

*Ю. Е. Березкин*

## **ЧЕТЫРЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВА ИЗ ТРЕХ ЭПОХ В ИСТОРИИ ФИЛИППИН И ИНДОНЕЗИИ**

Статья основана на электронном каталоге мифологических мотивов, который доступен на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>. Последнее обновление состоялось в феврале 2012 г. Работа поддерживалась программой Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Карты распространения мотивов по выделенным ареалам и английские определения мотивов см. на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. Незаменимым источником данных по мифологии Филиппин оказались те публикации, с которыми я познакомился благодаря М.В. Станюкович.

Фольклор и мифология островной Юго-Восточной Азии будут интересовать нас как источник о прошлом региона. В его истории можно выделить три главных эпохи. Первая начинается с появления людей современного типа, вторая — с распространения австронезийцев, третья — с вовлечения Юго-Восточной Азии в трансевразийскую систему культурных связей.

### **Ранние сапиенсы: «Солнце съедает своих детей»**

Древнейшая эпоха в истории Индонезии и Филиппин связана с заселением индо-тихоокеанской окраины Азии людьми современного типа не позже 45 тыс. лет назад [Mudar, Anderson 2007], если не 50–60 тыс. лет назад. Конфигурация береговой линии в это время значительно отличалась от современной. В эпоху максимума последнего оледенения (20–22 тыс. лет назад) уровень моря был примерно на 130 м ниже современного и большая часть континентального шельфа представляла собой сушу [Bellwood 1987: 178]. Во время потеплений уровень моря повышался, но все же был ниже современного на несколько десятков метров. И лишь в эпоху климатического оптимума голоцена около 7–6 тыс. лет

назад этот уровень достиг нынешних отметок и даже превысил их на несколько метров [Jamieson 1988: 190]. Если бы очертания берегов всегда оставались такими, к каким мы привыкли, австронезийцы стали бы, возможно, первыми обитателями большинства нынешних островов.

В конце плейстоцена в континентальной части Юго-Восточной Азии (включая современный южный Китай) формируется хоабиньская культурная общность, для которой характерна грубая галечная индустрия. Большинство орудий, вероятно, изготовляли из дерева и бамбука. Культуры того же типа были, по видимому, частично распространены и в пределах современной Индонезии. На Палаване следы человека явно фиксируются с финального плейстоцена [Lewis a.o. 1987], хотя это не значит, что эта территория не могла быть освоена раньше. Предполагается, что потомками создателей культур конца плейстоцена являются небольшие группы темнокожего населения, такие как кубу Суматры и негрито Филиппин. По антропологическим признакам эти люди являются протоморфами, стоящими близко к основанию восточного расового ствола [Козинцев 2001; 2008].

Ни одна из подобных групп, не считая находящихся уже за пределами нашего региона андаманцев, не сохранила свой язык, все перешли на язык того населения, которое проникло сюда позднее. Однако мотивы фольклора и мифологии от языка независимы и потенциально способны сохраняться неограниченно долго. Мотивы встроены в тексты. Тексты принадлежат конкретным культурам и воспринимаются целостно. Мотивы не осознаются носителями культур как особые единицы и именно поэтому легко переходят из текста в текст, в том числе и при переводе на другой язык. Нет определенных ограничений для числа операций копирования одного и того же мотива и для времени его существования. Поэтому в современных текстах используются мотивы, дошедшие от разных эпох и, соответственно, несущие о них информацию. В фольклоре Индонезии и Филиппин удалось обнаружить по крайней мере один сюжетобразующий космологический мотив, который удается надежно связать с доавстронезийским субстратом (рис. 1). Этот мотив был кратко рассмотрен мною в контексте африканско-азиатско-австралийских паралле-



Рис. 1. Распространение мотива «Солнце съедает своих детей».

1. Один персонаж предлагает другому убить (съесть) своих детей, матерей или младших братьев, прячет собственных, а другой действительно убивает своих. Один из персонажей (в Австралии — единственный оставшийся в живых ребенок второго персонажа) — Солнце.
2. Оба персонажа — животные или птицы.
3. Люди Солнца были некогда столь же многочисленны, как и люди Луны (т.е. звезды), но погибли по вине Луны (без подробностей)

лей [Berezkin 2009: 8–9, fig. 2], но нас сейчас интересуют аналогии в пределах Азии.

Более полувека назад немецкий католический миссионер и антрополог Рудольф Раман, изучавший филиппинских негрито, обратил внимание на сходство филиппинского текста с некоторыми из тех, которые были записаны у неарийских народов Индии и у народов Малаккского полуострова. Во всех случаях рассказывается, как Луна уговорила Солнце уничтожить своих детей, поскольку дети Солнца излучали настолько сильный жар, что Луна опасалась за жизнь собственных детей-звезд. Оба светила договорились избавиться от детей, но своих Луна спрятала за облаками, а Солнце собственных детей действительно истребил. С тех

пор Солнце преследует Луну, время от времени вызывая затмения, но нанесенные им раны залечиваются, поэтому Луна то старится, то растет. О том, что Солнце находится далеко и нет необходимости прятаться, Луну предупреждает ее старшая дочь — Утренняя и Вечерняя звезда [Rahman 1955].

Никаких исторических выводов Раман из своих наблюдений не сделал, да и не мог сделать, учитывая как степень его осведомленности в области фольклора и мифологии, так и уровень тогдашних знаний о прошлом региона.

Филиппинский миф, поразивший Рамана параллелями с Индией, был опубликован в популярном издании без указания на происхождение текста. Имена персонажей (Агао — Солнце и Вуан — Луна) не оставляют сомнений в том, что язык оригинала — филиппинский, но какой именно, сказать трудно. Есть еще один текст аналогичного содержания, переведенный с тагальского Р.Л. Рыбкиным, но также заимствованный из популярного издания [Рыбкин 1975: 261, № 109]. Оба текста похожи во всех основных деталях и, скорее всего, восходят к одному-единственному оригиналу.

Если бы территориально ближайшими к тагальскому варианту были записи, сделанные на Малаккском полуострове, возможность ошибки или мистификации нельзя было бы сбрасывать со счета, поскольку на самих Филиппинах миф о съеденных детях Солнца более нигде не отмечен. Однако существуют надежно зафиксированные версии с Сулавеси, которые, с одной стороны, обнаруживают явные параллели у Рыбкина и Рамана, а с другой — не идентичны тагальскому варианту. Раз сюжет был знаком австронезийцам Сулавеси, особых оснований сомневаться в аутентичности тагальского варианта также нет. На Сулавеси миф о съеденных детях Солнца был записан минимум дважды.

**Западные тораджа.** Солнце и Луна договорились убить своих детей. Луна своих спрятала, а затем выпустила — это звезды. Солнце своих детей вправду изжарил [Kruyt 1938: 370–371, № 24].

**Восточные тораджа.** Солнце и Луну обычно считают супругами, но есть и представление о том, что оба светила — женщины. Когда Солнце выходило со своими детьми, люди

умирали от жара. Луна обещала помочь людям, спрятала своих детей-звезд в бамбуковый сосуд, сказала Солнцу, что дети как лишняя ноша только мешают. Солнце поместила своих детей в сосуд, они там погибли от жара. Луна выпустила своих детей-звезд снова на небо. С тех пор Солнце гонится за Луной. Один ребенок Солнца спасся, это Утренняя Звезда [Adriani, Kruyt 1950: 377, № 7].

Кроме того, у западных тораджа записаны еще два текста, объясняющих отсутствие у Солнца детей. 1. У мужа-Солнца и жены-Луны много детей-звезд. Они ходят по небу с матерью, ибо, если бы пошли с отцом, жар стал бы невыносим. 2. Солнце и Месяц — мужчины, у каждого свои дети. Один человек истребил детей Солнца, так как на земле от них было слишком жарко. Солнце из зависти пытается убить также и детей Месяца (т.е. звезды), но тот велит им выходить лишь в то время, когда Солнца на небе не видно [Kruyt 1938: 370–371, № 24].

С другими подробностями миф о детях Солнца и Луны записан у австронезийских народов западной Индонезии — батаков Суматры и обитателей острова Ментавай к юго-западу от Суматры.

**Батаки.** У Солнца было семеро сыновей, и, когда они стали светить вместе, земля загорелась. Люди послали к Луне ласточку с просьбой о помощи. Луна спрятала своих сыновей, люди дали ей известь, бетель, табак — все, что нужно для жвачки «сири». Луна сказала Солнцу, что съела собственных детей, показала семь мисок с их кровью. На самом деле в них была жвачка, имеющая характерный красный цвет. Когда Солнце тоже съело своих сыновей, Луна своих выпустила на небо. Солнце напустило на Луну духов, с тех пор вызывающих лунные затмения. Другие духи, соратники Луны, вызывают затмения Солнца [Warneck 1909: 43–44].

