птицы, видимо, для того чтобы та не нашла нового воплощения. Однако в мире преданий киранти ничего не умирает навсегда — младшую сестру возвращает к жизни муж.

В «Царе-змее» и «Божестве-грифе» помимо птиц фигурируют еще и змеи. Змеи занимают значительное место в культуре народов Южной Азии. В индийской традиционной культуре змеи связаны с плодородием, смертью и бессмертием, водой и огнем. Змеиные образы интерпретируются как похитители, поглотители, но и как благодетели, спасители. Их образы также появляются в мифах о творении или устройстве мира [Альбедиль 2012: 161–162]. В обоих преданиях киранти четко прослеживается связь змей со смертью и бессмертием: питон — как конечное воплощение грифа после смерти, и царь-

<sup>9</sup> Возможно, коирала — местное наименование дерева и птицы.



Рис. 3. Сорочий шама-дрозд [Shreshtha 2013]

змей — одновременно как убийца и воскреситель своей семьи. В культурной традиции, сформировавшейся в русле индуизма, характерно противопоставление образов птиц и змей. Древнеиндийский миф о птице Гаруде и змеях символизирует борьбу между силами неба и подземного мира, между светом и тьмой [Там же: 158]. В преданиях киранти птицы и змеи не враждуют, но между ними существует прочная связь. В первом случае птица превращается в змею, а во втором — жена мужа-змеи превращается в птицу.

В двух следующих историях фигурируют черные птицы. «История о птице калчунде» открывает сборник преданий. Однажды царь услышал прекрасное пение и повелел узнать, кто так поет. Сначала жаба решила выдать себя за певца, но ее кваканье было ужасным, и царь за обман приказал бросить ее собакам. Потом солдаты нашли маленькую черную птичку, которая пела сладким голосом. Когда царь спросил ее, о чем она поет, то птичка сказала, что утром и вечером молится всевышнему, чтобы он даровал ей большое будущее, хотя она и родилась маленькой. И эта молитва приносит ей радость. Царь восхитился птичкой и в награду повелел покрыть ей клюв и лапы золотом. Говорят, с тех пор у нее желтые, будто золотые, лапы и клюв.

В истории о «Внуке бабушки Сьянгри» появляются не только дикие птицы, но и домашние. Старая демоница (неп. *dānvī*) похитила внука, и бабушка Сьянгри безутешно плакала. Похищение видел ворон и прилетел рассказать бабушке, что ее внук живой, висит подвешенный в корзине в доме у старой демоницы. Бабушка не поверила и продолжила плакать. Утешить ее приходили мангуст, мышь и цыпленок. Успокоить ее удалось лишь цыпленку, который сказал, что бабушка — человек и не верит, что животные<sup>10</sup> могут спасти

<sup>10</sup> Неп. *pashupakshī* — скорее, одомашненные, нежели дикие животные.



Рис. 4. Птица-кальчунда [Shreshtha 2014]

ее внука. Люди любят и заботятся о животных, но только до той поры, пока те не вырастут, а потом убивают и съедают. И жизнь животных для людей — игра. А животные считают людей своими хозяевами, и какой бы вред им ни причиняли, изо всех сил стараются помочь им. Теперь причинили вред старухе, и они, животные, помогут вернуть ей внука.

И животные собрали заседание, на котором выбрали главой ворона. Ворон же и придумал, как спасти мальчика, задействовав всех животных. Когда старая демоница села прясть нить, ворон спел ей песню. В награду демоница пообещала ему дать поклевать глаза, руки и ноги подвешенного мальчика. Песня ворона так понравилась демонице, что та запуталась в нити, которую пряла. Тем временем мышь перегрызла веревку, на которой была подвешена корзина с мальчиком, и унесла его к бабушке. Демоница обнаружила пропажу и бросилась в погоню. На дороге ее подждал цыпленок, который бил крыльями, чтобы мусор летел ей в глаза. Ворон предложил помочь ей вытряхнуть мусор из глаз и выклевал их. А чтобы ворон смог поклевать обещанные руки и ноги, их у демоницы отгрыз мангуст. Так она и умерла.

В этой сказке у образа ворона есть несколько граней. Во-первых, он посланник, приносящий нехорошую весть. Во-вторых, ворон — посредник между миром людей и миром демонов: он разговаривает и взаимодействует как с бабушкой Съянгри, так и с демоницей. В-третьих, именно он придумывает, как убить демоницу. Мотив смерти здесь возникает, вероятно, под воздействием представления непальских индуистов о вороне как о посланнике Ямы, бога смерти. Обитатели долин Непала считали, что ворон — предвестник несчастий, после встречи с ним необходимо совершить очистительные ритуалы, чтобы отогнать возможную беду. Тем не менее индуисты Непала очень почитают эту птицу: в первый день празднования Тихара<sup>11</sup> угощают

<sup>11</sup> Тихар — праздник почитания богини богатства и процветания Лакшми, празднуется с тринадцатого дня темной половины до второго дня светлой половины карттика (октябрь-ноябрь).



Рис. 5. Ворон [Shreshtha 2014]

его рисом и молоком, чтобы в обмен на угощение ворон замолвил за них слово в посмертном царстве Ямы [Amatya 1998: 9].

Птицы всегда обращали на себя пристальное внимание людей, многие народы, в том числе и киранты, ориентировались на их миграцию при начале или окончании сельскохозяйственных работ. В регионе, где проживают киранты, фауна представлена огромным разнообразием птиц, что неизбежно находит отражение в преданиях этих народностей. Проанализированные предания свидетельствуют о несомненных и разнообразных мифопоэтических связях птицы и человека у народа киранты. Вследствие этого птиц можно считать обязательным элементом их религиозно-мифологической системы воззрений. С образами птиц связано несколько мотивов: мотив посланничества или посредничества между землей и небом, между миром людей и миром демонов, оборотнический мотив, мотив смерти и воскрешения. Превращение в птицу позволяет людям в преданиях победить саму смерть, а воплощенные в птичьем обличье силы влияют на жизнь людей в различных сферах их жизни.

### Библиография

Альбедиль М.Ф. Змея в индийской традиционной культуре: совпадение противоположностей // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 152–164.

Gaenszle M. The Kiranti groups of East Nepal // Contemporary Society: Tribal studies, Volume five: Concept of tribal society. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997. P. 31–56

Gaenszle M. Where the Waters Dry Up — The Place of Origin in Rai Myth and Ritual // Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 33–48.

Gehendra Man Amatya. Religious life in Nepal (part two). Kathmandu, 1998.

*Sachdeva Swati Akshay*. Cultural Understanding of Samkhalung among the Rai Community of Sikkim // Voice of Intellectual Man. Lucknow: Manav Kalyan Evam Vigyan Prasar Sansthan, 2013. Vol. 3. No. 2. P. 19–34.

*Subba Tanka Bahadur*. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. Chennai: Orient Longman Limited, 1999. 154 p.

*Ghimire Indira*. The Problems and Prospects of Tourism in Nepal (A Case Study of Ilam District). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://107.170.122.150:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/78/9939Indira%20Ghimire%20Thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 4.09.2016).

*Chemjong Iman Singh*. Kiranti Dantyakatha // Mero limbuwan. Lord Buddha was born in Lumbini Nepal. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://merolimbuwan.wordpress.com> (дата обращения: 4.09.2016).

*Rai Bishal Khambu*. Sumnima and Paruhang // Online Khambu News Letter, July 17 2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nichilimma.blogspot.ru/2012/07/sumnima-and-paruhang.html> (дата обращения: 4.09.2016).

*Shreshtha Asish* // Birds of Nepal. Image catalogue of birds of Nepal. 15 March 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://birdsofnepal.wordpress.com/cinerous-vulturemustang1/> (дата обращения: 4.09.2016).

*Shreshtha Asish*. Oriental Magpie Robin // Birds of Nepal. Image catalogue of birds of Nepal. 1 May 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://birdsofnepal.wordpress.com/2013/10/25/oriental-magpie-robin/#jp-carousel-295> (дата обращения: 4.09.2016).

*Shreshtha Asish*. Blue Whistling Thrush // Birds of Nepal. Image catalogue of birds of Nepal. 14 March 2014. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://birdsofnepal.wordpress.com/2014/08/06/blue-whistling-thrush/#jp-carousel-1180> (дата обращения: 4.09.2016).

*Shreshtha Asish*. Large-billed Crow // Birds of Nepal. Image catalogue of birds of Nepal. 4 April 2014. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://birdsofnepal.wordpress.com/2014/07/15/large-billed-crow/#jp-carousel-1187> (дата обращения: 4.09.2016).



*О.Н. Меренкова, И.Ю. Котин*

## **БЕЛКА ИЛИ БУРУНДУК? ЗООМОРФИЗМЫ В ИНДИЙСКОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Статья посвящена анализу двух изображений белки на предметах декоративно-прикладного искусства из коллекции МАЭ РАН. Образ белки рассматривается в контексте фольклорных представлений в Индии об этом животном.

*Ключевые слова:* индийская пальмовая белка, Рамаяна, четти, коллекции МАЭ РАН.

### **Изображения белки или бурундука в индийских коллекциях МАЭ**

В фондах МАЭ РАН наше внимание привлекли два предмета, которые некогда украшали индийскую экспозицию. Это ларец под № 2 из коллекции 3102, приобретенный А.М. и Л.А. Мервартами в Майсуре (в настоящее время — индийский штат Карнатака) во время их экспедиции в Индию и на Цейлон в 1914–1918 гг. (рис. 1).

В составе коллекции из 25 предметов числятся и другие произведения южноиндийских и цейлонских кустарных промыслов. Ларец представляет собой подставку (пюпитр) для бумаг, которую использовали представители торгово-ростовщической касты четти во время торговых операций. Его ставили на пол и садились перед ним на циновке. Ларец выполнял функцию столика, а внутрь него можно было складывать деньги, ценные бумаги, перья, чернила. Ларец выполнен из дерева и инкрустирован слоновой костью. На крышке изображен бог Кришна, возлежащий на богатом ложе. Позади него стоит возлюбленная Радха с опахалами. Возле них пасутся животные — корова и газель. Рамками композиции служат две пальмы, с которых прыгают зверьки, напоминающие белок или бурундуков. Внутри ларца имеется отделение для бумаг и три небольшие ячейки для разных сортов денег. Бог Кришна — одно из воплощений (аватар) Вишну — считается покровителем четти. Он весел, находчив и предприимчив. Пастушка Радха — его возлюбленная. Коровы и газели создают идиллическую атмосферу, напоминают о пастуше-



Рис. 1. Ларец. МАЭ РАН. Колл. № 3102-2.  
Фрагмент композиции с изображением белки.  
Фото О.Н. Меренковой, Е.С. Соболевой. 2016 г.

ской молодости Кришны. Но случайно ли наличие на шкатулке изображения белок или бурундуков?

Попробуем ответить на этот вопрос позже, а пока рассмотрим еще один предмет, где также встречается изображение белки-бурундука. Он также относится к коллекции 3102, собранной А.М. и Л.А. Мервартами в Индии, и числится под номером 9 (рис. 2).

Это медное блюдо с изображением Рамы, Лакшманы и Ситы — персонажей эпического сказания «Рамаяна» — было приобретено А.М. и Л.А. Мервартами в Танджавуре (Танжоре), штате Тамилнаду, для пополнения коллекции предметов кустарных промыслов. В центре композиции — царевич Рама, восседающий на престоле, слева от него — его брат Лакшмана и супруга Сита. Справа стоят двое придворных. У ног Рамы — фигурка Ханумана, предводителя обезьяньего войска, верного помощника Рамы, сына бога ветра Ваю, наделенного способностью летать по воздуху. Бордюром блюда служит повторяющаяся миниатюрная композиция из чередующихся серебряных и медных полей, в каждом из которых изображены птица и белка, грызущая шишку. Здесь белка явно изображена неслучайно. Она упоминается в «Рамаяне». Но теперь мы уже определимся, что именно белка, а не бурундук, а точнее, пальмовая белка, потому что в Южной Азии существует еще и ин-



Рис. 2. Блюдо с изображением Рамы, Лакшманы и Ситы.  
 МАЭ РАН. Колл. № 3102-9. Начало XX в.  
 Фото из Архива МАЭ РАН. 2015 г.

дийская гигантская белка (*Ratufa indica*), которую с бурундуком не спутать, разве что с куницей.

Итак, индийская пальмовая белка (*Funambulus palmarum*) — грызун из семейства беличьих [Соколов 1984: 139]. Она проживает по всему Индостану и встречается на острове Шри Ланка (Цейлон). По внешнему виду очень похожа на азиатского или сибирского бурундука (*Tamias sibiricus*), также из отряда грызунов семейства беличьих. Похожа на обыкновенную пальмовую белку и североиндийская пальмовая белка, проживающая в Пакистане и Непале. У них, однако, различны регионы обитания, так что интересное нас существо — именно индийская пальмовая белка.

Индийская пальмовая белка — небольшой зверек со стройным телом и пушистым хвостом. Сходство с бурундуком придает ей окрас шерсти — серо-коричневый с пятью белыми полосами, которые тянутся от головы до хвоста. словно какой-то бог или герой провел всей пятерней по телу животного. Подобное сравнение со следом человеческой руки на теле белки или бурундука напрашивается, и, как мы увидим, оно нашло отражение в древних преданиях и народном фольклоре. Этот небольшой зверек весит примерно 100 г (в отличие от гигантской индийской белки, чей вес может достигать 2 кг). Длина туловища животного 20 см. Ушки круглые, без кисточек, брюшко беловатое. Хвост равен по длине телу грызуна. Пальмовая белка отлично лазает по деревьям, традиционная среда ее обитания — густые влажные тро-



Рис. 3. Пальмовая белка в одном из парков Дели.  
Фото О.Н. Меренковой. 2005 г.

пические леса и пальмовые рощи. В последнее столетие она также освоила городские парки и скверы, ее часто можно увидеть в парках и на площадях больших городов Индии, таких как Дели, Агра, Джайпур (рис. 3).

Белки очень смелы, если не сказать нахальны. Они отважно берут пищу из рук, часто просят ее, наряду с обезьянами, также весьма хорошо освоившими индийские города. Питаются белки орехами, корой и почками деревьев, грибами, семенами растений, желудями, но не брезгают хлебными корками, лепешками, печеньем, другой едой, предлагаемой людьми. В привычной среде обитания они строят гнезда на пальмах, в новых условиях их жилища могут возникать и на крышах домов. Поскольку бродячих кошек в индийских городах не так много, то чувствуют себя индийские пальмовые белки в соседстве с людьми довольно вольготно.

Народное предание приписывает им участие в строительстве моста через Полкский пролив, между южной оконечностью Индии и Цейлоном (Шри-Ланка), которую некогда возвели божественный Рама и его помощники — обезьяны под руководством Ханумана, а также медведи. Белки работали без отдыха, за что получили благосклонное поглаживание Рамы по спине, след от которого виден у них до сих пор.