**Ментавай.** Солнце и Луна — женщины, у обеих было много детей, от детей Солнца исходил чрезмерный жар. Чтобы спасти людей, Луна спрятала своих детей и, вымазав рот красным соком, сказала Солнцу, что съела их. Солнце съело своих детей, а вечером показались дети Луны — звезды. Солнце ударило Луну ножом, теперь та видна по частям (фазы луны). Луна ударила Солнце,

теперь край Солнца зазубрен, а Солнце с Луной не встречаются [Schefold 1988: 71–72].

А. Кюн упоминает еще один текст на рассматриваемый сюжет, записанный в XIX в. на Яве А. Бастианом [Kühn 1936: 74].

На полуострове Малакка сходные варианты были известны всем обитателям внутренних районов — малайцам-аборигенам, сеноям и семангам.

**Мантра** (малайцы-аборигены). 1. Солнце и Луна — женщины, Звезды — дети Луны. Луна договорилась с Солнцем съесть своих детей, спрятала своих, а Солнце своих действительно съело. Если бы Солнц было столь же много как звезд, стояла бы нестерпимая жара. Солнце до сих пор гонится за Луной, а когда нагоняет, происходит затмение. Днем Луна продолжает прятать своих детей. 2. Было три Солнца — жена, муж и ребенок, кто-нибудь из них всегда находился на небе. То Энтах попросил Луну спрятать у себя во рту своего мужа Вечернюю Звезду и детей-звезд, предложить Солнцу проглотить своих мужа и детей. Солнце так и сделало, а узнав правду, сказало, что проглотит Луну, если та окажется на ее тропе. В этом причина затмений [Skeat, Vlagden 1906: 320, 338].

**Джехаи** (семанги). Солнце — женщина, Месяц — мужчина, у каждого много детей, таких же как их родители; из-за детей Солнца на земле страшно жарко. Месяц решает помочь людям, прячет своих детей под мышкой, говорит Солнцу, что съел их, советует поступить так же; Солнце съедает своих детей, тогда Месяц вновь выпускает своих — звезды [Schebesta 1931: 107].

**Кинтак** (семанги). Луна и Солнце — старшая и младшая сестры. Луна прячет своих детей в узле волос (hair-knot) на голове, говорит Солнцу, что проглотила их. Солнце пожирает своих детей. Если бы этого не случилось, люди не смогли бы пережить жар многих солнц. С тех пор Солнце пытается схватить Луну и спрятать у себя под мышкой, но отпускает, услышав с земли шум, производимый людьми во время затмений [Evans 1937: 167].

**Сакаи** (сенои). Луна сказала Солнцу, что люди не в силах вынести жар его детей — пусть он их съест, а она съест своих детей. Но Луна лишь спрятала своих детей-звезд. С тех пор Солнце при встрече нападает на Луну, вызывая затмения [Evans 1918: 191].

В записи Шебесты, на которую ссылается Раман, есть уточнение: Луна спрятала детей у себя под мышкой [Rahmann 1955: 204].

В Индии много текстов записано среди народов мунда, в частности среди бондо, сора, хо, бирхор, бхуйя (сейчас перешли на язык индоарийской семьи) и санталов. Скорее всего, есть и не учтенные мною записи.

**Бондо.** 1. Сперва Солнце постоянно совокуплялся с Луной, почти не выходил освещать землю, каждый день рождался ребенок. Солнце любил только своих сыновей, а Луна — дочерей. Чтобы заставить Солнце светить, Махабрабху дал Луне жевать бетель. Когда Солнце вернулся голодным, Луна показала свои красные губы и сказала, что съела своих дочерей, хотя сама спрятала их в прическе. После этого Солнце съел своих сыновей, а Луна выпустила дочерей, и Солнце разбил ей голову. Махабрабху велел обоим никогда не встречаться, освещать землю [Elwin 1950: 138–139]. 2. Сестры Солнце и Луна жили вместе, у Солнца детей было больше. Луне стало жалко делиться едой с детьми сестры. Она спрятала своих детей в волосах, сказала, что ее лицо распухло от ожога, а детей она съела. Солнце поверила и тоже съела своих, Луна же со своими детьми убежала. Солнце от гнева стала горячее [Elwin 1954: 57–58, № 2].

**Сора.** Солнце и Месяц — братья, у обоих было много детей. Из-за множества маленьких Солнц на земле было нестерпимо жарко. Месяц спрятал своих детей (это звезды) в сундук, вымазал рот красным древесным соком, сказал, что съел детей. Когда Солнце съел собственных детей, Месяц своих выпустил. Солнце наслал на Месяц змея, который глотает его раз в год. Это не всегда видно, но если видно, то люди бьют в барабаны и палят из ружей [Vitebsky 1980: 56].

**Хо.** У Солнца было столько же детей, сколько и у Луны, чьи дети — звезды. Чтобы умерить жар, Луна с Солнцем договорились съесть своих детей, но Луна своих спрятала, а Солнце своих действительно съело. Солнце расколело Луну надвое, и с тех пор она раскалывается и снова срастается, а ее дочери-звезды сопровождают ее [Тайлор 1989: 171].

**Санталы.** Солнце (Sing Chando) и Луна (Ninda Chango) — муж и жена, звезды — их дети, которых они поделили. Сперва днем

звезд было столько же, сколько ночью, от них исходил ужасный жар. Луна спрятала своих детей под корзиной, сказав, что съела их. Солнце своих детей тоже съело, так что из дневных звезд остались лишь две — Утренняя и Вечерняя. Увидев, что его обманули, Солнце рассекло Луну пополам, поэтому она теперь светит слабее солнца и ее фазы меняются [Вотрас 1909: 402–404].

**Бирхор.** Солнце и Луна — брат и сестра, у обоих много детей. Из-за детей Солнца на земле страшно жарко. Луна решает помочь людям, прячет своих детей, говорит Солнцу, что съела их, советует поступить так же. Солнце съедает своих детей, тогда Луна вновь выпускает своих — это звезды. Дети Солнца — самые яркие звезды, среди них выжившая Утренняя Звезда [Hatt 1949: 75].

**Бхуйя.** Луна ела плод, сказала Солнцу, что ест своих детей. Солнце съело своих, лишь один убежал в виде молнии. Солнце прокляло Луну, велел ей умирать и оживать. Луна велела одному глазу Солнца лопнуть. Восемь месяцев Солнце не моет свой глаз, а когда промывает, делается очень жарко [Elwin 1949: 56–57, № 1].

Пол светил (мужской или женский) меняется от текста к тексту, но более специфические мотивы устойчивы и совпадают с малаккскими и индонезийскими. Речь идет о растительной краске, с помощью которой Луне удастся убедить Солнце, что ее рот в крови, о том, что Луна прячет звезды в своей прическе, о Венере как о последней из «дневных звезд» — детей Солнца.

Тексты на данный сюжет встречаются и у дравидов центральной Индии — байга, кондов, ораонов, муриа, бинджваров, бхаттра. Большинство вариантов совпадает с характерными для мунда.

**Конды.** 1. После потопа появилось семь солнц, вода быстро высохла, но теперь страшный жар грозил все уничтожить. Луна притворилась, что съела своих детей, вымазала рот красным. После этого Солнце съело своих братьев-солнц, а ночью Луна вывела своих детей-звезд на небо [Elwin 1949: 41, № 20]. 2. Капанатали бросил в небо зеркало, превратив его в семь солнц и семь лун. Мир загорелся от жара. Нирантали поймала шесть лун, спрятала их у себя в волосах, а солнцам сказала, что съела их. Тогда солнца разрешили ей съесть шестерых из них. Шесть лун Нирантали зарыла, остались одно Солнце и одна Луна [Elwin 1954: 47–48, № 21]. 3. Жар Солнца и его детей делал жизнь невозможной. Луна спрятала своих детей



в волосах, сказала, что съела их. Тогда Солнце действительно съело своих детей. Иногда Солнце настигает Луну и сажает на время в тюрьму, наступает затмение. Иногда Луна со своими детьми заключают в тюрьму Солнце [Elwin 1954: 54–55, № 33].

**Ораоны.** Семеро братьев-Солнц плавил землю своим жаром. Луна притворилась, что съела своих детей-звезд, убедила Солнце сварить своих братьев и съесть [Elwin 1939: 332 (прим. 1)].

**Муриа.** Махапуруб сделал по зеркалу для себя и для жены, превратил свое в Солнце-мужчину, ее — в Луну-женщину. Дети Луны и Солнца были подобны своим родителям, на земле царил нестерпимый жар. Махапуруб спрятал Луну в яме, Солнце пришел искать жену, Махапуруб заговорил ее голосом и предложил съесть детей. Солнце так и поступило, а Луна спрятала своих детей за щеку. Чтобы больше у Солнца с Луной дети не рождались, Махапуруб велел им ходить отдельно. Раз в месяц Солнце встречает Луну, но у той в это время месячные [Elwin 1949: 64–65, № 9].

**Бинджвары.** Когда у Солнца родились дети, боги испугались, что мир сгорит. Они попросили его сестру Луну позвать его в гости, накормить бататом, сказав, что это плоть ее детей. После этого надо будет sprыснуть водой их кости и они оживут. Солнце так и сделал; его дети стали духами, которые время от времени нападают на Луну, вызывая затмения [Elwin 1954: 39–40, № 6].

**Бхаттра.** Солнце — брат, Луна — сестра, у обоих дети. Луна отдала свою дочь за сына Солнца, а тот не отдал свою за сына Луны. Оскорбленная Луна спрятала своих детей, сказала, что убила их. Солнце убил своих детей, а дети Луны вернулись, но появляются только вместе с матерью, чтобы Солнце их не убило [Elwin 1954: 57, № 1].

Значительно отличается от других вариант байга.

**Байга.** У Солнца было 11 братьев, у Луны — 11 сестер. Братья не смогли жениться на них, тогда Солнце предложило их съесть. Луна съела сестер, а Солнце спрятал братьев за щеками. Луна не смогла отрыгнуть сестер, лишь сплюнула, капли ее слюны превратились в звезды. Теперь Луна трудится постоянно, кроме одного дня в месяц, когда у нее месячные. Каждый из братьев-Солнц трудится лишь один месяц в году, а если бы они вышли вместе, мир бы сгорел. Все вместе они женаты на одной Луне [Elwin 1939: 332].

Сюжет о съеденных детях Солнца наверняка был известен предкам мунда, поскольку активно использовался представителями как южной (сора и бондо), так и северной ветвей языковой семьи, которые территориально разобщены. Но даже если дравиды заимствовали этот сюжет именно от мунда, возводить миф к австроазиатам нет оснований. Хотя миф о съеденных детях Солнца есть у семангов, сеноев и мунда, он отсутствует у остальных носителей австроазиатских языков. Различные материалы, в том числе данные топонимики, указывают на то, что до австронезийцев на Суматре и, возможно, других островах западной Индонезии, включая Калимантан, были распространены языки австроазиатской семьи, близкие аслийским [Donohue, Denham 2010: 233; Urban 2010: 575]. Однако в пользу их проникновения на Сулавеси и тем более на Филиппины нет никаких свидетельств. Отдельные очаги распространения в Азии мифа о съеденных детях Солнца с ареалами известных языковых семей, таким образом, не совпадают. Хотя данный миф отсутствует на Зондских островах от Бали до Тимора, на Калимантане и на Молукках, наличие тораджских и тагальской версий указывают на то, что в прошлом сюжет в пределах островной части Юго-Восточной Азии был распространен достаточно широко. Наличие близких аналогий в тропической Африке, отмеченных еще А. Кюном [Kühn 1936: 74], позволяет возводить сюжет к культуре древнейшего домонголоидного населения региона, имеющего в конечном итоге африканские корни. Данные генетики указывают на то, что в Южной Азии именно дравиды и австроазиаты включили в свой состав массив потомков древнейшего пришедшего из Африки населения [Majumder 2010: R185–R186]. Отсутствие сюжета в восточной Индонезии и на Новой Гвинее при наличии в Австралии соответствует глубоким генетическим различиям между австралийцами и папуасами [Kayser 2010: R195–R196].

Единственное обстоятельство, которое противоречит гипотезе африканского происхождения сюжета о съеденных детях Солнца, — это его отсутствие у андаманцев. Здесь следует иметь в виду, что к тому времени, когда сперва Э. Мен, а затем А. Редклиф-Браун собирали данные по андаманской мифологии, культура многих групп островитян уже находилась в упадке. Те же

группы, которые избегали контактов с европейцами, остаются недоступны исследователям и сейчас. Но главное, видимо, в том, что у небольших популяций, находящихся в изоляции на протяжении многих тысячелетий, культура неизбежно обедняется, ибо случайные утраты не могут быть восполнены со стороны. Именно поэтому, вероятно, андаманская мифология как она зафиксирована в публикациях Мена и Редклиф-Брауна вообще бедна.

История съеденных детей Солнца содержит мотив множества солнц, который характерен также для континентальной части Юго-Восточной Азии, Китая, Тайваня, Монголии, Южной Сибири, Нижнего Амура. В этих последних мифах лишние солнца не уничтожены их отцом или матерью, а застрелены персонажем с земли. Данные две традиции различаются сюжетно, а географически смежны, но друг друга не перекрывают. Учитывая мундо-дравидские и африканские параллели, первая традиция должна быть древнее и могла повлиять на формирование второй. Наличие мифов о съеденных детях солнца только на Филиппинах и в Индонезии, а об истреблении лишних солнц героем с земли только на Тайване соответствует степени сохранности доавстронезийского субстрата в местных культурах. На Тайване домонголоидные аборигены исчезли ранее появления европейцев, а в островной части Юго-Восточной Азии сохранились до наших дней. Сам доавстронезийский субстрат в Индонезии был разнообразным. На Молукках, Тиморе, Сумбаве и прилегающих островах он в культурном отношении, вероятно, тяготел к Новой Гвинее, где, как указывалось, мифов о множестве солнц нет и, скорее всего, никогда не было.

### «Лунная пряжа»

Если история съеденных детей солнца и ранее привлекала исследователей, то образ человека на луне, который там что-то плетет, прядет, ткёт, вышивает и т.п., вниманием не пользовался. Между тем варианты истолкования лунных пятен обнаруживают ареальные тенденции, существенные для прослеживания древних миграций и культурных связей.

В самом общем виде соответствующие интерпретации делятся на фигуративные (силуэт человека, животного, дерева и пр.)

и нефигуративные (пятна — след удара, ожога, грязи, краски и пр.). В Африке южнее Сахары, на Кавказе, в Австралии, Меланезии, Южной Америке преобладают нефигуративные интерпретации, в континентальной Евразии и у индейцев Северной Америке — фигуративные. В пределах индо-тихоокеанской окраины Азии те и другие представлены примерно в равной пропорции, хотя на Тайване, Филиппинах и Тиморе господствуют нефигуративные. Можно предполагать, что фигуративные интерпретации в отличие от нефигуративных появились лишь после выхода из Африки, причем, как и в случае с представлениями о звездном небе, их становление в континентальной Евразии и в индо-тихоокеанском мире происходило независимо.

Мотив «лунной пряжи» мог появиться раньше возникновения прядения и ткачества и быть первоначально связан с плетением. Ассоциативно все эти виды преимущественно женской трудовой деятельности связаны и в географически близких традициях, по видимому, взаимозаменяемы. Так, почти по всей Полинезии в лунных пятнах видят фигуру женщины (Хины, Сины, Ины), которая делает тапу [Beckwith 1970: 220–221; Williamson 1933: 98–102], но на островах Эллис и острове Пасхи и на острове Банаба в Микронезии это плетущая циновки девочка, а на Сан-Кристобале в Меланезии — плетущая циновки старуха [Федорова 1978, : 76–78 № 6.1; Coombe 1911: 240; Luomala 1973: 265–266].

Широкое распространение мотива в Полинезии позволяет предполагать, что в Индонезию, Малайзию и на Филиппины его принесли австронезийцы. В Индонезии и Малайзии мотив персонажа, что-то прядущего или плетущего на луне, распространен почти повсеместно (малайцы, мантра, кубу, батаки, яванцы, балийцы, минахаса, тораджа, буги, тобело, лода, о-ва Сангихе, атонии) [Covarrubias 1956: 299; Dixon 1916: 238–239; Krappe 1938: 121; Мааß 1933: 276; Schebesta 1928: 244; Skeat, Blagden 1900: 13; 1906: 319–320]. По югу Китая данных мало, но лунная пряжа зафиксирована по крайней мере у лису Юньнани и северного Таиланда [Штурм 1990: 470–474]. Однако есть факты против связи мотива исключительно с австронезийцами и в пользу его более древней датировки. Во-первых, на Тайване мотив отсутствует, а единственный известный мне случай на Филиппинах зафикси-

рован у негрита Лусона — человек на луне плетет силок, чтобы поймать вызывающего затмения духа [Garvan 1963: 208]. Сходные объяснения зафиксированы у кубу (старуха на луне прядет нить, чтобы ловить ею людей на земле) и у малайцев и мантра (старик плетет веревочные петли ловить людей). Во-вторых, лунная пряха (старуха с веретеном) известна по всей северной Индии [Bhattacharjee, Binod 1930: 118; Crooke 1894: 8; Enthoven 1924: 50; Fuchs 1950: 286], где австронезийцев никогда не было. Если соответствующие традиции Южной и Юго-Восточной Азии исторически связаны, они могут быть весьма древними.