Ю.Е. Березкин, изучавший мифологические сюжеты, связанные с бурундуком и белкой в Старом и Новом Свете, отмечает типологическое сходство историй, записанных в разных уголках мира и связанных с узорами на шкуре белки или бурундука: «Желая отблагодарить или наказать небольшого зверька — грызуна (бурундука, сурка, белку), персонаж делает его полосатым, обычно проводя ему по спине лапой или рукой» [Березкин 2012: 5]. Ю.Е. Березкин, проанализировав североамериканские сюжеты, находит два мотива, связанных с белкой, в Южной Азии: «Особого внимания заслужива-



ет наличие южноазиатских вариантов мотива у дравидов наяр на юге Индии и у мундаязычных санталов» [Там же: 11]. Наяры — это группа населения Кералы, связанная брачными узами (брак анулома) с брахманами в том же штате. Наярский вариант мифа — это классический брахманский сюжет, связанный с «Рамаяной»: «Когда Рама строил земляную переправу на Ланку, чтобы вернуть похищенную Раваной Ситу, маленькая белка трудилась, не отвлекаясь на то, чтобы поесть. В знак признательности Рама погладил ее тремя пальцами по спине, остались черные и белые полосы» [Березкин 2012: 11]. Примечательно, что изложение этого мифа Ю.Е. Березкин дает по книге малабарского исследователя Айера [Iyer 1912: 89], хорошо знакомого А.М. и Л.А. Мервартам, привезшим эту книгу, изданную в 1912 г.

История с белкой сохраняется в современном индийском фольклоре. В одной из версий она обрастает многими подробностями.

Множество обезьян, медведей и других лесных жителей откликнулись на зов и принялись таскать на берег океана самые большие камни и бревна, какие им удалось найти. Прочие животные также участвовали в работе, как могли: рыбы и океанские жители помогали укрепить постройку в воде, а птицы, летавшие сверху, высматривали оставшиеся щели и приносили мелкие камни, чтобы их заполнить.

Маленькая белка, наблюдавшая за тем, как они все усердно трудятся, также пожелала внести свой вклад. Сначала она кидала мелкую гальку в океан, затем, утомившись и промокнув, она упала на песок, который тотчас прилип к ее шкурке. Заметив это, белка стала бегать к океану и обратно, чтобы смываемый песок с ее шкурки вода прибавала к огромному строящемуся мосту.

Обезьяны, таскавшие тяжелые валуны, заметив ее пробежки, стали смеяться над ней и попросили не мешаться под ногами. «Братцы, я тоже хочу помогать. Эти маленькие песчинки с моей шкурки — мой посильный вклад в строительство моста. Не ругайте, пожалуйста, меня», — отвечала им белка. Обезьяны стали смеяться еще громче: «Что пользы в этих песчинках, по сравнению с теми валунами, которые мы таскаем. Отойди, не мешай работать!» Белка не стала спорить, а просто продолжала свое дело, пока одна из обезьян не схватила ее и не швырнула подальше от берега.

Рама, заметив это, успел подхватить белку, чтобы она не упала. Затем он обратился к лесным жителям: «О лесные жители, вы отважные и сильные, так усердно трудитесь, таская огромные бревна и валуны к океану. Заметили ли вы, что та галька и песчинки, принесенные этой маленькой белкой и другими небольшими зверями, отлично заполнили пустоты между камнями и надежно скрепили их? А вы со злости решили выбросить этого помощника!» Услышав его речь, лесные жители от стыда склонили головы. А Рама продолжил: «Помните всегда, для большого дела и малый труд тоже ценен». Затем он обратился к белке: «Моя дорогая белка, прости ту обиду, которую причинили тебе мои подданные. Я благодарю тебя за твою помощь, пожалуйста, продолжай работу». Затем Рама ласково провел пальцами по беличьей спинке, и на ней в благодарность за труд в качестве благословения навсегда остались три полосы [Indian Stories for Children].

Итак, белка в индийском фольклоре — преданный *бхакта* (последователь) Рамы. Это вполне объясняет появление ее изображения на блюде с фигурами Рамы, Лакшманы и Ситы. Этого достаточно и для помещения изображения белки на ларец с фигурами Кришны и Радхи, ведь Кришна, как



и Рама, — *аватара* (земное воплощение) Вишну. Наконец, белка — просто игривое и симпатичное существо, чье изображение украсит ларец. Но, может быть, дело и в том, что белка — немного трикстер, нечто от зайца и лисы (шакала) одновременно, существо, способное выступать хитрецом. Как пишет Ю.Е. Березкин в работе, посвященной зооморфным трикстерам, «трикстер то выигрывает, то проигрывает в результате своих проделок, то совершает благие деяния, то творит зло» [Березкин 2014: 29].

В сказке «Старуха и белка», вошедшей в сборник «Сказки народов Индии» (1976), белка выступает в роли воровки, таскающей вкусные кусочки из дома старой женщины.

Однажды белка украла и съела у старухи рис, сваренный в молоке с миндалем. Старуха подумала, что это сделала кошка, но случайно увидела на дереве белку с перепачканной молочной рисовой кашей мордочкой. Догадалась старуха, что это белкины проказы, что это она каждый день ворует ее, старухину, еду.

Рассердилась старуха, принялась ругать белку, потом схватила первое, что под руку попало — палку да башмак — и кинула в белку. Башмак угодил в белку, и она упала с дерева, тут старуха ее и схватила. Решила старуха прикончить белку, да как это сделать? Думала она, думала и надумала утопить белку в пруду. Принесла старуха белку на берег пруда и окунула ее в воду. Стояла зима, вода была ледяная, и у старухи руки заоченели. Белка решила, что если сейчас она не придумает какую-нибудь хитрость, то ей придется распрощаться с жизнью. И притворилась она, что холодная вода ей нравится.

— Матушка, — сказала она. — Я очень тебе благодарна! От горячего риса все тело мое так и горит, а ты его студишь. Рассердилась старуха: — Ах, так? Ну, хорошо же! Тогда я тебя поджарю! Схватила старуха белку за хвост и притащила в дом. Развела в очаге огонь, держит белку прямо над ним. Видит белка, что смерть пришла. — Матушка, — говорит, — какая ты добрая! Хотя я и навредила тебе, ты все равно мне платишь добром — греешь меня, озябшую! Еще пуще рассердилась старуха. — Ну ладно же! — крикнула она. — Посмотрим, что ты теперь запоешь! Белка молчала. Потом она с притворной тревогой в голосе сказала: — Матушка! Делай со мной что хочешь, только не давай мне ни миндаля, ни фруктов. Если я их наемся, мой живот лопнет и я помру!

Старуха была простоватая. Не догадалась она, что белка снова ее обманывает. — Вот, вот! — закричала она. — Это-то мне и нужно! Принесла она миндаль и фруктов и стала кормить ими белку. Та делает вид, будто есть ей вовсе не хочется, а сама знай уплетает. Наелась досыта и говорит: — Ах, матушка, мой живот вот-вот лопнет. Боюсь, как бы ты не бросила меня в кусты. Тогда колючки вопьются в меня, и конец мне! — Так получай же! — крикнула старуха, схватила белку за хвост и швырнула в кусты. А белке только того и нужно было. Быстро юркнула она в самую чащу и взобралась на дерево. А глупая старуха так и осталась ни с чем [Сказки народов мира].

Упоминание белки также встречается и в индийских пословицах и поговорках. В сборнике пословиц и поговорок Северной Индии, переведенных с хинди и урду коллективом российских индологов [Пословицы и поговорки Северной Индии 1998], встречаются такие поговорки: «Белке дерево — дом» [Там же: 97], «Белка хромая, а гнездо на небе (о хвастунах)» [Там же: 113], «Белка нашла щепотку куркумы и заделалась бакалейщиком» [Там же: 106].

«Очень ловко белка прыгает, а все-таки иной раз срывается» [Древнеиндийские пословицы и поговорки].

Какой мы видим белку в этих поговорках? Первое, белка, естественно, ассоциируется с деревом как местом ее обитания. Неслучайно на ларце белки изображены на пальме. Белка быстра и находчива, предприимчива. Неудивительно, что ее изображение помещено на ларце четти, одних из самых предприимчивых купцов и ростовщиков Южной Индии. Таким образом, появление на предметах декоративно-прикладного искусства Индии пальмовой белки неслучайно. Белка ассоциируется с активной жизнедеятельностью, игрой, оптимизмом. Она — деятельный собиратель, чем напоминает купца-ростовщика четти. Поэтому ее изображение появилось на ларце четти. Она — в свите Рамы как маленький, но деятельный помощник и почитатель, поэтому ее изображение уместно на блюде с изображением Рамы Лакшманы и Ситы. Этот маленький красивый пушистый зверек, герой сказок и пословиц, достоин украсить предметы декоративно-прикладного искусства в силу своей красоты, распространенности вида, позитивных эмоций, которые вызывает это животное.

### Библиография

*Березкин Ю.Е.* Полосатый бурундук: фольклорный мотив в Старом и Новом Свете // Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 5–19.

*Березкин Ю.Е.* Зооморфные трикстеры: закономерности ареального распределения // Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 29–42.

Древнеиндийские пословицы и поговорки 3. Пословицы и поговорки народов мира. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://sayings.ru/world/indian/indian\\_3.html](http://sayings.ru/world/indian/indian_3.html) (дата обращения 22.09.2016).

Пословицы и поговорки Северной Индии / Сост., пер с хинди, урду и коммент. А.С. Бахударова, В.М. Бескровного и Г.А. Зографа. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 383 с.

Сказки народов мира. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://skazka.mifolog.ru/books/item/f00/s00/z0000011/st010.shtml> (дата обращения: 06.10.2016).

*Соколов В.Е.* Пятиязычный словарь названий животных. Млекопитающие. Латинский-русский-английский-немецкий-французский. М.: Русский язык, 1984. С. 139–352.

Indian Stories for Children. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anustoriesforchildren.blogspot.ru/2010/06/lord-rama-and-squirrel.html> (дата обращения: 06.10.2016).

*Iyer L.K.A.* The Cochin Tribes and Casts. Madras: Government of Cochin; L., 1912. Vol. 2. 356 p.

*С.С. Донченко*

## МОРСКОЕ ЦАРСТВО В ЯПОНСКИХ СКАЗКАХ

В статье освещаются традиционные представления японцев о подводном мире: приводятся его пространственно-временные характеристики, описываются особенности обитателей. Особое внимание уделено анализу популярного сюжета о путешествии рыбака Урасима Таро во дворец Морского дракона.

*Ключевые слова:* Япония, фольклор, сказка, японские сказки, подводный мир, подводное царство.

В сказках народов мира герой часто сталкивается с необычными существами, а иногда и попадает в странные миры<sup>1</sup>, которые подчас разительно отличаются от привычного ему окружения. Японские сказки в данном случае не исключение. В них условно можно выделить три уровня таких миров: верхний («небеса»), средний (места обитания различных «сверхъестественных» существ, живущих бок о бок с людьми) и нижний (подводное, подземное «царства»).

Под миром воды в японских сказках следует понимать ту сферу, в которую герой попадает, чудесным образом опускаясь под воду в море. Морское царство — один из самых интересных миров в японских сказках, в некоторых из них он описывается довольно подробно. Рассмотрим несколько из них.

Прежде всего это известная легенда о рыбаке Урасима Таро, существующая в Японии «в многочисленных фольклорных вариантах. Она также зафиксирована в древнем памятнике “Юряку-ки”, исторической хронике о годах правления императора Юряку (457–479), и своде “Танго-фудоки”. Наиболее древний вариант легенды сохранился в поэтической антологии VIII в. “Манъёсю”, где он был помещен под названием “Песня, воспевающая Урасима из Мидзуноэ”» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 463; Манъёсю 1971: кн. 9, песня 1740]. Молодой рыбак из селения Мидзуноэ<sup>2</sup> [Садзанами Санд-

---

<sup>1</sup> Под «миром» здесь следует понимать отдельное сказочное пространство-время, для которого, по представлениям японцев, характерны специфические обитатели.

<sup>2</sup> По другой версии, он жил в местечке Оура [Легенды и сказки древней Японии 2000: 13].

зин 2000: 175] спас черепаху. За это доброе дело ему представился случай по-пасть под воду во дворец Дракона. Там героя чествуют, когда же он проявляет желание вернуться домой, дочь Дракона дает ему яшмовую шкатулку, наказывая не открывать ее. Когда герой возвращается в родные края, оказывается, что прошло уже много лет, и все родные скончались. Он от безысходности открывает шкатулку и сам, превратившись в дряхлого старца, испускает дух.

Эта легенда довольно древняя, поэтому в разных источниках есть небольшие расхождения по поводу этого сюжета. В таблице приводятся различия в двух версиях: литературной обработки легенды, выполненной Садзанами Сандзин [Сказания древней Японии], и версии, встречающейся в различных сборниках сказок [Легенды и сказки древней Японии; Японские сказки]. Судя по топониму Мидзуноэ, литературная обработка была выполнена на основе более древней версии.

	<b>Версия из литературной обработки Садзанами Сандзин</b>	<b>Версия из современных сборников сказок</b>
Место жительства	Мидзуноэ	Оура
Кого спас	простую черепаху	дочь дракона Ото-химэ в облике черепахи
На чем попал под воду	на панцире черепахи	на корабле, посланном Ото-химэ
Под водой прошло	два-три дня	три года
На суше за это время прошло	700 лет	по мнению обитателей суши, Урасима жил «в стародавние времена» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 15]
Шкатулка	простая	с тремя ящиками
Описания сада со всеми временами года	есть	нет
Объяснение появления танца журавля и черепахи	нет	есть

Эти, казалось бы, существенные различия не играют принципиальной роли для сюжета. Версия Садзанами Сандзин содержит как более древние элементы сказки, так и очевидные литературные признаки. В целом для нее характерно большее количество, чем в среднем в сказках, неформульных диалогов, описаний. Способ перемещения под водой проще (панцирь черепахи увеличился до таких размеров, что Урасима смог на нем разместиться. Остальное для сказки неважно).

Шкатулка проще — в ней нет ящиков. Нарушение зарока приводит к «ускорению времени» — шкатулка позволяла рыбаку оставаться в его собственной системе отсчета времени: к его жизни до путешествия на дно мор-

ское по возвращении на сушу прибавилось лишь столько времени, сколько он провел там по времени подводного царства — два-три дня. Открытие шкатулки «переводит» его на земное время, что приводит к резкому старению и смерти. Стоит добавить, что в других версиях сказки время, прошедшее на земле за период пребывания Урасима Таро под водой, разнится. Так, например, три года, проведенные рыбаком во дворце Дракона, превращаются в триста земных лет [Йомикикасэ-оханаси-эhon 2002: 117].

Усложнение конструкции шкатулки, деление ее на три ящичка, приводит к наложению на сюжет об Урасима Таро объяснения происхождения танца журавля и черепахи — неперменного компонента «многих ритуальных действ и обрядов календарного и жизненного цикла, бытующих в Японии и в наши дни. Исполнение танца, как правило, имело благополучную символику, связанную с долголетием, благополучием и счастьем» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 463–464]. В версии со шкатулкой о трех ящичках в первом лежат журавлиные перья, из второго вылетает окутывающее молодого рыбака белое облачко, из-за чего он резко стареет, а в третьем — зеркальце. Поглядев в зеркало, он осознает, что превратился в старика, после чего к спине прилипают журавлиные перья, и Урасима взлетает в воздух и начинает кружиться над материнской могилой. «А Отохимэ превратилась в черепаху и вылезла на берег, чтобы встретиться с Урасима. Говорят, тогда и появился танец журавля и черепахи» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 16]. Вероятно, представления о журавле как символе долголетия и чистоты пришли в Японию из Китая.