В пользу существования подобной связи говорит отсутствие мотива на большей части Азии и Восточной Европы. При этом он достаточно популярен у североамериканских индейцев (потауатоми, сенека, делавары, шони, тетон, винту) [Bierhorst 1995: 74, № 201; Curtin 2001: 508; Erdoes, Ortiz 1984: 485–486; Hewitt 1928: 792–806; Krappe 1938: 121; Smith 1883: 81; Voegelin 1936: 21; 1942: 236] и единично зафиксирован у майя (чонталь, лакандоны) и в Центральном Андах (уанка) [Cline 1944: 112; Vásquez Dávila, Hipólito Hernández 1994: 152; Villanes Cairo 1978: 137–142]. Американские варианты могут в конечном итоге восходить к азиатским, но для Европы (англичане, чехи, поляки и, возможно, другие народы) [Гура 2006: 464; Krappe 1938: 120]) и Древнего Египта [Briffault 1927: 625] это сомнительно. Поскольку образ женщины естественным образом дополняется ее навыками рукодельницы, независимое многократное возникновение мотива «лунной пряхи» не исключено. Вместе с тем в традициях Малайзии, Индонезии и Филиппин важен не пол персонажа (он бывает мужским), а именно род его деятельности. Сходные друг с другом варианты с Филиппин, Суматры и Малайского п-ова (негрито, кубу, мантра, малайцы), скорее всего, восходят к эпохе до распространения в регионе австронезийских и мон-кхмерских языков.

### **Австронезийцы: «Супруги делают ребенка»**

Перейдем к эпохе расселения австронезийцев.

Еще в раннем голоцене на юге Китая, возможно, распространяется вегетативно-клубнеплодное земледелие, хотя однозначных доказательств этого нет [Lu 2006: 145]. Не позже V тыс. до н.э.

оно было дополнено заливным рисосеянием и разведением свиней, кур и крупного рогатого скота. Хотя по мере прогресса археологических исследований в соответствующие реконструкции вносятся поправки, мало сомнений в том, что сформировавшийся около 7000 лет назад южно-китайский очаг производящего хозяйства послужил источником выплесков населения на другие пригодные для земледельческого освоения территории. Результатом и было, по-видимому, расселение носителей австроазиатских языков в пределах Индокитая и востока Южной Азии (кхаси и мунда). На Малаккском полуострове некоторые аборигены, семанги и сенои, заимствовали мон-кхмерский язык, сохранив свою культурную идентичность. Поскольку к числу мон-кхмерских языков относится также и никобарский, а прямая миграция с материка через Андаманское море маловероятна, то прежде, чем достичь Никобар, австроазиаты должны были проникнуть с Малакки на Суматру. Археологически район изучен пока слишком слабо, чтобы проверить такое предположение.

В восточной части островного мира Юго-Восточной Азии первыми людьми, знакомыми с земледелием и скотоводством, несомненно, были австронезийцы. Согласно уже давно устоявшимся представлениям, в конце IV тыс. до н.э. предки австронезийцев (или скорее общие предки носителей австронезийско-таи-кадайских языков) переселились на Тайвань. Форсирование Тайваньского пролива произошло, вероятно, в том единственном месте, где в ясную погоду с материка в море просматривается самая высокая вершина острова. Далее мигранты обошли остров вдоль побережья против часовой стрелки, после чего освоили и его внутренние районы. На Тайване эти люди застали охотников-собираателей, которые попали сюда несколько десятков тысяч лет назад в то время, когда остров соединялся с материком. Небольшие группы этих древних обитателей могли дожить до начала XIX в., но надежно документированных сообщений о встрече с ними европейцев, китайцев или японцев все же нет. Обстоятельства последующих переселений с Тайваня на Филиппины и далее в Индонезию пока плохо понятны. И. Пейрос доказывает, что время расхождения тайваньских языков между собой слишком невелико (примерно 4000 лет), чтобы считать один из них предковым для

всех остальных австронезийских языков [Peiros 2008]. Однако как, если не через Тайвань, австронезийцы в таком случае попали на Филиппины, непонятно (в пользу миграции через Индокитай и западную Индонезию никаких данных нет). Большинство лингвистов считает, что на освоение Филиппин и восточной Индонезии у австронезийцев ушло около тысячи лет. В начале второй половины II тыс. до н.э. по берегам островов вокруг моря Бисмарка появляются памятники культуры лапита, которая считается предковой для носителей языков океанийской ветви. Создатели лапиты были первыми, кто отважился плавать там, где земля полностью скрывалась из виду. Совершая все более дальние путешествия, эти люди около 1100 г. до н.э. достигли Вануату, Новой Каледонии и островов Лоялти, около 900 г. — Фиджи и вскоре после того Тонга и Самоа [Bentley а.о. 2007; Dickinson, Schulter 2000; Nunn 2007]. Среди тех, кто делал сосуды лапиты, были не только предки полинезийцев, но и темнокожее население тех районов, где лапита сформировалась [Donohue, Denham 2008]. Иначе невозможно объяснить, почему по культуре и внешнему облику население западной Меланезии и в меньшей степени Фиджи столь отлично от полинезийцев.

Открытие и освоение центральной и восточной Полинезии началось не ранее конца I тыс. до н.э. Поскольку изготовление керамики вскоре после этого прекратилось, типология полинезийских археологических комплексов основана главным образом на изучении формы каменных долот, а это гораздо менее чувствительный маркер хронологических изменений. Так или иначе, но довольно близкое родство всех полинезийских и большинства микронезийских языков предполагает, что у них был общий источник, и источником этим должна была быть лапита. Вместе с тем примерно синхронно ранней лапите далекие плавания на восток начались с Филиппин. Этим можно объяснить открытие на Палау и других островах ранних не связанных с лапитой памятников [Clark 2005] и наличие в Микронезии языков (чаморро, палау и яп), которые не принадлежат к числу океанийских, но родственны филиппинским. Возможно, что япский язык родственен языкам островов Адмиралтейства [Marck 2008: 354], но во всяком случае не полинезийским.

Все филиппинские тексты на рассматриваемый сюжет записаны на Лусоне — у игорот, ифугао, канканай, набалои и тингиан. Супруги, один или одна из которых связан с небом, а другой или другая — с землей, делят пополам своего ребенка. Из одной половины получается новый полноценный персонаж, а из другой — дефектный, так как эта половина успела подгнить. Противопоставление двух половин необязательно, но все же характерно для большинства записей.

**Игорот.** Кабуниан спустился на землю, женился на Банган, она родила сына, дочь и еще одного ребенка. Кабуниан вернулся на небо, взяв сына и оставив жене дочь. Чтобы поделить третьего ребенка, он разрезал его пополам. Из одной части возникла девочка Буган, оставшаяся на земле с матерью, из другой — сын Лумавиг, который поднялся к отцу [Eugenio 1994: 48, № 14].

**Игорот.** Думагид спустился на землю, женился на Дугаи, та родила сына. Возвращаясь на небо, Думагид предупредил, что жена не сможет сопровождать его из-за жары. Люди все же велели ей идти с мужем, и она погибла. Когда Думагид спустился за сыном, люди стали его не пускать. Он разрубил ребенка пополам и половину, которую взял на небо, оживил. Половина, оставшаяся на земле, начала разлагаться, но Думагид и ее оживил. Взятый на небо стал Громом, имеющим резкий звук, а второй юноша — раскатыстым Громом [Eugenio 1994: 260–261, № 146].

**Набалои.** Кабуниан женился. Соперницы жены привязали под домом козла, чтобы муж решил, будто жена дурно пахнет. Тот разгадал обман и вместе с женою поднялся на небо. Там она родила. Когда жена не смогла перебраться через скалу, Кабуниан разрубил ребенка, превратив свою половину в молнию, а половину жены — в гром [Moss 1924: 237–239, № 6; перевод в: Рыбкин 1975: 46, № 14].

**Канканай.** 1. Лумавиг женился на земной девушке. Ее сестры из ревности положили им под кровать чеснок. Лумавиг вернулся на небо, взяв голову сына и затем сделал к ней туловище, сын стал Громом. К оставшемуся телу Лумавиг приделал голову, и оно стало женщиной-Молнией, которая вышла за Грома замуж [Eugenio 1994: 262, № 148]. 2. Звезда крадет сахарный тростник, хозяин поля хватает ее. После рождения детей она находит свою



спрятанную мужем одежду и улетает. Один из их детей умирает, к другому мать спускается по ночам. Отец и мать спорят, кому ребенок достанется. Мать делит его пополам, одну половину забирает на небо. Отец не может оживить свою часть, мать сама это делает и велит ребенку ответить на призыв другой половины. Так как тело оставшегося — на земле, оно уже подверглось разложению, поэтому его голос слаб. Эти две половины — большой и малый грома [Lessa 1961: 153–154].

**Тингуан** (билонган итнег). Звезды спустились воровать сахарный тростник. Самая красивая повесила свою одежду на изгородь. Хозяин поля спрятал одежду, и эта Звезда была вынуждена с ним остаться. Она родила дочь, та нашла в золе одежду матери и отдала ее ей. Звезда предложила мужу разделить дочь пополам. Муж получил часть выше пояса, жена — низ. Звезда оживила на небе свою часть, верх же стал гнить. Муж зарыл свою часть, из нее выросла кокосовая пальма. На кокосе видны глаза и рот, и кокосовые орехи бывают гнилыми [Wrigglesworth 1991: 237–239, № 25].

**Ифугао**. 1. Группа батад. Девушки-звезды в образе уток спустились на пруд, сняли свои птичьи одежды, стали купаться. Охотник Тилай спрятал одежду самой красивой, девушке пришлось стать его женой. Однажды трое ее детей нашли птичью одежду и отдали матери. Перед тем как улететь, женщина одного сына разрешила пополам, взяв с собой нижнюю половину и еще одного ребенка и оставив мужу верхнюю половину и другого ребенка. Половина, оставшаяся внизу, начала разлагаться, но мать оживила и ее. У оставшихся на земле детей было много потомков [Wrigglesworth 1991: 225–229, № 22]. 2. Буган, дочь верховного божества, отказывается выйти за обитателей различных ярусов неба, в том числе за Молнию. Она спускается на землю, берет в мужья бедного юношу, рождает сына. Люди завидуют ей, она решает вернуться на небо, но муж не в состоянии лететь следом. Тогда она разрезает их сына, половину забирает с собой и возрождает в облике нового мальчика. Половина, оставшаяся на земле, начинает разлагаться, так как муж не в силах ее оживить. Жена превращает гниющую голову в сову, уши — в древесный гриб, нос — в раковину древесной улитки, часть экскрементов —

в клюв птички *идо*, язык — в типун у людей на языке, сердце — в радугу, кости груди — в ядовитую змею, пальцы рук — в длинные раковины, волосы — в червей, кожу — в красную птичку, кровь — в мелких летучих мышей, печень — в болезнь груди, кишки — в животных вроде зайцев или крыс, кости рук — в гнилые сучья, которые падают на проходящих под ними [Eugenio 1994: 33–37, № 10]. 3. Группа амганад. Тиллай увидел четырех девушек-звезд, которые купались в ручье, спрятал юбку-крылья одной из них, привел девушку к себе, она родила ему сына. Однажды жена нашла свою юбку под кучей риса. Перед тем как вернуться на небо, она разделила сына пополам и взяла с собой нижнюю часть. Одна половина стала красной птичкой из семейства мухоловок и тараканами, другая — кукушкой (*Centropus melanops*) и постельными клопами [Wrigglesworth 1991: 221–223, № 21]. 4. Группа банауэ. Богатый человек у пруда спрятал юбку одной из прилетевших купаться Звезд. Та не смогла улететь, стала женой человека, но поселилась в амбаре, так как не могла вынести запаха лука, улиток и имбиря. Под кучей риса она нашла свою одежду и, разделив рожденную ею дочь, унесла на небо нижнюю половину, доделав ее до целого ребенка. Почувствовала запах тления, она вернулась и стала упрекать мужа, почему тот не предупредил ее, что он не может превратить и свою половину в целого ребенка. В результате она сделала из частей верхней половины красную птичку, которая будет направлять мужа в пути; таракана, который останется есть насекомых в доме; комара, чтобы муж посылал комаров на врагов; муравьев, которые будут помогать красной птичке предупреждать об угрозах. Если вместо красной птички человек видит колонну муравьев, это плохое предзнаменование [Wrigglesworth 1991: 260–261, № 2].

Область распространения сюжета не ограничивается Лусоном. Похожие тексты записаны на севере Тайваня у сайся и на Борнео у ибанов. Величина сюжетных отличий от филиппинских вариантов в общем и целом пропорциональна удаленности соответствующих языков от филиппинских — для сайся она значительнее. Их текст отличается от остальных тем, что волшебная жена связана не с небесным, а с подводным миром.

**Ибаны.** По просьбе Месяца Совка вышла за него замуж, родила сияющего мальчика. Через четыре года Месяц захотел вернуться на небо. Совка сказала, что ей будет там нечего есть. Супруги поссорились и поделили ребенка. Месяц забрал с собой верхнюю часть, сделал из нее звезды. Совка оставила себе низ, сделала из нее все виды деревьев. Совка до сих пор кричит в полнолуние [Macdonald 2005: 76].

**Сайся.** Водная женщина Катетеру приходит учить людей ткачеству. Она становится женой человека, рождает сына, решает вернуться в свой мир. Супруги договариваются поделить ребенка, голову бросают в воду, а тело остается мужу. Через шесть дней Катетеру возвращается показать мужу их живого сына, а оставленное на земле тело разложилось [Macdonald 2005: 91].

Наверняка это лишь часть рассказов о поделенном ребенке, записанных в Юго-Восточной Азии. О том, что их должно быть больше и что они могут быть обнаружены и в континентальной части региона, свидетельствует эпизод из текста кхму (они же каму) — группы из северного Лаоса, говорящей на языке семьи палаунг-ва, которая входит в более крупную австроазиатскую семью. По смыслу и жанру текст кхму не похож на другие, но основной эпизод в нем явно тот же.

**Кхму.** Ньяар пытается исполнять указания жены слишком буквально, то и дело поступая нелепым образом и не понимая простейших вещей. Однажды он решает, что жена мертва и вернулась из мира духов. Запершись в доме, он боится открыть ей дверь и предлагает разделить их троих детей так, чтобы каждый взял по одному, а третьего они разделили бы пополам. Жена вламывается в дом, опасаясь, что муж и в самом деле разрежет ребенка [Lindell a.o. 1978: 31, № 1].

На этом фоне интерес представляет космогонический миф с Мангайи (острова Кука). В 79-х годах XIX в. миссионер У. Джилл записал его от представителя «почти вымершего побежденного племени тонга».

**Мангайя.** Вatea и Тонга-ити претендовали на то, чтобы считаться отцом первого ребенка, рожденного Папой, т.е. Землей, поэтому они разрубили его пополам. Вatea взял верхнюю половину, бросил ее в небо, и она стала солнцем. Тонга-ити получил ниж-

нюю половину, оставив ее на земле. Позже, подражая Ватеа, он тоже бросил ее к небу, но плоть успела подгнить, кровь вытекла из нее, поэтому брошенное стало бледной луной [Gill 1876: 44–45]. «Победившее племя, — писал Джилл, — отвергает этот миф, поскольку считает Тонга-ити не мужем, а сыном Папы».

Это единственный случай, когда полинезийский космогонический сюжет обнаруживает аналогии не в Меланезии, т.е. в ареале лапиты, а далеко за пределами этого региона. Достаточно вспомнить маорийский миф о Роне (или Хине), которая оказалась на луне, схватившись одною рукою за куст, а в другой держа калесу для воды. Ближайшие параллели этим рассказам есть в Восточной Сибири и на Северо-западном побережье Северной Америки, менее точные — на островах Рюкю при полном отсутствии чего-то подобного в Меланезии и Индонезии [Березкин 2010]. Интерпретировать подобные фольклорные связи можно двояко. Либо помимо создателей лапиты в заселении Полинезии принимали участие и другие, пусть численно небольшие группы, проникшие туда через Филиппины и Микронезию (либо даже с Тайваня, из Кореи, Шаньдуна или Японии, хотя это, конечно, сомнительно). Либо (или скорее — также) культурный багаж «пассажира курьерского поезда в Океанию» не был единообразен, а число этих «пассажиров» было невелико. В этом случае велика вероятность полной утраты некоторых мифологических мотивов на большей части освоенной австронезийцами территории при случайном сохранении общих элементов в любых удаленных друг от друга районах.