В версии Садзанами Сандзин встречается занятное описание сада при дворце Дракона, в котором одновременно представлены пейзажи, характерные сразу для всех времен года:

«На восточной стороне — там распускались, там цвели вишни и сливы, мешая цветы свои. Заливался там соловей в чаще, порхали мотыльки и бабочки.

Лето было на южной стороне сада. Густо росли зеленые листья и стреко-тали цикады в темной зелени их, и звенели кузнечики.

Осень ласкала глаз на западной стороне. И тихо шептались багряные листья клена, пышно расцветали хризантемы.

А на севере — зима, лютая зима стояла на севере. Гладко залежали там снега, сверкая своей непорочной белизной; и льдом, как панцирем, одеты были все реки там» [Садзанами Сандзин 2000: 180].

Подобное описание местности, в котором есть явные признаки всех времен года сразу, встречается и в сказках о подземном мире. Возможно, это литературное добавление Садзанами Сандзин, созданное, впрочем, в рамках фольклорной традиции. В то же время это подтверждает некоторое родство мира воды и подземного мира как двух иных миров нижнего уровня.

Сюжет о путешествии в морское царство можно встретить в сказке «Два брата»<sup>3</sup> [Легенды и сказки древней Японии 2000: 16]. Два брата — искусный

<sup>3</sup> «Сказка представляет собой фольклорный вариант древнего мифа о двух братьях — рыболове Ходэри и охотнике Хоори, зафиксированного в исторических хрониках VIII в. “Кодзики” и “Нихонги”. Согласно мифу, братья меняются орудиями рыбной ловли и охоты. Младший



рыболов и искусный охотник решили поменяться орудиями труда и посмотреть, кто принесет больше пользы. Ни один не смог добыть пропитания, однако пулю охотника старший брат-рыболов извлек из дерева после своего промаха, а крючок рыбака был унесен крупной рыбой. Пришлось младшему брату (охотнику) отправиться на его поиски. После трехдневного брожения по берегу он встретил старца, который, желая помочь тому, предложил сесть юноше к нему на закорки. После этого в мгновение ока оба оказались в царстве повелителя морей бога Нира<sup>4</sup>. Там младший брат пировал три дня, но «три дня в морском царстве равны тремстам годам в мире людей» [Там же: 17]. В этом варианте сюжета старец дает юноше «ящичек, в котором было заключено дыхание юности» [Там же], и опять же открывать его было запрещено — «беда случится» [Там же]. Возвратившись на спине старика в родное селение, он узнает от другого старца, что за время его отсутствия сменилось пять поколений. После того как шкатулка открыта, из нее вырывается облако и уносит юношу на небо.

В этом варианте сюжета транспортным средством для путешествия в морское царство является уже некий старец, также не подчиняющийся земным законам.

Еще один вариант встречается в сказке «Колокол из дворца Дракона» [Десять вечеров 1965: 24]. Самурай по имени Авадзу-но Кандзя построил храм, но за неимением колокола отправился на корабле покупать железо для его отливки. Во время шторма рядом с кораблем появляется лодка с маленьким ребенком-кормчим. Ребенок призывает Авадзу-но Кандзя перебраться в лодку. Сказав экипажу большой лодки подождать немного (шторм тут же прекратился), мальчик доставляет самурая ко дворцу Дракона. Во время встречи с Драконом морской владыка просит самурая, известного мастера стрельбы из лука, защитить дворец от нападения ужасного змея. Самурай соглашается и уничтожает обидчика и его сподвижников. На вопрос, что хочет Авадзу-но Кандзя в качестве вознаграждения, он рассказывает свою историю. И тогда Дракон дарит ему колокол, висящий на входных воротах во дворец. В конце повествования поясняется, в каких храмах, по мнению разных людей, этот колокол висел (прежде всего в Кокодзи в Авадзу, в Оми).

Можно заметить упоминание об еще одном транспортном средстве — лодке под управлением мальчика. Помимо этого очевидна явная буддийская направленность: обычного для этого сюжета рыбака заменяет набожный самурай, начисто отсутствует как действующее лицо красавица-дочь Дракона Ото-химэ. Нет искажения времени.

---

брат Хоори не умеет ловить рыбу и теряет крючок, чем навлекает на себя страшный гнев старшего брата. Появляется седовласый старец и помогает Хоори приплыть к дворцу морского царя. Хоори женится на прекрасной морской царевне Тоётама-химэ. Когда же он хочет вернуться на землю, морской царь дает ему потерянный крючок и две волшебные драгоценности, вызывающие прилив и отлив. С их помощью Хоори побеждает брата. Тоётама-химэ выходит из пучины вод, чтобы родить ребенка на земле, и строит хижину, крытую перьями морорана. Хоори нарушает ее запрет не подглядывать и узнает, что истинный облик его жены — огромный крокодил. Разгневанная Тоётама-химэ скрывается, закрыв навеки границу между морем и ушей» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 464].

<sup>4</sup> Чаше в сказках как повелитель морей упоминается дракон.

Что касается времени на морском дне, то, по представлениям многих народов (например, у кельтов), в потусторонних мирах оно течет по-другому — гораздо медленнее, чем на земле. Так цифры в 700 лет, 300 лет для традиционного сознания равноценны просто очень длинному промежутку времени. Для стилизации сказочной речи традиционно упоминались числа три и семь — они представлялись японцам (и далеко не только им) магическими.

История, схожая со сказкой об Урасима Таро, встречается в сказке «Жена-лисица» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 78]. По воле обстоятельств разлучившийся с отцом мальчик Досимару идет на его поиски. По пути он спасает и отпускает в воду черепаху, которую мучит какой-то мальчишка. Она традиционно оказывается Ото-химэ, дочерью Дракона, и он сам выплывает на берег в красивой ладье и приглашает мальчика в гости. «Тридцать дней пролетели незаметно, пятьдесят дней промелькнули как один час» [Там же: 81]. Перед возвращением мальчику вручаются три прощальных дара: «Первый дар — жемчужина прилива. Поднять ее высоко над землей — хлынет море на землю, затопит все вокруг, а опустить — так снова уйдет в свои берега. Второй дар — жемчужина сытости. Кто ее лизнет — пятнадцать дней будет сыт да еще исцелится от всяких недугов. Третий дар — жемчужина “Чуткие уши”<sup>5</sup>. Кто поднесет ее к уху — станет понимать язык птиц и зверей» [Там же]. Вдобавок Дракон одаряет мальчика нарядом из золотой парчи и отвозит его на ладье на берег. Дальше сказка возвращается к своему основному сюжету. Все подарки приходятся как нельзя кстати, в результате чего герой остается на высоте.

В этой версии нет ни искажения времени, ни зарока. Вероятно, что подобное искажение изначального сюжета было необходимо для обоснования происхождения трех чудесных жемчужин.

В самой древней из известных версий в «Манъёсю» сюжет сводится к тому, что Урасима не возвращался в родное село семь дней, на челне своем «переплыл границу моря» [Манъёсю 1971: кн. 9, песня 1740] и неожиданно встретил на пути дочь морского божества. После этого они «во дворец владыки дна / Водяных долин, / В ослепительный чертог, / В глубину глубин / Парой юною вошли, / За руки держась, / И остались жить, забыв / Горе, старость, смерть» [Там же]. Когда рыбак желает съездить домой, его избранница дает ему шкатулку: «Если хочешь, как теперь, / Вечно жить со мной, / Этот ларчик мой возьми, / Но не открывай» [Там же]. По возвращении на сушу он ничего родного не обнаруживает и думает: «Не открыть ли этот ларчик, / Может, в нем секрет? / Может, все еще вернется, / Дом увидит он?» [Там же]. Но из шкатулки появляется белое облачко и улетает в «вечную страну» [Там же]. Герой старится и умирает.

Основное отличие варианта из Манъёсю: в нем не упоминаются предпосылки встречи Урасима Таро и дочери морского владыки. Это может быть обусловлено рядом причин. В стихотворном сборнике древнее сказание мог-

---

<sup>5</sup> В сказке «Колпак “Чуткие уши”» [Японские сказки 1956: 60], как следует из названия, также встречается артефакт, позволяющий понимать речь животных, птиц и, что особенно интересно, деревьев. В японских сказках деревья нередко общаются между собой и даже посещают друг друга по ночам.

ло быть облечено в более лиричный облик: юноша встречается девушку, и они решают быть вместе. Либо же изначально эпизод с черепахой в сюжете отсутствовал. Занятно упоминание «границы моря» — как раз того предела, который разделяет мир людей и мир водный. Также морское царство называется «вечной страной». Видимо, именно этими представлениями обусловлены нарушения в ходе времени для тех, кто туда попадает.

Описание подводного мира встречаются и вне сюжета о рыбаке. В сказке «Вака-химэ из дворца дракона» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 90] к мальчику Кинскэ, задорно кидавшему охапки хвороста во внезапно возникший у берега водоворот, чтобы посмотреть, как они вертятся, пришла прекрасная морская дева Вака-химэ, оказавшаяся дочерью Ото-химэ, внучкой Дракона. Она обещает заботиться о нем, так как он подарил им много топлива для очага. Так у мальчика с тех пор стали чудесным образом появляться и одежда, и еда. Узнавший об этом князь желает сам жениться на этой красавице и задает мальчику задачи, с которыми за него успешно справляется Вака-химэ: принести князю 1000 мешков риса (их приносят из морской пучины кони), достать диковины под названием «пии-пии», «дон-дон» и «эй-са». Мать красавицы — прекрасная Ото-химэ — приносит ей три шкатулки, которые отправляют князю. Из ларчиков начинают вереницей выходить карлики, играющие на флейтах («пии-пии»), барабанах («дон-дон»), из третьего выскакивают «карлики-самураи в доспехах и шлемах» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 94] и нападают на князя. Чтобы они успокоились, он по просьбе Вака-химэ соглашается опекать Кинскэ, а она, перепоручив заботу о мальчике, рассказывает, кто она, и возвращается к себе во дворец.

Упоминание карликов также встречается при описании подземного мира.

Схожий сюжет можно встретить в сказке «Сморкун-божок» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 241]. Старик, не нашедший покупателя на собранный хворост, бросает от отчаяния вязанки в стремнину реки. Он возносит молитву повелителю вод, и из реки появляется юная красавица. Она благодарит его за то, что он подарил жителям подводного царства<sup>6</sup> много хвороста, и одаривает старика от лица Дракона крошечным мальчиком — это и есть сморкун-божок. В обмен на трехразовое питание салатом из омаров мальчик готов исполнять любое желание. Старик получил все, что душе было угодно, и единственная забота — свежие омары — стала для него обузой. Он просит мальчика вернуться домой и передать поклон Дракону, после чего тот «молча вышел из дома, громко шмыгнул носом и разом втянул в свои ноздри дом с утварью, кладовые, полные риса... Все исчезло — осталась только грязная лачуга» [Там же: 242]. Мальчик тут же пропал бесследно.

В сказке «Собака, кошка и кольцо» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 193] морехода, спасшего змею, на спине везет в морское царство акула, говорящая человеческим голосом. Оказывается, что он спас ее, когда она была в облике змеи. Дракон устраивает пир и одаривает его кольцом, которое вскоре приносит ему богатство. Никаких временных трансформаций по возвращении героя на сушу и, соответственно, зарок в сказке нет.

<sup>6</sup> По другой версии он одарил хворостом Богиню Реки [Десять вечеров 1965: 18].

Другой сюжет о мире воды, объясняющий отсутствие костей у медузы или, по другой версии, у осьминога, встречается в сказках «Почему у осьминога нет костей» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 283] и «Медуза и обезьяна» [Японские сказки 1956: 35]. В первой сказке жене Дракона из прихоти понадобилась печень обезьяны, черепаха отправилась за ней, практически привела обезьяну к воротам дворца царя морского, но осьминог-привратник проболтался обезьяне о том, что ее собираются убить. Животному удается сбежать, но из осьминога «выбивают» все кости<sup>7</sup>. По второй версии сюжета, глупая и болтливая медуза, у которой на то время было «четыре лапы» [Там же: 35], отправляется за обезьяной ради исцеления тяжело заболевшей жены Дракона. По пути ко дворцу медуза проболталась о цели их совместного визита, обезьяна перехитрила ее и осталась в живых, а медузу сурово избили.

В сказке «Чудесный кувшинчик» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 95] молодой рыбак по имени Масария случайно выудил крупную рыбу, которая оказалась Ото-химэ. Дочь дракона, приняв человеческий облик, проводит с ним ночь и скрывается без следа. Рыбак никак не может ее забыть. Однажды он видит на воде челнок, в котором сидят двое маленьких близнецов-*канна*<sup>8</sup>. «Тело у них чешуей покрыто, а глаза навывкате» [Там же: 96]. Они признают в нем отца и доказывают это, рассказывая историю его любовной ночи с Ото-химэ, которая и послала за ним детей. Рыбак обнимает их за плечи и ныряет в воду. Он проводит в обществе Ото-химэ и детей-*канна* пять дней, потом его тянет вверх. Дети советуют выпросить в качестве прощального дара лазоревый кувшинчик, который он получает. По возвращении оказывается, что прошло 50 лет, все вокруг изменилось. При этом он постарел и сам. С горя он выпивает содержимое кувшина и молодеет. Поняв чудесную силу подарка, он начинает лечить людей, но однажды он ругается на кувшинчик («Из-за этого проклятого кувшина мне и ночью отдыха нет. Да пропади он пропадом!»). [Там же: 100]. Кувшинчик разбивается и исчезает, Масария мгновенно стареет, а все омоложенные стареют вместе с ним, а исцеленные умирают.

Подытоживая сведения о морском мире, можно составить приблизительную картину того, что он собой представляет.

Мир воды располагается в смежном пространстве с миром людей. Его представители могут переносить людей как к себе, так и обратно на сушу. Самостоятельно человек туда попасть не может. После прохождения через толщу воды мир становится плоским: так черепаха предлагает Урасима слезть с ее панциря и подойти к воротам дворца пешком [Садзанами Сандзин 2000: 178].

В целом этот мир повторяет по своему устройству мир земной, он напоминает отдельное земное княжество, населенное рыбами, осьминогами и прочими морскими жителями с женатым Драконом (или богом Нира) во главе, его дочерью Ото-химэ и внучкой Вака-химэ. При встрече с человеком

<sup>7</sup> Считается, что в те времена у осьминога, как и у медузы из второй рассматриваемой сказки, были кости.

<sup>8</sup> *Kanna* — японский аналог водяного.

(а все сказочные герои, которые туда попадали, делали что-либо хорошее для Дракона) во дворце, сверкающем всеми цветами радуги («Удивительные путешествия ротозея Тораяна» [Легенды и сказки древней Японии 2000: 254]), устраивается пир с музыкой, плясками («то краб ходит боком, то осьминог выкидывает коленца» [Там же: 97]) и угощениями либо оказывается какая-то добрая услуга взамен.