### **Юго-Восточная Азия и Средиземноморье: «Мальчик-половинка»**

Представления о людях-половинках, у которых одна нога, одна рука, один глаз и т.д., зафиксированы во многих традициях, хотя и не повсеместно, отсутствуя у аборигенов Австралии и крайне редко встречаясь в Новом Свете, не считая ближайших к Берингоморью областей Северной Америки (рис. 2). Что касается той обширной зоны в пределах Старого Света, где образ людей-половинок известен, то она делится на три части. В пределах двух крайних, северной и южной, существа-половинки есть опас-

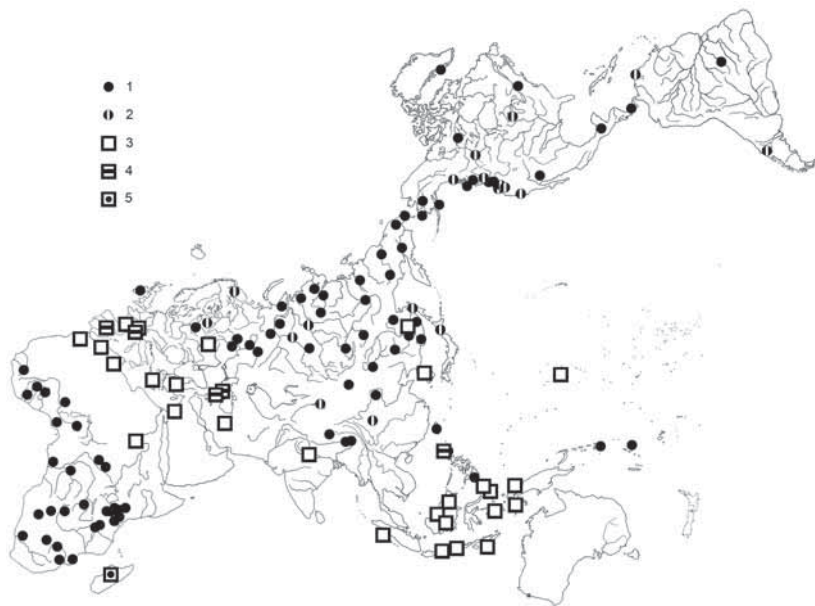


Рис. 2. Распространение мотива «Существа-половинки».

1. Нечеловеческие, обычно опасные существа с одной рукой, одной ногой, одним глазом и т.д.
2. То же — одноногие существа.
3. Человек — герой сказки или сказкоподобного повествования имеет лишь половину тела, как бы разрезанного вдоль.
4. «Полукурочка».
5. Малагасийский Затуву

ные, в основном враждебные людям, персонажи нечеловеческой природы. В пределах центральной области это положительные герои сказок, обычно обретающие в конце повествования телесную полноту. Северная область включает большую часть Евразии от Балтики до Тихого океана и в пределах Юго-восточной Азии частично накладывается на центральную область. Южная — это Африка южнее Сахары. Центральная область — это широкая полоса в Европе, Северной Африке и Азии с осью, которая проходит через Средиземноморье и пересекает Индонезию. При этом в Индии мотив не представлен, не считая рассказа из Махабхараты, который будет упомянут ниже.

Обратимся к персонажам-половинкам в роли сказочных героев.

В нашей базе данных североафриканский, ближневосточный и западноевропейский фольклор представлен пока неполно. Индонезийские материалы документированы лучше, в частности потому, что соответствующий мотив был темой специальных исследований. Однако и учтенных публикаций достаточно для того, чтобы убедиться в реальности эксклюзивных фольклорных параллелей между двумя регионами. За пределами Средиземноморья и Индонезии мотива мальчика-половинки нет. Правда, в америндейских мифологиях есть родственный мотив возникновения двух близнецных героев из одного разрезанного пополам (см. мотивы J22A–J22E в электронной базе данных, адрес сайта в начале статьи), но существа-половинки в качестве героев у индейцев никогда не описываются.

Вот примеры текстов из Средиземноморского региона.

**Берберы.** Мкидеч («человек-половинка») — младший из семи (либо 8, 10) братьев. Его мать зачала его, съев половину плода. Братья встречают людоедку, та предлагает им или их лошадям еду, Мкидеч велит им ее не брать. Ночью братья меняются местами с дочерьми людоедки, та по ошибке убивает дочерей, братья убегают. Людоедка делает так, что их лошади останавливаются, поэтому они все садятся на коня (или на козла) Мкидеча. Сам Мкидеч возвращается обокрасть людоедку либо она сама его ловит, но в итоге он убивает ее. Иногда у Мкидеча конь-половинка, поскольку зачавшая его кобыла тоже съела пол-яблока [Goldberg 2003: 344–344].

**Палестинцы.** Шейх велит мужу дать трем его бездетным женам по яблоку. Старшей жене муж дает половинку, съедает другую сам, жена рождает мальчика с одним ухом, одним глазом, половиной рта и т.д. Когда братья подросли, Половинка просит не коня, а худую овцу, не бич, а свисток, игрушечное ружье. Братья пасут овец, женщина приглашает их переночевать, лишь Половинка понимает, что она преобразенный Волк. Он ложится на верблюжьей колючке, чтобы не заснуть, ночью велит братьям бежать. Ведьма приманила их лошадей овсом, тогда все трое сели на овечку Половинки, добрались до дому. Половинка кладет в мешок ягненка, приходит к ведьме, она наклоняется достать из мешка, что в нем есть, Половинка запикивает ее саму в мешок,

приносит, по пути она умирает, он забирает ее золото, богатеет, женится [Spoer 1931: 150–152].

**Французы** (Дофинэ). Дровосек с 15-летним сыном идут в лес. Упавшее дерево разрезало мальчика по вертикали, в живых осталась одна половинка. Половинка пасет деревенских коз, делится хлебом с женщиной, та дает волшебный свисток, Половинка пригоняет стадо невредимым, свисток выполняет желания, Половинка обретает телесную полноту. По одному из вариантов, принцесса влюбляется в Половинку, король велит посадить их в бочку с гвоздями, спустить с горы. Свистнув, Половинка выходит из бочки, превращает короля в жабу, придворных — в лягушек [Joisten 1991: 247–249, № 43.1, 2]. Во Франции, в частности в Ландах, записаны и другие версии того же сюжета [Belmont 2005: 15–16].

Об обретении Половинкой нормального тела ни в берберских, ни в палестинском вариантах ясно не сказано, но концовка повествований предполагает это. Подобные сказки, по-видимому, были распространены на всей территории от Марокко до Леванта [Muhawi, Kanaana 1989: 333–334]. В Южной и Западной Европе они также есть не только во Франции. В частности, имеется греческий вариант, согласно которому бездетная женщина просит Бога дать ей хотя бы половину ребенка, а мальчик-половинка оказывается богатырем [Belmont 2005: 16].

А вот варианты из Индонезии.

**Ибаны.** Люди в лесу убили удава, дождь залил землю потопом, на горе спаслись женщина, собака, крыса и прочие мелкие животные. Лиана терлась о ствол, нагревая его; собака это заметила, женщина получила огонь, взяла в мужья лиану, родила мальчика-половинку по имени Симпанг Импанг. Он отобрал у крысы зерно, та обещала, что крысы будут поедать зерно у людей. Ветер разбросал зерна, Симпанг Импанг пошел искать ветер. По пути дерево, почки на котором беспрерывно поедают птицы, велело передать ветру просьбу повалить его (чтоб зря не страдать). Озеро попросило, чтобы ветер убрал кусок золота, закрывший сток воде, сахарный тростник и бананы — чтобы у них были ветки, как у деревьев. Ветер предлагает Симпанг Импангу соревнования, в которых тот побеждает. В компенсацию за разбросан-

ное зерно ветер делает его полным человеком. Что касается других просьб, ветер обещал исправить все, однако тростнику и бананам веток не дал, так как люди нарушают обычаи и не заслуживают изобилия [Hose 1912: 144–147].

**Нгаджу** (юг Борнео). Каждое новолуние Месяц посещает жену. Она беременна, в это время секс ограничен, Месяц обижен, говорит, что на земле дурной запах. Он уходит, оставив сыну, который должен родиться, дротики для сарбакана. Пуская их в небо, тот сделает цепочку из дротиков и поднимется к отцу. Покидать беременную жену запрещено, и вследствие нарушения этого правила родился мальчик, имевший лишь половину тела. Его назвали Силай. Мать советует ему сперва сходить к брату отца — Солнцу. Силай приходит к орангутану, тот посылает к ворону, ворон просит принести удава, чтобы питаться в пути, сажает юношу на спину, приносит к вратам неба. По пути Силай спасает муравьев, рыб, оленя, обезьяну, крокодила и светляка. Вождь солнца приводит его в лунное селение. Месяц называет Силая лжецом, предлагает испытания, которые юноша выполняет с помощью благодарных животных. После этого Месяц признает Силая сыном, четырежды рубит его на части, варит и лепит заново. В первый раз Силай становится черным карликом, затем красным, затем петухом, затем силачом и красавцем. Он предок тех нгаджу, у кого кожа светлее [Schärer 1966: 124–135]. Сходный вариант в: [Platenkamp 2005: 143–154].