Ото-химэ, способная принимать облик разных животных, может влюбиться в человека и вступить с ним в близкие отношения. От такого союза может появиться потомство — *канна*.

Особенностью подводного царства является то, что его жители обладают властью над временем. Там оно течет медленнее, чем на земле, — этот мир называют «вечным». При этом герою дается некий артефакт, который при определенных условиях позволяет оставаться во временной шкале подводного царства и на суше. При несоблюдении условий ко времени жизни героя прибавляется то время, которое он провел под водой, но по земным меркам, что неминуемо ведет к гибели. В некоторых сказках этого не происходит (как и нет упоминания о подобном артефакте), но, вероятно, эти сказки были сложены много позже формирования тех изначальных представлений, которые легли в основу истории Урасима Таро.

### Библиография

Десять вечеров. Японские народные сказки / Пер. В. Марковой. М: Худ. лит-ра, 1965. 370 с.

Легенды и сказки древней Японии / Сост., предисл., пер. В.Н. Марковой. СПб.: Кристалл, 2000. 512 с.

Манъёсю («Собрание мириад листьев»): В 3 т. / Предисл. Н.И. Конрада, пер., коммент. А.Е. Глускиной. М.: Гл. ред. восточной лит-ры, 1971. Т. 2. 719 с.

*Садзанами Сандзин*. Сказания древней Японии / Пер. В.М. Мендрина. М.; СПб.: Летний сад, 2000. 256 с.

Японские сказки / Пер. В. Марковой, Б. Бейко. М: Гос. изд-во. худ. лит-ры, 1956. 215 с.

Йомикикасэ-оханаси-эхон 1 / Сост. Тиба Микио, изд-во Сейбидо: сюппан. Токио, 2002. 127 с. (на япон. яз.).



*Е.С. Соболева*

## **ЗВЕРЬ-ШИШКА — ПАНГОЛИН, ИЛИ ЯЩЕР**

Чучела чешуйчатых млекопитающих — панголинов — были желаемыми экспонатами для кунсткамер и вундеркамер XVI в. Удивительный облик, повадки, ночной образ жизни ящера послужили основой мифов о фантастических свойствах этих животных. Трактовка образа панголина в обрядах и ритуалах стала темой дискуссии этнозоологов. Шкура и части тела этих редких животных используются в традиционной зоомедицине народов Южной и Юго-Восточной Азии, Африки южнее Сахары.

*Ключевые слова:* ящер, Азия, Африка, Кунсткамера, народная медицина.

Панголины, или ящеры, вызывают интерес своей необычностью. Это животное внешне похоже на броненосца. Иногда его называют чешуйчатым муравьедом, но с этим животным отряда неполнозубых (лат. *Pilosa*) млекопитающих они не имеют ничего общего, за исключением внешнего сходства и рациона.

Шкуры панголинов привозили из Африки в Древний Рим, их называли наземными крокодилами. Древние китайцы величали панголина драконом-камптом, видя сходство животного одновременно и с рыбами, и с пресмыкающимися [Белышева].

Название «панголин» семейству млекопитающих (лат. *Pholidota*) дал Джон Эдуард Грей в 1821 г. Оно происходит от малайского *pengguling* (букв. «сворачивающийся в шар»). Впервые гигантский (чешуйчатый) панголин был описан зоологом Карлом Иллигером в 1815 г.

В Африке и Азии мясо панголинов употребляют в пищу, чешую и части тела используют в традиционной медицине, а также для ритуальных целей, изготовления украшений, амулетов. Из их толстых шкур в Европе и Азии делают ремни, сумки, обувь, аксессуары.

### **Панголины в европейских коллекциях**

В эпоху Великих географических открытий европейская наука получила поток сведений о животном и растительном мире отдаленных регионов

Земли. Изображения реальных и фантастических существ помещались на картах, в бестиариях, на полях манускриптов. Совершенствование книгопечатания привело к широкому распространению иллюстрированных энциклопедических трудов натуралистов. В 1560-е годы четыре тома труда Гесснера (3500 страниц in folio с черно-белыми иллюстрациями) продавались за 6 флоринов 7 шиллингов, с цветными (люксовое издание) — за 17 флоринов, что соответствовало цене двух «Библий» франкфуртского издательства “Sigmund Feyerabend” [Kusukawa 2010: 304–305]. Европейские правители, прежде всего из династии Габсбургов, начали заводить при дворцах зверинцы, оранжереи, ботанические сады, кунсткамеры и вундеркамеры. Получение живых экзотических животных воспринималось как подтверждение политической власти и могущества владельца. Странные экспонаты нередко наделялись необычными свойствами, мифологизировались.

По мнению натуралиста Карла Клузиуса (Charles de l'Écluse, 1526–1609), описавшего множество новых растений и животных, изображение ящера, возможно, нарисовано на карте мира — планисфере 1546 г. французского картографа Пьера Деселье (Pierre Desceliers) — в районе Китая.

Вильма Джордж полагает, что панголины могли стать прообразом чудовища ламии в трудах натуралистов XVI в. [George 1980: 98].

Персонаж древнегреческой мифологии Ламия стала возлюбленной Зевса и была наказана Герой, которая превратила ее в чудовище. Зевс дал Ламии способность вынимать глаз для прорицания, для отдыха от скорби после потери убитых ею собственных детей. В средние века ламия — это женщина, обладающая фатальной для мужчин привлекательностью (она их завлекает, меняя облик, и высасывает из них кровь).

Конрад Гесснер (Conrad Gessner, 1516–1565) в фундаментальном четырехтомнике «История животных» (1551) суммировал сведения из разных источников. В его книге есть и фантастические персонажи — единорог, морской змей, гидра, грифон. Ламией он назвал большую белую акулу (*Canis carcharias*) [Gessner 1551: 638–641].

Труд Гесснера продолжил монах Эдвард Топселл (Edward Topsell, 1572–1625?), включивший в книгу «История четвероногих животных» также описания и изображения мифических существ (горгоны, сфинкса, мантикоры, крылатого дракона, единорога и др.). Ламию он включил в текст, основываясь на библейском мифе о первой жене Адама Лилит. На гравюре — существо с женской головой и грудью, с чешуйчатым телом, передними медвежьими лапами и козьими задними ногами [Topsell 1658: 455]. Рассказывалось, что, увидев мужчину, ламия ложится, открыв груди, прельщает его, подманивает, а затем пожирает. Ламия охотится на людей, высасывает кровь из детей. Впрочем, Топселл сомневался в реальности такого существа — соединения зверя и рыбы. Он полагал, что это животное-гермафродит, в частности с телом гиены. Тогда считалось, что гиена может по желанию менять свой пол [Sax 1998: 142].

Прообразы ламии как гибридного персонажа имеют разную трактовку — от древних культов богини-матери, образа женщины-змеи до звероловдей, драконов и прочих существ, о которых науке было известно мало.

Голландец Ян Гюйген ван Линсхотен (Jan Huygen Linschoten), служивший в Гоа в 1580-е годы, видел живого панголина и точно его описал. Он указал в своем труде “Itinerario”, что, по словам Клузиуса, аптекарь в Лейдене получил шкуру ящера в 1604 г. и что рисунок его кожи есть в “Exotikorum” [George 1980: 97].

На экспозиции «Первые естественно-научные коллекции Кунсткамеры» МАЭ [Радзюн] экспонируется чучело индийского панголина (*Manis crassicaudata*), переданное из Зоологического музея (ЗИН № 332, без этикетки, размеры 94×32×29 см; рис. 1). В списке препаратов животных из естественнонаучной коллекции Альберта Себы, купленной Императорской Санкт-Петербургской академией наук и художеств на аукционе в 1752 г. в Амстердаме, фигурируют «армодил чешуйчатый, или диавол тасованский с острова Формозы», «армодил африканский лесной», «засушенный армодил чешуйчатый цейлонский» [Дриссен-ван хет Реве 2015: 326–327]. Armadillo (порт. «броненосец») — животное отряда млекопитающих (*Cingulata*) — водится только в Америке. По всей вероятности, речь идет о панголинах, которые водятся как раз на Тайване (Формозе), в Африке и на Цейлоне. Чучело панголина в МАЭ РАН по-прежнему вызывает изумление посетителей.



Рис. 1. Чучело индийского панголина (*Manis crassicaudata*) в экспозиции МАЭ РАН. ЗИН № 332

В Королевской оружейной палате в Лидсе (Великобритания) в собрании индийского оружия экспонируется панцирь из позолоченной кожи панголина из Раджастанхана [Coat of Pangolin Scales]. Этот уникальный доспех и шлем из чешуи панголина с тремя перьями подарил королю Георгу III в 1820 г. Фрэнсис Эдвард Роудон, первый маркиз Гастингс (1754–1826), генерал-губернатор Индии (1812–1822).

Британский антикварный аукцион “Finch&Co” выставял на продажу шкуры [The Curious Bony Armoured Skin; The Large Interesting Bony Armoured Skin] и чучела [Antique Specimen of a Giant Pangolin] гигантского панголина *Manis Gigantea*, шкуры [Interesting Bony Amoured Skin] и чучела [A Tem-

minck's Pangolin; A Victorian Specimen of a Southern African Temmincks Pangolin; Victorian Taxidermy Specimen of a South African Temmincks Pangolin] степного *Temmincks Pangolin*, чучело [A Victorian Specimen of an African Tree Pangolin] белобрюхого *Manis Tricuspis*, панголина из Африки, из британских и американских частных коллекций.

### Распространение панголинов

Панголины, или ящеры, — отряд плацентарных млекопитающих (лат. *Pholidota*), — генетически уникальны, сочетают в себе множественные признаки различных животных. Они близкородственны неполнозубым: лишены зубов, тело покрыто чешуями. Единственный род *Manis* объединяет семь хорошо обособленных видов [Павлинов 2006: 195]. Ископаемые остатки панголинов известны из раннего и среднего палеогена Северной Америки, среднего палеогена Европы, раннего палеогена Африки и Южной Америки.

Согласно последним генетическим исследованиям, панголины принадлежат к когорте *Ferae*. В семействе панголиновых выделяются два подсемейства, 3–4 современных рода и три вымерших. Распространение — преимущественно равнинные лесные и открытые пространства Африки к югу от Сахары, п-в Индостан, о-в Шри-Ланка, Юго-Восточный Китай, Индокитай, Малайский архипелаг, о-ва Хайнань и Тайвань.

Род панголины азиатские (*Manis Linnaeus*, 1758) занимает обособленное положение, иногда выделяется в отдельное подсемейство; имеет два подрода, три вида.

В подрод *Manis s. str.* входят:

— китайский (ушастый) (*Pentadactyla Linnaeus*, 1758; *Aurita Hodgson*, 1836) получил свое название за развитые ушные раковины. Обитает на земле, но может залезать и на деревья. Длина тела 50–60 см, хвоста — 30–40 см. Водится в предгорьях Гималаев, в Восточном Непале, Бутане, Северной Индии, на северо-востоке Бангладеш, в Мьянме, на севере Лаоса, Вьетнама и Таиланда, в Южном Китае, на о-вах Хайнань и Тайвань (первичные и вторичные тропические леса, известковые леса, луга, сельскохозяйственные угодья);

— индийский (*crassicaudata Gray*, 1827). Обитает на п-ве Индостан (на север до отрогов Гималаев) и о-ве Шри-Ланка. Занимает различные среды обитания (тропические леса, влажные субтропические леса, равнины и нижние склоны гор). Длина тела 45–75 см, хвоста — 33–45 см. Индийский панголин — это единственный вид, который роет глубокие норы, оканчивающиеся гнездовой камерой (рис. 2, 3).

В подрод *Paramanis Pocock* (1924) входит яванский панголин (*Javanica Desmarest*, 1822). Водится на п-ве Индокитай (Таиланд, Вьетнам, Лаос, Камбоджа), п-ове Малакка, Зондских о-вах (кроме Сулавеси), о-ве Палаван (Филиппины). Он обитает как в кроне деревьев первичных и вторичных лесов, подлеска, плантациях (гевеи, масличной пальмы), так и на земле. Длина тела 40–65 см, хвоста — 35–56 см. Покрыт чешуей средних размеров и шерсткой бурого цвета.

Некоторые зоологи выделяют филиппинского панголина (*Manis culionensis de Elera*, 1915) в особый вид. Это эндемичное животное обитает

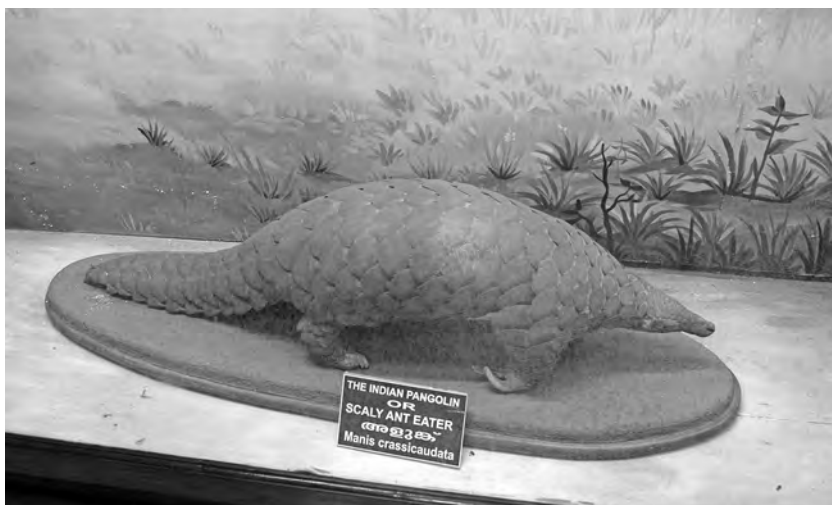


Рис. 2. Чучело индийского панголина (*Manis crassicaudata*) в экспозиции Музея Нейпира, г. Тируванантапурам (Индия). Фото Е.С. Соболевой. 2013 г.



Рис. 3. Чучело панголина в экспозиции Музея Нейпира, г. Тируванантапурам (Индия). Фото Е.С. Соболевой. 2013 г.

только в провинции Палаван. Его среда обитания — первичные и вторичные леса, окружающие луга.

Род панголины южноафриканские (*Smutsia Gray*, 1865) включает два вида, обитающих на открытых пространствах Африки к югу и востоку от Сахары:

— гигантский (*Gigantea Illiger*, 1811). Живет на земле в районе экватора от Западной Африки до Уганды. Длина тела 75–80 см, хвоста — 50–65 см;

— степной (*Temminckii Smuts*, 1832). Живет на земле в саваннах Восточной и Южной Африки. Длина тела 45–50 см, хвоста — 35 см. Передвигается на костяшках пальцев передних лап, чтобы не изнашивать когти.



Род панголины центральноафриканские (*Phataginus Sundevall*, 1843) наиболее близок к *Smutsia*, имеет два подрода, два вида:

— подрод *Phataginus.str.*: белобрюхий (*Tricuspis Rafinesque*, 1821) живет на деревьях, длина тела 35–45 см, хвоста — 40–50 см;

— подрод *Uromanis Pocock* (1924): длиннохвостый (*Tetradactyla Linnaeus*, 1758; *Longicaudata Brisson*, 1762), живет на деревьях, длина тела 30–40 см, хвоста — 60–70 см.

Вымершие виды в Азии достигали 2,5 м в длину. Длина тела панголина составляет от 30 до 100 см, длина хвоста такая же, вес от 4,5 до 33 кг. Это единственные млекопитающие, у которых тело покрыто крупными роговыми ромбическими чешуями. Чешуйки подвижны, уложены черепицеобразно друг на друга, как в еловой или сосновой шишке (отсюда его название «зверь-шишка»). Эти подвижные чешуйки не ограничивают движения, задний край их заострен. Как и человеческие ногти, чешуйки состоят из кератина, точно так же возникли вторично (развились из волос), и не имеют прямой связи с роговым покровом рептилий. Чешуя защищает от хищников, паразитов, холода и острых камней, когда животные роют норы. Панголины могут поднимать чешуйки и резко защелкивать обратно. Чешуйки постоянно растут, старые по мере стирания заменяются новыми, но их общее количество остается постоянным, а масса составляет  $\frac{1}{4}$ – $\frac{1}{3}$  общего веса тела. Чтобы очиститься от забившихся в панцирь паразитов, панголин садится в муравейник и растопыривает чешуйки, насекомые, кусаясь, выпускают муравьиную кислоту, затем он прижимает чешуи к телу и раздавливает муравьев. Незащищенные морда, брюхо, низ тела и внутренняя поверхность ног покрыты у панголина короткой жесткой шерстью.

Окраска их серо-бурая, что позволяет им сливаться с природными красками земли и сухой травы. Конечности короткие, имеют по пять пальцев с большими когтями. У индийских панголинов из мощных пяти пальцев три на каждой конечности приспособлены для рытья нор. Длиннохвостый панголин может содрать когтями кору со ствола дерева, чтобы извлечь из-под нее насекомых, висая на хвосте на ветке.

Морда у панголина вытянутая, конической формы, ротовое отверстие небольшое, зубы частично или полностью отсутствуют. Череп удлинённый, сглаженный, с упрощенным рельефом. Мозг составляет 0,3 % от веса тела. Маленькие глаза прикрыты толстыми веками, уши и ноздри закрываются специальными мышцами, защищающими их от укусов насекомых.

Питаются панголины муравьями и термитами. Слюна их обладает привлекательным для насекомых медовым запахом. Основным инструментом для добывания пищи — длинный (до 40 см) язык. Вскрыв стенку термитника, панголин запускает внутрь покрытый клейкой слюной язык и быстро вытягивает его обратно вместе с налипшими насекомыми. В желудках находили от 150 до 2000 насекомых двух-трех видов. Если употребить всех термитов в пищу за один раз невозможно, панголин запечатывает проделанное им отверстие клейкой слюной и потом возвращается, чтобы доесть.

Поскольку панголин не пережевывает пищу, зубы у него частично или полностью отсутствуют. Мышцы, приводящие язык в движение, проходят

через грудную полость и доходят до таза. Двухкамерный желудок выстлан ороговевшим эпителием, одна камера используется для хранения пищи, другая — для переваривания, хотя объем ее составляет 1/5 всего размера желудка. Подобно птицам, панголины заглатывают камешки, которые способствуют измельчению пищи. У них плохое зрение и слух, но прекрасное обоняние.

Населяют панголины открытые местности и тропические леса. Ведут ночной образ жизни, днем спят, свернувшись в шар, в дуплах и в кронах деревьев, наземные — в глубоких (до 7,5 м) норах, закрыв вход изнутри. Только длиннохвостый панголин днем активен. Движения медленные, самый быстрый (степной) ящер бежит со скоростью 3,5–5 км/ч. Двигаются они, опустив морду между передних лап. Могут, подобно кенгуру, подниматься на задних лапах с опорой на хвост. Панголины хорошо плавают, раздув желудок воздухом. При опасности сворачиваются в шар, развернуть который под силу только крупному хищнику; животное может скатиться с возвышенности вниз, пока его не притормозит кустарник или углубление в земле. Другое его защитное средство — вонючий секрет, выпускаемый из анальных желез.

Ночной образ жизни затрудняет изучение этих животных. Предположительно длительность их жизни не более 20 лет, они плохо переносят неволю. Панголины живут поодиночке. Африканские самцы на 50 % тяжелее самок, индийские — на 80 %. Самцы метят свои территории мочой или фекалиями, приманивая самок. Сражаясь за самку, самцы используют хвосты в качестве дубинок. Острая чешуя осложняет спаривание, поэтому самец и самка ложатся рядом, сплетая хвосты и передние лапы таким образом, чтобы пенис самца смог проникнуть в отверстие сбоку у хвоста самки. Размножаются раз в год, как правило, детеныши рождаются зимой. Беременность длится 70–140 дней. Африканские панголины приносят одного детеныша, азиатские — одного-трех, длиной 15–17,5 см и весом 80–450 г. Новорожденные появляются на свет зрячими, безволосыми и с мягкими светлыми чешуйками, которые через несколько дней затвердевают и темнеют. Самки остаются в норе в течение первых двух-четырех недель, выкармливают потомство молоком. В возрасте одного месяца детенышей начинают прикармливать насекомыми, и они впервые покидают нору верхом на спине матери, цепляясь за основание ее хвоста. Через три месяца мать перестает кормить потомство молоком. В случае опасности мать оборачивает свое тело вокруг детеныша в кольцо. В возрасте двух лет панголин достигает половой зрелости, и мать его оставляет.

На панголина охотятся из-за мяса, которое считается вкусным, и ради жира, который идет на медицинские цели [The Pangolin]. Подсчеты, основанные на сведениях о конфискованных контрабандных партиях частей тела панголинов, позволяют увидеть, что за последние три года было убито 100–200 тыс. (если не больше) этих животных.

### Панголины в Азии

Индийский панголин водится на равнинах и холмах Индии, Шри Ланки, Непала, Пакистана. В Бангладеш эти животные истреблены.

В Индии панголины встречаются нечасто [Беди 1987: 50]. Они ведут ночной образ жизни, роют норы глубиной до 7,5 м в мягкой почве, до 2 м —

в скалах. Тело покрыто 15–18 рядами жестких чешуек темно-коричневого, желто-коричневого или желто-серого цвета (под цвет окружающей почвы), хвост — 14–16 рядами чешуек. Основа питания — термиты, муравьи, их яйца, хотя в желудке одного панголина были обнаружены крылья жуков, тараканов и кожа червей. Рождение детенышей зарегистрировано в январе, марте, июле и ноябре. Беременность длится 65–70 дней. Самки рожают одного-двух детенышей массой 200–500 г. (рис. 4, 5).



Рис. 4. Эмбрион индийского панголина в экспозиции Музея Нейпира, г. Тируванантапурам (Индия). Фото Е.С. Соболевой. 2013 г.



Рис. 5. Чучела индийских панголинов в экспозиции Государственного музея, г. Ченнай (Индия). Фото Е.С. Соболевой. 2013 г.

Существует миф об индийских гигантских муравьях, выкапывающих золото, который был известен Геродоту (484–425 гг. до н.э.). Как полагают, речь идет о панголинах или о сурках. Золото, добытое в Тибете или в Восточном Туркестане, было известно как *pipilika* — «муравьиное золото» [Wittkower 1942: 164]. Вероятно, потому что золотую пыль находили в земле, которую выбрасывали выкапывавшие свои норы сурки или панголины (отнюдь не муравьи) [Kitchell 2013: 97–98].

В Шри Ланке сингалы называют панголина *kaballewa*, тамилы — *azhangu*, *alangu*. В Керале его называют *eenampechi*, в Карнатаке — *epanji*, *alanka* (язык Tulu). На каннада — *alavi*, *chippuhandi*; на телугу — *alawa*, *polusupandi*, *nelacheap*, на ория — *bajrakapta*, на бенгали — *bojrokit*, *bajeerkeeta*, *bajrakapta*. На хинди — *surajmukhi*, *silu*, *salsala*, *chitikhori*, *sakunphor* (в штатах Харьяна, Раджастан, Чхаттисгарх, Мадхья-Прадеш, Уттаркханд, Уттар-Прадеш, Бихар). Также *kishaur* (Джамму и Кашмир), *chalo*, *bhimgaroo*, *pingaroo*, *shalma*, *mirun* (Гуджарат и частично Махараштра), *hochik*, *salak* (Ассам и Северо-Восточные штаты) [Gandhi].

В штате Карнатака мясо панголина считается очень вкусным. В Западных Гхатах на него охотятся ради мяса. Каннада в Мангалоре дымом удушают животное в норе, мясо его употребляют в пищу.

В восточных штатах Индии панголин — объект ритуальной охоты санталов и других племен во время охотничьего праздника *Shikar Utsav* (Весак, празднуется в день майского полнолуния), когда мужчины смакуют это мясо. Из чешуи делают порошок со свойствами афродизиака, ожерелья и обереги.

*Manis crassicaudata* (Gray, 1827) в Индии используется и в народной медицине [Mahawar]. Племена в штатах Керала, Тамилнаду, Орисса делают из некоторых частей тела панголина традиционные лекарства. Считается, что снадобье из его чешуи уменьшает отеки, способствует циркуляции крови и лечению кожных болезней. Из чешуек делают кольца-амулеты.

В наши дни именно из Индии идут основные контрабандные поставки панголиновой чешуи и прочего лекарственного сырья. Преступные синдикаты используют почту, железные дороги, грузовые самолеты, курьеров. Партии чешуи были перехвачены в штатах Мизорам, Карнатака, Западная Бенгалия, Уттаракханд, Орисса, Ассам, Раджастан и Уттар-Прадеш. В августе 2014 г. 70 кг чешуи было изъято полицией в Северной Бенгалии, 25 кг — в штате Карнатака, 80 кг — в аэропорту Калькутты, 80 кг — Лесным департаментом Мизорама. Запрещенный груз браконьеры отправляли в Ченнай, откуда контрабандным путем вывозили в Мьянму и в Китай [Gandhi].

В Шри Ланке этот вид встречается локально по всей низменности, в горах до высоты 1100 м, что совпадает с хабитатом термитов. Живут панголины на деревьях, используют свой цепкий хвост и острые когти, чтобы добраться до муравьев, которые питаются фруктами и цветами.

Панголины находятся под защитой в Индии, Бангладеш, Пакистане и Шри Ланке. Охота на них запрещена в Непале и Шри Ланке, но в Пакистане на них охотятся часто [The IUCN Red List].

Несмотря на запретные меры, дорогостоящее мясо азиатских панголинов широко продается в Китае и Вьетнаме, так как считается деликатесом. Там ловят и *Manis pentadactyla* (называя его черным, или буйволиным, ящером), и *Manis javanica* (называя его рисовым ящером).

В китайской медицине, как и в некоторых африканских культурах, полагают, что чешуя, кровь и мясо панголина вылечивает целый ряд заболеваний: язву желудка, аллергию, рак, астму, инсульт, психические и венерические заболевания, боли в спине, решают проблемы с лактацией (хотя научные подтверждения этого отсутствуют).

В традиционной корейской медицине чешую используют для лечения проблем циркуляции крови и грудного молока. В Южную Корею в 1993–1994 гг. было импортировано 29 621 кг панголиновой чешуи на сумму 471 000 долларов США из Китая, Вьетнама, Индонезии и Сингапура [Soewu, Adekanola 2011: 10].

Во Вьетнаме знахари используют чешую в снадобьях, стимулирующих лактацию у женщин, для лечения рака и астмы. Полевые исследования показали, что во Вьетнаме охотники отслеживают панголинов по раскопанным норам, следам и экскрементам в норах. Их подкарауливают у входа, ставят

ловушки и сети, выкапывают из нор. Яванского панголина находить труднее: собаки не могут учуять запах животного, сидящего высоко на дереве. Обнаружив панголина, срубают дерево. Цена за 1 кг мяса панголина в США 94 доллара [Newton, Nguyen, Robertson, Bell 2008: 47].

Китайцы верят, что чешуйки панголина уменьшают и удаляют отеки, способствуют оттоку гноя и циркуляции крови, залечивают раны, помогают кормящим женщинам (усиливают лактацию), лечат геморрой, ревматические и родовые боли. Некоторые народы использовали жир и мозг ящера для тех же целей. При смешивании с корой некоторых деревьев чешуйки, как полагают, нейтрализуют колдовство и защищают от злых духов.

Чешуйки панголина используются в тибетском возбуждающем средстве *Lungta*, в традиционных тибетских благовониях, а также во время очистительного обряда *Ribo Sangcheo*, именуемого «наги» [Soewu 2009: 6]. То есть внешний вид панголина ассоциируется со змееподобными мифическими существами (нагами) в индуизме и буддизме.

### Символика панголина в Африке

Тема этнозоологии активно разрабатывается в Африке. В пятнадцати африканских странах южнее Сахары водятся три вида панголинов. Их естественные враги — леопарды, львы, тигры, гиены, питоны. У соседних народов Африки существуют разные представления о панголинах. Этнографам удалось зафиксировать мифы и обряды, связанные с панголинами, а также изучить их место в зоомедицине.

Сюжет о древесном панголине в мифах и ритуалах бантуязычного народа леле (Демократическая Республика Конго) в публикациях Мэри Дуглас 1950-х годов [Douglas 1957] привлек внимание к этой теме и положил начало острой дискуссии, которая продолжилась в журнале “Man” [Heusch, Douglas, Lewis 1993]. Мери Дуглас вновь побывала у леле в 1988 г. Под воздействием христианства культ панголина был запрещен, и уже можно было рассказывать о секретах этого культа. В частности, ей сообщили, что особенности крепления языка панголина позволяют защититься от колдовства, направленного на легкие [Douglas 1990: 29–30].

В десятой главе книги «Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу» М. Дуглас предложила свою трактовку культа древесного панголина как посредника, обеспечивающего плодородие. Рождение близнецов — редкое событие, поэтому оно требует особых ритуалов. Некоторые народы Африки убеждены, что родители близнецов избраны богами для особой роли посредников между природой и людьми. Леле считают, что у близнецов имеется двойник в животном мире — невероятное чудовище панголин. Это животное дает богатые возможности для интерпретации, как, впрочем, и другие странные животные. У него есть чешуя и хвост, как у рыбы, но он лазает по деревьям. Он рождает только одного детеныша, как человек, а не несколько, как животные, и вскармливает его молоком. Он не убегает и не нападает, но сворачивается в шар и ждет, пока уйдет охотник, т.е. приносит себя в жертву. Дуглас проводит параллели между культом панголина у леле



и шаманизмом (по М. Элиаде), а также христианским пониманием Христа как «добровольной жертвы» во имя человечества [Douglas 1966: 166]. Панголин может залезть на дерево и тем самым отделиться и от земли, и от воды. Он выражает стыд, опустив голову, как это делает почтительный зять в присутствии тещи, и т.д. [Douglas 1975: 302].

То есть древесный панголин оказывается посредником и между разными категориями природы и между природой и человеком. Маленький древесный панголин — это животное-дух, гарант плодородия у леле. Поэтому он является центральным космологическим персонажем, вождем, священным царем. К панголину леле относятся уважительно, как к вождю, ритуальное поедание его мяса обеспечивает плодовитость племени. Следуя обратной логике, панголин — идеальный объект для культа плодородия: у африканцев вождь ассоциируется с плодородием и людей, и природы, считается, что вождь регулирует дождь.