**Батаки** (Суматра). Раджа просит бога Мулоджади даровать хоть одного сына, раз у его брата семеро. Жена раджи рождает мальчика-половинку по имени Сиаджи Самбола. Он вырастает, идет на запад, Мулоджади посылает за ним ласточку, та сажает мальчика себе на спину и приносит на небо. Мулоджаджи объясняет, что душа Сиаджи Самбола попросила дать ей лишь половину своей будущей судьбы. Он предлагает мальчику самому снова выбрать себе судьбу. Тот перебирает различные поприща, все они кажутся трудными, он согласен остаться половинкой. Однако Мулоджади говорит, что может вовсе его растопить и создать заново. На седьмой раз удается создать для Сиаджи Самбола полноценное тело, он отправлен назад на землю [Knappert 1999: 294–296].



**Бали** (резюме шести версий). Леджат ругает богов за то, что бездетен. Бог в обличье старца дает ему половину коржика, который съедает жена Леджата. У супругов рождается мальчик-половинка. Он идет на небо искать бога, которому обязан своим уродством. По пути человек просит Половинку спросить у бога, почему на его поле не растет рис. Половинка поднимается на небо на быке, находит каменный порог в виде половины человека, прикладывает к себе, становится целым, затем узнает у бога, какую жертву следует принести, чтобы на поле старика уродился рис. Вернувшись на землю, юноша побеждает великана, получает дочь раджи [Хойкас-ван Леувен Бомкамп 1983: 59–65, № 10].

**Остров Роти** (к юго-западу от Тимора). Младшая из двух сестер — половинка (по вертикали). Руша рис, она вечно задевает пестом пест своей сестры, а та кричит, что Половинка ужасна, ничего не видит, знай, дубасит; Половинка жалуется матери, но мать подтверждает, что та действительно есть лишь полчеловека. Половинка уходит искать свою другую половину. Старушка, затем буйвол, лошадь, муравей указывают дорогу, муравей объясняет, как войти в дом Господа. Тот велит разрубить Половинку в куски, слепить в комок, накрыть, через три дня девушка возрождается полным человеком. Господь дает ей богатства, отправляет к родителям. Старшая сестра тоже хочет обогатиться; идет тем же путем, но объясняет встречным, что хочет получить свою долю на небе. Господь превращает ее в черную собаку, от нее происходят нынешние [Platenkamp 2005: 137–141].

**Лода** (северные Молукки, Хальмахера). У первых мужчины и женщины сын. Когда жена беременна вторым, дождь смыл в реку половину ее огорода, она прокляла дождь, у нее родился сын-половинка. Он поднялся к небесному богу, тот велел выкупаться в пруду, юноша стал красавцем, вернулся домой. Старший брат захотел быть таким же красивым, бог велел ему выкупаться, обвязав шею белым платком, он превратился в собаку с белым пятном на шее [Baarda 1904: 444–446, № 13].

**Вемале** (центральные Молукки, Серам). Девушка работает в поле, начинается дождь, она прокликает его. Забеременев, она рождает сына по имени Таунала, у которого есть лишь правая половина тела. Таунала приходит к верхний мир к богу Дуниаи за

своей второй половиной. Тот варит в котле обе половины, лепит из разварившейся субстанции нового юношу, велит передать матери, чтобы та больше не кляла дождь [Prager 2005: 107]. В сходной версии женщина ругает не дождь, а солнце [Prager 2005: 107–108].

**Острова Кай** (южные Молукки). Женщина сушит бобы, чечевицу; то начинается дождь, то снова солнце; она говорит Богу, что тот, вероятно, хочет расщепить людей пополам; рождает сына-половинку; он просит мать дать ему лук и стрелы, идет к Богу; встреченные просят спросить и об их проблемах; 1) один все время ходит за водой, больше ничего не успевает; 2) второй ждет, когда выльется пальмовое вино, оно все не льется; половинка останавливается у раджи, Бог приходит туда, делает целым, велит сказать матери, чтобы больше не богохульствовала; вино надо лить через трубку, воду носить сосудом [Barraud 2005: 51–53]. В другом варианте сын-половинка рождается потому, что его мать из жадности давала другим лишь половину того, что требовалось [Barraud 2005: 49–51].

Сходные повествования записаны и в других районах восточной и западной Индонезии, в частности у дусунов Борнео, на островах Сангихе, Нумфор, Ниас [Dixon 1916: 337; Evans 1913: 456–457]. Точные филиппинские параллели мне не известны, хотя они могут существовать.

Независимое возникновение в Средиземноморье и Индонезии образа мальчика-половинки в качестве героя сказки теоретически допустимо, но вероятность такого развития выглядит минимальной. Вопрос в другом: распространялся ли мотив с запада на восток или с востока на запад. Второе решение выглядит предпочтительней.

Прежде всего, мотив зафиксирован на Мадагаскаре, но не в континентальной Африке южнее Сахары, что позволяет связать его появление на этом острове с миграцией австронезийцев, имевшей место в V–VI вв. н.э. [Adelaar 2006; Hurlles a.o. 2005; Pawley 2002: 269]. Мальгашский текст есть не сказка, а миф, объясняющий смертную природу человека и обнаруживающий параллели на юге и севере Евразии [Березкин 2006; 2008]. Его герой, человек-половинка Затуву, является оппонентом богосоздателя, но не враждебен ему. Его образ колеблется между хтоническим божеством и героем сказки.

*Мальгаши.* Затуву, имевший лишь половину тела, не был создан Занахари, а вырос из земли как растение, а его коровы и бараны не ели травы Занахари. Когда Затуву разжег огонь, Занахари отправил посла узнать, в чем дело, и залил огонь дождем. Так появились моря и озера. Затуву создал гору, отсиделся в пещере. Занахари велит Затуву определить, кто корова, кто телка, где у палки низ. Тот выполняет оба задания (корова мычит, зовя телку, брошенная палка втыкается нижним концом). Дочь Занахари пошла за водой, увидела отражение Затуву, решила, что оно — ее собственное, огорчилась. В следующий раз Затуву стал полным человеком, взял дочь Занахари в жены. Он сделал глиняные фигурки людей и животных, но не смог их оживить. Занахари оживил фигуры, люди все съели, настал голод. Затуву признал превосходство Занахари, тот послал дождь и рис, сделал так, что женщины стали рожать, разрешил Затуву забирать тела умерших и прятать их в землю, откуда он сам вырос [Корнеев 1962: 70–74].

Тексты, записанные на Маршалловых островах, не имеют космологического характера и половинками в них являются братья героя, а не он сам. Люди-половинки из микронезийских повествований — это не африканские или сибирские монстры, не людоеды, которые согласно представлениям полинезийцев Тикопии обитают на одном из небесных ярусов [Firth 1967: 340], и не поддерживающий мир великан, как в представлениях тайваньских пуюма [Yamada 2002: 65]. Перед нами люди, сказочные персонажи, хотя и противопоставленные главному герою в качестве неудачников. Наличие в Микронезии подобного извода образа человека-половинки есть довод в пользу его древности в австронезийской традиции.

*Атолл Элонинэ* (Маршалловы острова). Женщина рождает 10 сыновей, у каждого одна рука, одна нога, один глаз, одно ухо. Они отправляются ловить лангуст, ведьма (или какой-то зверь) съедает их, когда они засыпают. Женщина снова рождает десять сыновей-половинок, все повторяется. В третий раз она рождает девять половинок, а десятого целого. Другие считают его ненормальным, не хотят брать с собой. Ложась спать, он кладет себе на глаза камешки с глазным узором, чтобы ведьма подумала, будто он бодрствует. Далее он либо убивает, либо прогоняет ее [Tobin 2002: 207–215].

Рассказ из Махабхараты о царе Джарасандхе («соединенный Джарой») также в некоторых аспектах близок сказкам. Герой повествования в конце концов превращается в демоническое существо, но обстоятельства его рождения похожи на те, которые есть в средиземноморских и индонезийских сказках.

**Махабхарата** (Мхб.2.3; *Sabhā Parva* 3:17). Царь Магадхи Брихадратха женат на двух дочерях-близнецах царя Каши. Он обещал, что не будет оказывать предпочтение одной супруге перед другой. Обе долгое время бездетны, и Брихадратха просит помочь отшельника. Тот садится под деревом манго, дает царю упавший с него плод, каждая из жен съедает по половинке. В результате одна рождает левую, другая правую половину мальчика. Обе половины выброшены, но поедающая трупы ракшаси Джара случайно соединяет их, в результате чего возникает целый живой мальчик. Он получает от отца трон, становится могущественным властителем и тираном, Бхимасена убивает его, переломив пополам [Кальянов 1962: 41–51].