Для леле панголиновые ритуалы имели большое значение. У них существовал мужской союз, куда принимали только тех мужчин, у которых имелись дети обоего пола. Старейшины этого общества назывались мужчинами-панголинами [Douglas 1966: 170].

Но одновременно леле, жители леса, игнорируют гигантского панголина. Вероятно, этот вид был более важен для народов, живущих в другой природной зоне (степь, саванна). Комо, наоборот, почитают большого наземного панголина, который связан с водой, умеет плавать и ассоциируется с крокодилом и с рыбой.

Необычность панголинов является основанием для привилегированного таксономического их выделения, запретов и предписаний, помещения их в центр культурной жизни, но у разных народов эти основания подчеркиваются или преуменьшаются, таксономические схемы имеют неравный и незавершенный характер [Sperber 1996].

У лега в Заире ящер ассоциируется с бигменом [Heusch, Douglas, Lewis 1993: 160]. Лега живут охотой и собирательством, рыбной ловлей и подсечно-огневым земледелием. У них панголин является культурным героем, связанным с силой и властью. Он научил людей крыть крыши домов, располагая крупные листья подобно своим крепким чешуям на панцире. Члены рангового союза Bwami почитают панголина, и строгие законы гарантируют его защиту — на него не охотятся. Если животное случайно умрет, это создает такой ритуальный дисбаланс, что его следует искупить обширными ритуалами. Используют только шкуры найденных в лесу мертвых животных (каталог Finch&Co. 19, № 61, см.: [Rare Central Zaire Lega Sacred Ceremonial Headdress]).

В матрилинейном обществе этот ящер ассоциируется с дядей по матери, т.е. имеет высокий статус. Ему поклонялись, мясо жертвенного панголина в ритуале делили и съедали, а после еды очищались от прикосновения к этому высоко табуированному животному [Lewis 1996: 35–36].

Мартин Уэлш в 1980–1982 гг. собирал материал о панголинах в долине реки Усангу близ Национального парка Руаха (Танзания) [Walsh 1995/96]. Оказалось, что бантуязычные сангу (родственные хехе) плохо знают повадки

и биологию панголинов. Встречи с ящером у них нечасты. Считается, что панголин падает с неба, где пребывают боги, прикрепляется к человеку и следует за ним (за ней) повсюду. Придя домой, избранник сообщает об этом наследственному жрецу из семьи *Mfumbulwa*. Тот для избранника покупает черную ткань и тюрбан.

К «избраннику» панголина относятся как к родителю близнецов. Рождение близнецов считается аномалией. Родителей изолируют в доме на три недели, а после завершения ритуалов считают предсказателями. Отцы близнецов поэтому нередко уезжают из долины, чтобы избежать этого утомительного ритуала. Если умерших сородичей хоронят лежа, то вождей, родителей близнецов и самих близнецов хоронят в сидячем (на стуле) положении.

О ритуалах, проводимых сангу после поимки панголина, известно мало, и сведения весьма противоречивы. С 1956 по 1988 г. такие ритуалы проводились всего три раза. По одной версии, животное оставляют в доме на сутки, в течение которых люди поют, сбрасывают с себя одежду и танцуют обнаженными. Панголин тоже поднимается на задние лапы и танцует, а если он при этом плачет, то это считается предзнаменованием хороших дождей. На другой день избранник панголина, одетый в черную ткань и тюрбан, идет с группой старейшин к реке, где они садятся, покачиваются из стороны в сторону, закалывают овцу, жарят мясо на открытом огне, делят его между собой, вырывают яму для панголина, сажают его на шкуру заколотой овцы и закапывают в яме живым. Согласно другому информанту, заключение в доме с пением и танцами длится два дня, а убитого панголина хоронят вместе с черной тканью и тюрбаном, с одеждой, сброшенной танцорами. Жертвенное животное должно быть черного цвета. В белой одежде полагается приходить на могилы вождей и приносить там жертвы.

У сангу регулярное принесение жертв (*amafunyo*) духам предков, особенно духам вождей, считается необходимым для благополучия группы. Вождь проводит ритуал, в котором задействован степной панголин (*inxha*; *Temmincki Smuts*, 1832), и в финале убивает животное.

Миф сангу гласит, что одна женщина отказалась выйти замуж за животное и вышла за дерево. По ночам муж сбрасывал внешнюю форму коры дерева — кожу панголина — и превращался в вождя, на рассвете звал панголина «закрыть» его и вновь становился деревом. Как-то женщина убила панголина (сожгла сброшенную мужем кожу), и муж остался в виде вождя. Люди обрадовались, сестры бросили своих мужей-животных и тоже вышли за вождя замуж. Так что жертвоприношение панголина необходимо для восстановления равновесия в мире и укрепления статуса вождя как гаранта плодородия [Walsh 1995/96: 6].

Уэлш предполагает, что ныне сангу стараются не оповещать вождя о встрече с панголинами, чтобы не осложнять себе жизнь. Но, веря мифу, что животное прикрепляется к хозяину, сангу, встретив панголина, вынужден взять это животное домой. Панголинов чаще видят перед дождем, когда появляются в большом количестве красные клещи, и в засуху эти животные выходят к реке, так что налицо их связь с водой. Танец панголина объясняется тем, что он может передвигаться на задних лапах, держа равновесие

с помощью хвоста, а его слезы, возможно, являются результатом напряжения содержания в доме в плену [Walsh 1995/96: 9–10].

Несмотря на то что леле, как правило, рассматривают панголина как абсолютно несъедобное животное, они проводят ритуалы, в которых его съедают, чтобы приобщиться к плодovitости, присущей его аномальному характеру, и быть в состоянии передать эту фертильность своему народу. Тушку панголина насаживают на вертел и жарят. Жженые кости, чешуя и мясо ценятся как амулеты против нападения змей и диких животных, входят в состав снадобья для плодородия [Walsh 1995/96: 11].

Жир панголинов используется для снадобий, применяемых царицей (королевой) племени.

Ритуальное использование панголинов в Африке приобретает разные формы. У сангу (рори) в Юго-Западной Танзании несоблюдение ритуального статуса ящеров (например, когда их убивают из-за чешуи) или неудачно проведенный ритуал (случается, что животные убегают из плена) используются ретроспективно для прогнозирования и объяснения задним числом основных экологических и политических проблем (наводнения, засухи, голода, войны), а также менее масштабных неприятных случаев в жизни общества [Walsh 1995/96: 12].

Хехе и другие народы долины р. Большая Руаха в регионе Иринга на юге Танзании встречу с панголином расценивают как благоприятное событие, требующее особого ритуального действия — публичного гадания, в котором живые животные предсказывают будущее. Эти ритуалы проводили предсказатели дождя. Хехе применяли к панголинам эпитеты «главный» (*mtwa*) и «хозяин дождя» (*tunyamdonya*), что подразумевало их высокий статус. При этом хехе мало знали о биологии панголинов, сопоставляли его с черепахами или варанами, думали, что они откладывают яйца, как низшие существа, а не как съедобная охотничья добыча [Walsh 2007: 1007].

Существует поверье, что если панголина сжечь живьем в загоне для скота, то коровы будут здоровы.

Многие верят в чудодейственную силу чешуи панголина, что талисман-чешуйка защитит от зубов льва и дурного глаза (подобно кроличьей лапке в Европе), от плохих предзнаменований и чар, а доспехи из его шкуры — от стрелы врага и от пуль [Soewu 2009]. В смеси с корой нужного дерева чешуйка может отогнать злых духов и колдовство. Иногда сжигают чешуйку, чтобы запах отогнал диких животных. Если женщина закопает чешуйку ящера рядом с дверью понравившегося ей мужчины, она получит власть над ним.

Кроме того, ящер символизирует благородство и власть. Церемониальные головные уборы для инициированных высокопоставленных членов союза Bwami у лега делались из шкуры панголина, что обозначало ранг посвященного. Каталог Finch&Co 12 № 31 опубликовал такой головной убор: к верхушке конической шапки волокнами прикреплен клык кабана, а ремень под подбородком обшит раковинами каури [African Central Zaire Lega Peoples Ceremonial Headdress]. Другой головной убор высокий, сделан из шкуры панголина, согнутой на макушке, сзади свисает его длинный хвост, конус обшит понизу крупными круглыми коричневыми пуговицами (каталог Finch&Co

19, № 61 [Rare Central Zaire Lega Sacred Ceremonial Headdress]). Подобная шапка имеется в музее University of Iowa (Stanley Collection of African Art). Головной убор народа Ngombe (Демократическая Республика Конго) из шкуры панголина, украшенный перьями, прикреплен к плетеной основе [Chi Wara]. В Зимбабве панголин — символ царского достоинства, власти, обороны [Chi Wara].

Изображение панголина входит в структуру маски-наголовника Chi-wara — символа земледелия. Чи-вара — это мифическое существо, научившее бамана (Мали) обрабатывать землю. В деревянном наголовнике соединены (сверху вниз) в одно мифическое существо три вида животных: вверху — лошадиная антилопа (тело и рога), в середине — чешуйчатый панголин (свернувшийся в кольцо, иногда с загнутым колечком хвостом), внизу — трубкозуб (изогнутое аркой тело). Двух последних животных выделяют из-за их способности копать землю. Наголовник привязывают к верхней части корзины, которую надевают на голову во время танца [Encyclopedia 2008]. В МАЭ РАН имеется серия наголовников-масок (МАЭ № 1688-1-12) из сборов Лео Фробениуса в Западном Судане 1907–1909 гг., поступившая из Гамбургского музея народоведения (рис. 6, 7).



Рис. 6. Наголовник маски Чи-вара. МАЭ РАН. Колл. № 1688-2



Рис. 7. Наголовник маски Чи-вара. МАЭ РАН. Колл. № 1688-8

После удаления чешуек на коже панголина остается рисунок в форме треугольных зубцов. У луба узоры скарификации (символизировавшие чешую крокодилов, змей, рыб, панголинов) наносят на царские предметы — края табуретов и подголовников, рукояти топоров. Стилизованная чешуя панголина изображается как ряды равнобедренных треугольников. Это животное считается символом предсказателей, народной медицины, так как «твердая структурированная поверхность идентифицируется со сдерживанием духовной энергии» [Hackett, Abiodun 1998: 91].

В некоторых странах Африки на панголинов охотятся ради мяса, но едят его только после предварительного ритуала, совершаемого «мужчинами-панголинами». Рецепт такого блюда держится в тайне, известно только, что по вкусу оно напоминает свинину. Кости отдают собакам, из чешуи изготавливают поделки, а язык и желудок ритуально закапывают под пальмой [Белышева].

### Панголины в африканской народной медицине

Проблема использования в народной медицине животных, особенно редких и исчезающих видов, ныне весьма остра. Исследования на эту тему проводятся в Африке и Юго-Восточной Азии. Количество видов там сокращается, экосистема деградирует, а население не осознает опасности утраты эндемиков.

Нигерийский этнозоолог D.A. Soewu изучал ситуацию в Нигерии. Медицинская система йоруба основана на традиционных верованиях и широко практикуется на Африканском континенте, а последние 400 лет также в странах Карибского бассейна и Южной Америки, куда ее привезли африканские рабы. Использование животных в этномедицине изучено меньше, нежели использование растений [Soewu 2012]. Хилерами у йоруба являются мужчины (84 %), торговлей снадобьями занимались женщины (95 %) [Soewu 2009]. Панголин (*aika, arika, akika*) используется весьма широко.

Части тела беременной самки панголина используются для лечения бесплодия женщин, профилактики выкидыша, удаления фиброзной ткани, дородового ухода, для выброса плода при длительной беременности. Из тушки самки делают снадобье, позволяющее удержать сперму в матке, повышающее фертильность женщин и гарантирующее безопасные роды, а также зелье для приворота женщин. Целые тушки детенышей используются для изготовления снадобий, которые якобы могут давать невидимость, привлекать женщин для занятий сексом, глаза — для лечения клептомании, голова — чтобы избавиться от невезения.

Чешуя ящера используется для лечения заболеваний желудка (включая язвы), венерических заболеваний, отека половых органов, регулирования менструаций у женщины, а также для производства афродизиаков и средств повышения потенции у мужчин, лечения инсульта, психических расстройств и внешних ран. Чешуйки входят в состав антидота против пищевых ядов, сексуальных ядов «Магун», оберегов от колдовства, злых духов и ведьм. Сексуальные яды были разработаны, чтобы препятствовать неверности жен



в браке, так как мужчина, имеющий сношения с такой женщиной, страдает от физиологических нарушений, которые могут привести к смерти, если его не лечить быстро и адекватно.

Знахари (*tymps*) народа йоруба на юго-западе Нигерии используют части тела панголинов для лечения ревматизма, венерических болезней, клептомании, сглаза. Йоруба-авори использовали их в общей сложности 47 способами [Soewu, Adekanola 2011] в ситуациях, которые лечатся методами европейской («ортодоксальной») медицины, и в тех, которые находятся вне ее диапазона. Кости (из любой части тела), позвонки, глаза, конечности и репродуктивные органы самок используются, соответственно, для лечения ревматизма, инсульта, клептомании, для изгнания последа (удаления плаценты). Целая тушка нужна для удачи, усиления иммунитета, ритуала закладки фундамента нового здания. Куски шкуры используются для гадания и в защитных амулетах, талисманах удачи. Грудная клетка — для лечения судорог, потери сознания, менструальных болей, а также для остановки дождя. Целые внутренние органы ящера — для приготовления антидотов от пищевых и сексуальных ядов, хвост — для лечения клептомании, для амулетов, повышающих плодородие почвы, голова — для лечения психических заболеваний, от клептомании, для подготовки амулетов на удачу. Чешуя ящера используется в 15 случаях: для лечения (язва желудка, венерические заболевания, инсульт, боли в спине, ревматизм, психические заболевания), а также в снадобьях для безопасного отела, увеличения плодovitости скота, избавления от ведьм, защиты и безопасности. В некоторых ситуациях требуется сочетание частей панголина: голова и кончик хвоста объединены в снадобье для удачного бизнеса, целые внутренние органы и целые конечности — в составе снадобий для денежных ритуалов, голова и чешуя — для защиты от негативных влияний. Чешуя и кровь нужны для вызывания дождя, защиты от исполнения дурного предзнаменования, а также в амулетах против пуль.

Выявлено, что биологически активные ингредиенты тела панголина из-за антимикробных свойств препаратов, извлекаемых из чешуек, действительно позволяют вылечивать раны, язвы желудка и венерические заболевания.

По мнению исследователя, определяющим фактором для состава снадобья являются поведенческие особенности панголинов: глаза, входящие в состав лекарства от клептомании, выбираются из-за видимой *застенчивости* в поведении животного. Снадобья для удачи и повышения плодородия основаны на восприятии свойств панголинов как мистических.

Проведенное в Ботсване [Setlalekgomo 2014] исследование показало, что там панголины использовались в основном в традиционной медицине (79,41 %) и реже в виде дикого мяса (20,59 %). Различные части их тела входят в состав амулетов и снадобий для лечения заболеваний (трещин на пятках, носовых кровотечений, гипертонии, псориаза). В лекарствах чаще использовались кровь и чешуя, в амулетах — хвост, голова, лапы, туловище. Но рецепты народной медицины здесь быстро забываются, их не успевают документировать.

В Руанде панголины также играют роль в местных верованиях и ритуалах [Walsh 2007].

### Охрана панголинов

Малая рождаемость является причиной сокращения поголовья панголинов. Но основной ущерб ящерам наносят браконьеры. За последние десять лет было незаконно добыто более одного миллиона панголинов и частей их тел. Это самое массово вывозимое (как правило, нелегально) животное в мире.

Уничтожение лесов, где обитают панголины, привело к резкому падению их численности. В последние годы панголины стали появляться на окраинах индийских городов, что вызывает бурный отклик общественности. Все виды панголинов подпадают под действие Конвенции о международной торговле видами дикой фауны и флоры, находящимися под угрозой исчезновения (CITES).

В 2012 г. в камбоджийском парке дикой природы PhnomTamao Zoological Park в провинции Такео открылся центр для помощи раненым и больным животным. Одним из первых пациентов Wild life Rescue Center стал панголин. Для успеха нового отделения был приглашен буддийский монах, освятивший водой вольер с панголином и другие помещения [Во Вьетнаме].

Побывав на Филиппинах, британская художница Рейчел Луиза Шоу (Rachel L. Show) выпустила серию детских книг о редких животных. Она сама иллюстрирует свои тексты, делает раскраски, бумажные и войлочные фигурки и разные игрушки в форме этих животных [Show]. Рейчел Шоу написала книгу «Панголин Пиписин» [Show 2015]. *Pipisin* — уникальный филиппинский панголин (*Manis culionensis*), который водится только на о-ве Палаван. В книге малыш панголин, впервые оставшись один, познает мир: изо всех сил пытается найти свою любимую еду — муравьев, всего боится, слыша странные звуки или наталкиваясь на животных, сворачивается в шар до тех пор, пока вновь не почувствует себя в безопасности. Потом в один прекрасный день он оказывается тем единственным, кто может помочь другим...

Таким образом, широкая общественность в последние годы многое узнала о панголинах. В сети Интернет имеются фотографии и видеозаписи повадок этих животных. Показательно, что операционная система “Ubuntu 12/04 LTS” получила (2011 г.) кодовое название “Precise Pangolin” (англ. «Аккуратный Панголин»).

В ноябре 2010 г. Лондонское зоологическое общество внесло все виды панголинов в список генетически исчезающих млекопитающих. Международный союз охраны природы (The International Union for Conservation of Nature and Natural Resources — IUCN) в 2010 г. включил панголинов в списки видов, находящихся в опасности (Endangered) и в уязвимом положении (Vulnerable) [The IUCN Red List].

Волнуясь о сохранении редких видов животных, защитники природы с 2012 г. объявили третье воскресенье февраля Всемирным днем панголина.

## Библиография

- Беди Рамеш.* Животный мир Индии. М.: Мир, 1987. 312 с.
- Бельшиева Г.* Панголин: ящер, выкармливающий детенышей молоком. [Электронный ресурс]. URL: [http://goodnewsanimal.ru/news/pangolin\\_jashher\\_vykarmlivajushhij\\_detenyshej\\_molokom/2014-09-21-4256](http://goodnewsanimal.ru/news/pangolin_jashher_vykarmlivajushhij_detenyshej_molokom/2014-09-21-4256) (дата обращения: 24.09.2016).
- Во Вьетнаме монах благословил панголина // Хорошие новости про животных. [Электронный ресурс]. URL: [http://goodnewsanimal.ru/news/vo\\_vetname\\_monakh\\_blagoslovi\\_pangolinov/2012-12-30-2439](http://goodnewsanimal.ru/news/vo_vetname_monakh_blagoslovi_pangolinov/2012-12-30-2439) (дата обращения: 24.09.2016).
- Дриссен-ван хет Реве Й.* Голландские корни Кунсткамеры Петра Великого: история в письмах (1711–1753). СПб.: МАЭ РАН, 2015. 364 с.
- Павлинов И.Я.* Систематика современных млекопитающих. М.: МГУ, 2006. 294 с. (Сборник трудов Зоологического музея МГУ. Т. XLVII).
- Радзюн А.* «Приносить родившихся уродов и всех найденных необыкновенных вещей»: подлинная история и значение анатомических коллекций Кунсткамеры для российской науки. [Электронный ресурс]. URL: [http://y.kunstkamera.ru/anatomic\\_collections/](http://y.kunstkamera.ru/anatomic_collections/) (дата обращения: 24.09.2016).
- African Central Zaire Lega Peoples Ceremonial Headdress (1900 to 2000 Zaire). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/african-central-zaire-lega-peoples-ceremonial-headress-/147006> (дата обращения: 24.09.2016).
- Antique Specimen of a Giant Pangolin ‘Manis Gigantea’ (1800 to 1900 England). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/antique-specimen-of-a-giant-pangolin-%c3%a2%c2%80%c2%98manis-gigantea%c3%a2%c2%80%c2%99/189726> (дата обращения: 24.09.2016).
- The Curious Bony Armoured Skin of An African Giant Pangolin ‘Manis Gigantea’ Contained in a contemporary shadow box 19<sup>th</sup> Century // Finch@Co Catalogue. 2000. No. 15. № 23. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/bony-armoured-skin-of-an-african-giant-pangolin-%c3%a2%c2%80%c2%98manis-gigantea%c3%a2%c2%80%c2%99-/62199> (дата обращения: 24.09.2016).
- Coat of Pangolin Scales. [Электронный ресурс]. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat\\_of\\_Pangolin\\_scales.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat_of_Pangolin_scales.JPG) (дата обращения: 24.09.2016).
- Douglas M.* Animals in Lele Religious Symbolism // Africa. 1957. Vol. 27. No. 1. P. 46–58.
- Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Yaboo. L.: Routledge & Kegan Paul, 1966. 244 p.
- Douglas M.* Implicit Meanings: Essays in Anthropology. L.; N.Y.: Routledge, 1975. 342 p.
- Douglas M.* The Pangolin Revisited: A New Approach to Animal Symbolism // Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World / Ed. R.G. Willis. L.: Unwin Hyman, 1990. P. 25–36.
- Encyclopedia of African Religion / Eds. Molefi Kete Asante, Ama Mazama. SAGE Publications, 2008. 920 p.
- Gandhi Maneka.* What’s Scaly, Eats Ants, and Is the Most Poached Animal in India? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.firstpost.com/india/maneka-gandhi-column-whats-scaly-eats-ants-poached-animal-india-2606460.html> (дата обращения: 24.09.2016).
- George W.* Sources and Background to Discoveries of New Animals in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // History of Science. 1980. Vol. XVIII. P. 79–104.
- Gessner C.* Historia Animalium. Zuerich, 1551. Bd. 1. P. 638–641.

Hackett R., Abiodun R. Art and Religion in Africa. London, New York: A&C Black, 1998. 240 p.

Heusch L. de, Douglas M., Lewis I.M. Hunting the Pangolin // Man. 1993. New Series. Vol. 28. No. 1. P. 159–166.

Interesting Bony Armoured Skin of a Southern African Temmincks Pangolin (1800 to 1900 South American). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/interesting-bony-armoured-skin-of-a-southern-african-temmincks-pangolin/48918> (дата обращения: 24.09.2016).

The IUCN Red List of Treatedened Species. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iucnredlist.org/details/12761/0> (дата обращения: 24.09.2016).

Kitchell Jr., Kenneth F. Animals in the Ancient World from A to Z. L.: Routledge, 2013. 288 p.

Kusukawa S. The Sources of Gessner's Pictures for the Historia Animalium // Annals of Science. 2010. Vol. 67. No. 3. P. 303–346.

The Large Interesting Bony Armoured Skin of an African Giant Pangolin (1800 to 1900 India). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/the-large-interesting-bony-armoured-skin-of-an-african-giant-pangolin/38733> (дата обращения: 24.09.2016).

Lewis I.M. The Spirit Spider and the Pangolin. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 198 p.

Mahawar Madan Mohan. Traditional Zootherapeutic Studies in India: a Review // Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. 2008. Vol. 4. No. 17. [Электронный ресурс]. URL: <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-4-17> (дата обращения: 24.09.2016).

Newton P., Nguyen Van Thai, Robertson S., Bell D. Pangolins in Peril: Using Local Hunters' Knowledge to Conserve Elusive Species in Vietnam // Endangered Species Research 2008. Vol. 6. P. 41–53. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.int-res.com/articles/esr2008/6/n006p041.pdf> (дата обращения: 24.09.2016).

The Pangolin. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vulkaner.no/n/africa/pangolin.html> (дата обращения: 24.09.2016).

Rare Central Zaire Lega Sacred Ceremonial Headdress (1900 to 2000 Zaire). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/rare-central-zaire-lega-sacred-ceremonial-headdress-/121409> (дата обращения 24.09.2016).

Setlalekgomo Mpho Rinah. Ethnozoological Survey of the Indigenous Knowledge on the Use of Pangolins (Manis sps) in Traditional Medicine in Lentsweletau Extended Area in Botswana // Journal of Animal Science Advances. 2014. Vol. 4. No. 6. P. 883–890. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.scopemed.org/?mno=156741> (дата обращения: 24.09.2016).

Sax B. The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature. Tennessee: Univ. of Tennessee Press, 1998. 268 p.

Show R.L. Pipisin the Pangolin. L.: The Bookmark Inc., 2015. 32 p.

Show R.L. Pangolin Crafts. [Электронный ресурс]. URL: <https://rachellshaw.wordpress.com/resources/crafts-2/crafts-pangolin/> (дата обращения: 24.09.2016).

Soewu D.A. Utilisation of Pangoline (Manis sps) in Traditional Yorubic Medicine in Ijebu Province, Ogun State, Nigeria // Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. 2009. Vol. 5. No. 39. P. 1–11. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2797502/> (дата обращения: 24.09.2016).

Soewu D.A. Zootherapy and Biodiversity in Nigeria // Animals in Traditional Folk Medicine: Implications for Conservation / Eds. Rômulo Alves, Ierecê Lucena Rosa. Berlin; Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2012. P. 347–366. [Электронный ре-

супс]. URL: [http://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-642-29026-8\\_16#page-1](http://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-642-29026-8_16#page-1) (дата обращения: 24.09.2016).

*Soewu D.A. and Adekanola T.A.* Traditional-medical Knowledge and Perception of Pangolins (*Manis* spp) among the Awori People, Southwestern Nigeria // *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*. 2011. Vol. 7. No. 25. P. 1–11. [Электронный ресурс]. URL: <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-7-25> (дата обращения: 24.09.2016).

*Sperber D.* Why Are Perfect Animals, Hybrids, and Monsters Food for Symbolic Thought? // *Method and Theory in the Study of Religion*. 1996. Vol. 8. No. 2. P. 143–169. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dan.sperber.com/hybrids.htm> (дата обращения: 24.09.2016) version of “Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres ont-ils bons à penser symboliquement?” // *L’Homme*. 1975. T. XV. No. 2. P. 5–24.

A Temminck’s Pangolin (1800 to 1900 European). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/a-temmincks-pangolin/23343> (дата обращения: 24.09.2016).

*Topsell E.* The History of Four-Footed Beasts and Serpents. L., 1658. Vol. 1–2. 1104 p.

A Victorian Specimen of a Southern African Temmincks Pangolin (1800 to 1900 South America). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/a-victorian-specimen-of-a-southern-african-temmincks-pangolin/42379> (дата обращения: 24.09.2016).

A Victorian Specimen of an African Tree Pangolin, *Manis Tricuspis* (1800 to 1900 South America). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/a-victorian-specimen-of-an-african-tree-pangolin-manis-tricuspis/42433> (дата обращения: 24.09.2016).

Victorian Taxidermy Specimen of a South African Temmincks Pangolin (1800 to 1900 South Africa). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finch-and-co.co.uk/archive/antiquities/d/victorian-taxidermy-specimen-of-a-south-african-temmincks-pangolin/210382> (дата обращения: 24.09.2016).

*Walsh M.T.* The Ritual Sacrifice of Pangolins among the Sangu of South-West Tanzania // *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*. 1995/96. Vol. 37/38. P. 155–170. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pangolinsg.org/wp-content/uploads/sites/4/2016/06/Walsh-1996-Ritual-Sacrifice-of-Pangolins-among-Sangu-of-Southwest-Tanzania.pdf> P. 1–14 (дата обращения: 24.09.2016).

*Walsh M.T.* Pangolins and Politics in the Great Ruaha Valley, Tanzania: Symbol, Ritual and difference // *Le symbolisme des animaux. L’animal, clef de voûte de la relation entre l’homme et la nature? Animal symbolism. Animals, keystone in the relationship between Man and Nature? Ouvrage issu du colloque “Le symbolisme des animaux”*. Villejuif, 12–14 novembre 2003 / Eds. E. Dounias, É. Motte-Florac, M. Dunham. P.: IRD Éditions, 2007. P. 1003–1044.

*Wittkower R.* Marvels of the East. A Study in the History of Monsters // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1942. Vol. 5. P. 159–197.



## ABSTRACTS

### ***M.F. Albedil. The images of divine monkey in Hinduism***

The article is devoted to the images of divine monkeys in Hinduism, main religion of India and Nepal. Hanuman is the most popular of them. Epic Ramayana presents a more dignified portrait of the monkey hero, stressing his dedication to Rama. For his devotees Hanuman is a perfect embodiment of both «shakti and bhakti», power and devotion. The cult of this divine monkey is one illustration of the interpenetration of Hinduism orientation in popular belief and practice.

*Keywords:* Hinduism, divine monkeys, Hanuman, Ramayana, bhakti, shakti.

### ***Y.E. Berezkin. The theme of “difficult task” in folktales: regional distribution of the types of the personages and the estimated age of their areal spread***

There are several types of the personages who suggests difficult tasks to the hero in folktales, and their areal distribution is analyzed in the paper. The king or chief is widespread across most of Eurasia and Africa but is rare in the East Asia. In the New World this figure is found in narratives recorded between Columbian Plateau, Southern Plains and New England but is absent in Nuclear America (a few Mexican and Peruvian cases of the 20<sup>th</sup> century are of European origin). The image of the folklore king/chief is not a direct match of the corresponding persons in social hierarchy but, as any elements of culture, it emerged under the influence of many factors, some of them chance and exceptional. Corresponding tales were probably brought to America from Asia ca. 12–14 000 cal. B.P. and the figure of the chief was initially related to the leaders of the community level. As about the supernatural opponents of the hero, the Sun, the Moon and the Thunder (that are mostly found across the same territories and interchangeable in particular narratives), other sky-dwellers and animals are examined. Playing the task-giver role, all these personages are found almost exclusively in the folklore of the Indo-Pacific part of Asia and in the New World being absent across most of Africa and Eurasia. Such a distribution that corresponds to the areal spread of many other folklore motifs and to the data of the geneticists and is probably related to the selection of two populations that were mostly isolated from each other till the end of the Last Glacial Maximum, the Continental Eurasian and the Indo-Pacific ones. In Asia the theme of the difficult tasks with participation of the correspondent protagonists had to be known before 15–20 000 cal. B.P.

*Keywords:* folklore, mythology, folklore personages, stratigraphy of folklore, difficult tasks, peopling of America.

### ***Y.V. Vassilkov. A commentary to a motif in the flood myth: land-spotting birds***

In my previously published papers (Vassilkov 2014 and Васильков 2016) it was demonstrated that the Near Eastern (Mesopotamian) and the Indian Flood myths share common unique sequence of motifs and must be genetically related. The only significant difference is that the motif of birds released by the protagonist from the ark and sent as scouts to find a dry land is totally absent from all Indian versions of the Flood myth. The aim of this paper is to prove that the Flood myth with the motif of land-spotting birds could be known to Indians at the time of the Indus Valley civilization. The paper contains a review of Indian and Classical written sources bearing on a particular navigational practice of Indian seafarers who used birds as pilots leading them to a dry land during a period of many centuries. Three images of a ship with two birds on it found at Mohenjo-daro in Sind, at the island of Failaka in the Persian Gulf and at Shuruppak (modern Fara) in southern Mesopotamia give us some grounds to suggest that the Flood myth was spreading along

the routes of the international sea trade in the north-western part of the Indian Ocean during third millennium BC.

*Keywords:* The Flood myth, Mesopotamia, Ancient India, Persian Gulf, practice of navigation, birds-pilots, international maritime trade, Indian Ocean, 3rd millennium BC.

***S.S. Donchenko. The sea kingdom in Japanese fairy-tales***

The article "The Sea kingdom in Japanese fairy-tales" talks about traditional views of the Japanese on the underwater world: characteristics of its time and space, as well as features of its dwellers are discussed. The main emphasis is put on analysis of a popular story about the journey of a fisherman named Urashima Taro to the palace of the Sea Dragon.

*Keywords:* Japan, folklore, fairy-tale, Japanese fairy-tale, underwater world, sea kingdom.

***A.Yu. Korovkina. Jinn and their zoomorphic images in the folk culture of modern Tunisia***

The article examines the topic of jinn in the traditional culture of modern Tunisia. According to the Tunisian notions jinn are the essential part of the world around. They can be inextricably connected with the certain items of inanimate nature. And they can also contact with people overmastering animals' will or even take their shapes. The author traces the history of the transformation of polytheistic animistic ideas to the Islam obligatory belief in jinn. Its different manifestations including the practices of the so-called folk Islam are wide-spread in the Maghreb. The author poses the question of the role of these beliefs in the traditional culture of the region today.

The article analyses both the products of folklore and the author's field research materials that are dedicated to the daily life of Tunisians.

*Keywords:* Tunisia, traditional culture, everyday culture, Tunisian folklore, jinn.

***N.G. Krasnodembskaya, R.D. Senasinha. On the significance of animal characters in traditional views of Sri Lankans***

In this article, the authors seek to determine what is, in the whole, the place and the role of animal characters in the cultural representations of the Sinhalese people. It turns out that some of the images appear as polysemantic symbols having meaning of various historical periods. Therefore, in respect of the same character, there are several lines of representations which coexist in some way in the minds of the informants. Thus, the symbolic load of animal images in Sinhalese culture may not always be straightforward, but sometimes difficult and even "multi-layered".

*Keywords:* Sinhalese, Sri Lanka, animal symbols.

***V.N. Mazurina. Garuda in the religious beliefs of Nepalese***

This article discusses the figure of Garuda in the religious beliefs of Nepalese. Among iconographic forms one could distinguish three groups of images: a human figure with wings (king-Garuda), Garudasana and images of Garuda on torana. The last one, images on torana, places Garuda in the center, as Chhepu. Moreover, snakes are represented as sworn enemies of both characters. Thus some iconographic elements pull together these characters of the Nepalese Pantheon, Garuda and Chhepu.

*Keywords:* Nepal, Garuda, torana, iconography.

**O.N. Merenkova, I.Y. Kotin. Squirrel or chipmonk? Zoomorphisms in Indian cultural space**

The article covers mythical and other folklore themes related to squirrel in India. Two pieces of Indian applied art from the MAE collection are analysed in connection with the squirrels depicted in them.

*Keywords:* Indian palm squirrel, Ramayana, chetti, collections of MAE RAS.

**M.A. Rodionov. Zoomorphic characters in the Quranic Universe: from a fly to the elephant**

This paper addresses in brief some zoomorphic characters of the Islamic Universe mentioned in the Quran as they were perceived by the Prophet Muhammad's audience. Quranic texts pay special attention to little and weak creatures, a fly (22: 73), a gnat (2: 26), a spider (29: 41), ants (27: 18–19), bees (16: 68–69). Zoomorphic characters are edification for humans. Thus God's words He feeds human beings with milk which is in cattle's stomachs between 'excretion and blood' (*farth wa dam*) (16: 66) are traditionally implemented by the dwellers of Arabia to denote certain layers of the social hierarchy — *blood* for the noble tribesmen and *excretion* for the underprivileged.

Parables-examples, proverbs (sing. mathal) are numerous mentioned in the Quran, the fact gives basis for the assertion that moral stories with zoomorphic personages have been popular in Arabia much earlier than famous "Kalilah and Dimna" by Ibn al-Muqaffa' (VIII c. CE). Every *ayya* as minimal structural unit of the Quran manifests a sign of God's omnipotence. In order to activate suitable associations, it was unnecessary to reproduce the whole story for the audience; it was just enough to vocalize a key word: a fly or other little creatures, a cow, a dog, birds, apes and pigs, fishes, the elephant and even a mysterious underground beast (27: 82), — every word come home to the Prophet's generation. And the narrative of his night journey created a picturesque image of al-Buraq, a winged riding animal with a human face (fig. 1).

*Keywords:* cultural memory, oral tradition, zoomorphic characters, the Quranic universe, population of Arabia.

**E.S. Soboleva. Cone-beast or pangolin**

Stuffed scaly mammals — pangolins — were desirable exhibits for Kunstkammers and Wunderkammers since XVI century. Awesome appearance, habits, nocturnal life served as the basis of myths about the fantastic properties of these animals; pangolin image interpretation in rites and rituals became the topic of discussion among ethnozoologists. Skin and body parts of these rare animals are used in traditional zoomedicine of the peoples of South and Southeast Asia, sub-Saharan Africa.

*Keywords:* pangolin, Asia, Africa, Kunstkammer, traditional medicine.

**L.A. Streltcova. Images of birds in the folklore of Kiranti people**

The article is devoted to the collection of Kiranti tales. Kiranti people inhabit territory of the Eastern Himalayas. Their tales disclose different etiological myths which state the origin of different aspects of nature. Birds play very important role in the everyday life of Kiranti; traditionally year is divided into two parts based on the birds' migration. Images of birds are associated with the motives of ministry and mediation between heaven and earth, between worlds of people and demons. These images also relate to the motives of shape-shifting, death and resurrection.

*Keywords:* The Eastern Himalaya, Nepal, Kiranti people, tales, myths, birds.

***E.G. Tsareva. Textile bestiary IV: reading woven chronicles***

The article continues author's research in the field of textile practices of the people of Eurasia. In particular: identification of adaptive, communicative and other textile artifacts' qualities, and use of gained results as a mean of interpretation of textiles as a historical source. Central for this publication are two groups of interrelated themes. On the one side it traces conditions for the beginning of piled weaving as a phenomenon, and its development to local variants of looped and knotted structures. On the other side the author represents contemporary methods of examination and description of piled monuments as an instrument for their comprehensive study. Attached is a scheme of description of piled monuments and a glossary of used terms.

*Keywords:* Neolith, Bronze, looped and knotted weaving, implicit and explicit indicators, system of description, instrument of study.

***M.I. Yosefi. Muallaqa of Antara as arabian bestiary***

The article explores zoomorphisms in the muallaqa of Antara — one of the seven greatest poems of pre-Islamic Arabia. It aims at showing the use of animal images in poetry as an expression of creative techniques, features of artistic mind, and mentality peculiar for ancient masters. For this purpose, an exact literate translation of the poem into Russian was performed.

*Keywords:* Arabic poetry, pre-Islamic poetry, mu'allaqāt, 'Antara.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Альбедиль Маргарита Федоровна** — доктор исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

albedil@inbox.ru

**Albedil Margarita F.** — Dr. (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

albedil@inbox.ru

**Березкин Юрий Евгеньевич** — доктор исторических наук, отдел этнографии народов Америки, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

berezkin1@gmail.com

**Berezkin Yuriy.E.** — Dr. (History), Department of America, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

berezkin1@gmail.com

**Васильков Ярослав Владимирович** — доктор филологических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

yavass011@gmail.com

**Vassilkov Yaroslav V.** — Prof. (Dr. of History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

yavass011@gmail.com

**Донченко Сергей Сергеевич** — кандидат филологических наук, кафедра индийской филологии, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

gygygy@list.ru

**Donchenko Sergei S.** — PhD (Philology), Department of Indian Philology, Faculty of Oriental and Eastern Studies, St. Petersburg State University.

gygygy@list.ru

**Йосефи Максим** — кандидат исторических наук, PhD по специальности «Ближний восток», научный сотрудник в постдокторантуре при поддержке стипендии «Минерва» Фонда им. Макса Планка, кафедра арабистики и исламоведения, Гёттингенский университет (Германия). ms.yosefi@gmail.com

**Yosefi Maxim** — Cand. Sci. (Ethnography), PhD (Middle Eastern Studies), Post-Doc research-fellow supported by Minerva fellowship of the Max Planck society, Seminar für Arabistik / Islamwissenschaft, Georg-August Universität Göttingen (Germany).

ms.yosefi@gmail.com



**Коровкина Анна Юрьевна** — кандидат исторических наук.  
annie90@list.ru

**Korovkina. Anna Yu.** — PhD (Ethnography).  
annie90@list.ru

**Котин Игорь Юрьевич** — доктор исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
igorkotin@mail.ru

**Kotin Igor Yu.** — Dr. (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.  
igorkotin@mail.ru

**Краснодембская Нина Георгиевна** — доктор исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
nigekrasno@mail.ru

**Krasnodembskaya Nina G.** — Dr. (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.  
nigekrasno@mail.ru

**Мазурина Валентина Николаевна** — хранитель фонда «Религии Востока», Государственный музей истории религии.  
kima25@yandex.ru

**Mazurina Valentina N.** — Custodian of funds “The Eastern Religions”, The State Museum of the History of Religion  
kima25@yandex.ru

**Меренкова Ольга Николаевна** — кандидат исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.  
lchitay@mail.ru

**Merenkova Olga N.** — PhD (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.  
lchitay@mail.ru

**Ранджана Девамитра Сенасинха** — заместитель главного редактора. Сингальская энциклопедия, Коломбо.  
roma.lanka@mail.ru

**Ranjana D. Senasinha** — Deputy of chief editor of Sinhalese Encyclopedia. Colombo.  
roma.lanka@mail.ru

**Родионов Михаил Анатольевич** — доктор исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

mrodio@yandex.ru

**Rodionov Mihail A.** — Dr. (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

mrodio@yandex.ru

**Соболева Елена Станиславовна** — кандидат исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

soboleva@kunstkamera.ru

**Soboleva Elena S.** — PhD (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

soboleva@kunstkamera.ru

**Стрельцова Лилия Александровна** — Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

liliboridko@gmail.com

**Streltsova Lilia A.** — Faculty of Oriental and Eastern Studies, St. Petersburg State University.

liliboridko@gmail.com

**Царева Елена Георгиевна** — кандидат исторических наук, отдел этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

celenatsar@gmail.com

**Tsareva Elena G.** — PhD (History), Department of South and South-West Asia, MAE RAS (Kunstkamera), St. Petersburg.

celenatsar@gmail.com

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
<i>Е.Г. Царева.</i> Текстильный бестиарий IV: читая тканые летописи.....	5
<i>Ю.Е. Березкин.</i> Тема трудных задач: распределение типов персонажей по регионам и оценка древности образов.....	37
<i>Я.В. Васильков.</i> Птицы-разведчики над водами: расширенный комментарий к одному из мотивов ближневосточного мифа о потопе.....	57
<i>М.А. Родионов.</i> Зооморфные персонажи коранического универсума: от мухи до слона .....	73
<i>М.И. Йосефи.</i> Муаллака Антары как арабский бестиарий .....	81
<i>А.Ю. Коровкина.</i> Джинны и их зооморфные образы в народной культуре современного Туниса.....	99
<i>М.Ф. Альбедиль.</i> Образы божественной обезьяны в индуизме.....	108
<i>Н.Г. Краснодембская, Р.Д. Сенасинха.</i> О значении животных символов в традиционных воззрениях ланкийцев .....	121
<i>В.Н. Мазурина.</i> Образ Гаруды в религиозных представлениях непальцев .....	143
<i>Л.А. Стрельцова.</i> Образы птиц в фольклоре народа киранти .....	155
<i>О.Н. Меренкова, И.Ю. Котин.</i> Белка или бурундук? Зооморфизмы в индийском культурном пространстве .....	166
<i>С.С. Донченко.</i> Морское царство в японских сказках.....	173
<i>Е.С. Соболева.</i> Зверь-шишка — панголин, или ящер .....	181
Abstracts .....	201
Сведения об авторах .....	205

## CONTENTS

Preface.....	3
<i>E.G. Tsareva</i> . Textile bestiary IV: reading woven chronicles .....	5
<i>Y.E. Berezkin</i> . The theme of “difficult task” in folktales: regional distribution of the types of the personages and the estimated age of their areal spread.....	37
<i>Y.V. Vassilkov</i> . A commentary to a motif in the flood myth: land-spotting birds .....	57
<i>M.A. Rodionov</i> . Zoomorphic characters in the Quranic Universe: from a fly to the elephant .....	73
<i>M.I. Yosefi</i> . Muallaqa of Antara as Arabian bestiary .....	81
<i>A.Yu. Korovkina</i> . Jinn and their zoomorphic images in the folk culture of modern Tunisia .....	99
<i>M.F. Albedil</i> . The images of divine monkey in Hinduism .....	108
<i>N.G. Krasnodembskaya, R.D. Senasinha</i> . On the significance of animal characters in traditional views of Sri Lankans.....	121
<i>V.N. Mazurina</i> . Garuda in the religious beliefs of Nepalese .....	143
<i>L.A. Streltcova</i> . Images of birds in the folklore of Kiranti people .....	155
<i>O.N. Merenkova, I.Y. Kotin</i> . Squirrel or chipmonk? Zoomorphisms in Indian cultural space .....	166
<i>S.S. Donchenko</i> . The sea kingdom in Japanese fairy-tales .....	173
<i>E.S. Soboleva</i> . Cone-beast or pangolin .....	181
Abstracts .....	201
Information about the authors .....	205

*Научное издание*

**Бестиарий IV**  
**Земля и небо в традиционном универсуме**

*Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН*

Редактор М.В. Банкович  
Корректор Е.З. Чикадзе  
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 24.04.2017. Формат 70 × 100/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 20. Уч.-изд. л. 20.  
Тираж 150 экз. Заказ № .

МАЭ РАН  
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в