Перепев этой истории известен на Яве.

**Ява.** Бездетный царь Ведарасанда женат на двух сестрах. Монах советует ему сесть под деревом манго, в руки царя падает плод. Жены царя съедают по половине, каждая рождает мальчика-половинку. Их оставляют на съедение людоедке, но половинки соединяются, юноша становится царем, который может захватить весь мир, если сохранит свою целостность, поэтому Бима снова разделяет его [Headley 2005b: 162–163].

На Филиппинах рассмотренный выше мотив ребенка, поделенного между двумя персонажами, изредка сочетается с мотивом мальчика-половинки.

**Игорот.** После смерти матери Думагид разрезает сына надвое по вертикали. Часть, оставшаяся с небесным отцом, спускается оживить истлевшее тело брата, и теперь оба они производят гром [Headley 2005a: 41].

Приведенные резюме позволяют предполагать, что в Юго-Восточной Азии повествования, в которых действует мальчик-половинка, хотя в основном и утратили связь с актуальной космологией, однако развились из местных мифологических сюжетов, и связь эта в некоторых случаях еще остается достаточно сильной. В поль-

зу того, что герои (а не демонические существа) в образе людей-половинок могли быть представлены в мифологии региона с глубокой древности, свидетельствуют неполные параллели подобному образу в мифах американских индейцев. Если индейцы принесли их со своей азиатской прародины, то с определенной вероятностью *terminus ante quem* мотива можно датировать финальным палеолитом. При этом удвоение героя с превращением его в двух персонажей, и образ существа с одной ногой, одним глазом и т.п. правильнее, по-видимому, рассматривать как два отдельных мотива с разной историей и разными ареалами распространения. В Юго-Восточной Азии в результате контаминации этих мотивов возник образ героя-половинки, обретающего телесную полноту.

Мотив мальчика-половинки есть в корейском фольклоре [Cho 2001: 183–188; Choi 1979: 60–61], но мотивировка рождения неполного человека здесь отсутствует, божества тоже не упомянуты. К тому же корейский герой хотя и обладает лишь половиной тела, но все же ходит на двух ногах. Это не единственный мотив, объединяющий корейский фольклор с более южным, так что параллели такого рода, скорее всего, исторически обусловлены. Поскольку, однако, ранние письменные источники содержат ничтожно мало сведений по корейской мифологии, предложить конкретную реконструкцию трудно. Положительный сказочный персонаж-половинка, обретающий в конце концов телесную полноту, зафиксирован также у нанайцев, хотя нанайский вариант отличается от остальных тем, что персонаж этот — девушка [Киле 1996, № 24: 265–273; Суник 1958, № 3: 129–131].

Ситуация со Средиземноморьем и Передней Азией иная. Там мы располагаем большим количеством древних текстов и изображений и можем уверенно полагать, что никаких существ-половинок в эпоху античности и ранее в этих регионах известно не было. Записанные недавно арабские, французские и прочие тексты представляют собой именно сказки, тогда как в индонезийских остаточная связь с мифологией, как только что было сказано, сохраняется (персонаж идет к конкретному местному божеству). Проще всего предположить, что на запад Евразии и в Северную Африку образ мальчика-половинки проник из Юго-Восточной Азии в эпоху Средневековья, скорее всего, в ходе торговых кон-

тактов в бассейне Индийского океана. Такое заимствование — лишь один из многих примеров массивированного проникновения на запад ойкумены образов и сюжетов из Южной, Юго-восточной и Восточной Азии. Процесс этот, по-видимому, начался в поздней античности в связи с формированием трансевразийской информационной сети — «мир-системы».

Близкий к рассмотренному, но отдельный мотив, ареал распространения которого еще предстоит уточнить, — это герой в образе петуха-половинки («полукурочка», «полцыпленка»), зафиксированный как у апаяо Лусона [Wilson 1947: 135–138], так и у испанцев, французов, аварцев, грузин и, скорее всего, знакомый ряду других народов Западной Евразии [Малиновская 2002: 199–201; Халилов 1965: 104–105; Чиковани 1986: 35–36; Caballero 1918: 75–79; Voggs 1933; Joisten 1991: 262–265]. «Полукурочка» есть в указателе мотивов С. Томпсона под номером B171.1 [Thompson 1955–1958] и в указателе сюжетов Х.-Й. Утера под номером 715 [Uther 2004]. Проверка по первоисточникам, однако, показывает, что авторы отбирали тексты исходя не из мотива половинности персонажа, а на основе других мотивов, которые сюжетно бывают с ним связаны. То же касается и региональных указателей. Например, в болгарском под номером 715 речь идет не о петухе-половинке, а о хромом петухе (куцото петле) [Даскалова-Перковска и др. 1994], в указателе восточно-славянской сказки [Бараг и др., 1979] физические особенности петуха вообще не упоминаются. Указатель Х. Эль-Шами [El-Shamy 2004] фиксирует сюжет 715 для всей арабоязычной Передней Азии, но не для Северной Африки, однако действительно ли у всех (или хотя бы у некоторых) переднеазиатских арабов есть в сказках петух-половинка, сказать невозможно.

Сказка как жанр, к которому относятся тексты с подобным мотивом, возникла, конечно, не в Юго-Восточной Азии, но сам мотив, как можно предполагать, связан своим происхождением с регионом, в котором куры впервые стали домашними и где они занимают важнейшее место и в фольклоре, и в ритуале. Хотя распространение на Филиппинах фольклорных текстов испанского происхождения ожидаемо, филиппинский текст, в котором фигурирует «полупетух», записан не у равнинных народов, в наиболь-

шей степени контактировавших с испанцами, а у горцев, и сюжетно мало похож на европейские.

Структуралистский подход — величайшее достижение фольклористики первой половины XX в. Для композиции текстов да, скорее всего, и для слушателей или читателей сказок такие детали, как хромота петуха или его половинность, столь же несущественны, как и особенности отпечатков пальцев у отдельных людей. Но для прослеживания культурных связей и реконструкции исторических процессов именно несущественные подробности могут оказаться в высшей степени важными.

### Литература

Бараг и др., 1979 — Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 437 с.

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

Березкин 2008 — Березкин Ю.Е. Африканский Ветхий Завет и азиатское «народное христианство»? // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М.: РГГУ, 2008. С. 222–257.

Березкин 2010 — Березкин Ю.Е. Плеяды-отверстия, Млечный Путь как Дорога Птиц, девочка на луне: североевразийские этнокультурные связи в зеркале космоимии // Археология, этнография и антропология Евразии 4 (44), 2010. С. 100–113.

Гура 2006 — Гура А.В. Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 460–484.

Даскалова-Перковска и др. 1994 — Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки. Каталог. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1994. 827 с.

Кальянов 1962 — Кальянов В.И. Махабхарата. Книга вторая Сабхапарва или Книга о Собрании. Пер. с санскрита и комм. В.И. Кальянова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 253 с.

Киле 1996 — Киле Н.Б. Нанайский фольклор. Нингман, сioxор, тэ-лунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.

Козинцев 2001 — Козинцев А.Г. Эволюция человеческих популяций в южной части Тихоокеанского бассейна: Новые факты и обобщения // Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия. Народы, культура, история:

Маклаевские чтения (1998–2000). Краткое содержание докладов. СПб: МАЭ РАН, 2001. С. 90–96.

Козинцев 2008 — Козинцев А.Г. Индонезийцы, индейцы и прото-морфные монголоиды Западной Сибири // Индонезийцы и их соседи. Festschrift Е.В. Ревуненковой и А.К. Оглоблину. СПб: МАЭ РАН, 2008. С. 355–360. (Маклаевский сборник. Вып. 1).

Корнеев 1962 — Корнеев Л. Сказки и пословицы Магадаскара. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. 111 с.

Малиновская 2002 — Малиновская Н.Р. Зеленая роза или двенадцать вечеров. Испанские народные сказки. М.-СПб: Летний Сад, 2002. 279 с.

Рыбкин 1975 — Рыбкин Р.Л. Сказки и мифы народов Филиппин. М.: Наука, 1975. 429 с.

Суник 1958 — Суник О.П. Кур-урмийский диалект. Исследования и материалы по нанайскому языку. Л.: Учпедгиз, 1958. 208 с.

Тайлор 1989 — Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ. Д.А. Корочевского. М.: Издательство политической литературы, 1989. 573 с.

Федорова 1978 — Федорова И.К. Мифы, предания и легенды острова Пасхи. М.: Наука, 1978. 382 с.

Халилов 1965 — Халилов Х.М. Сказки народов Дагестана. М.: Наука, 1965. 319 с.

Хойкас-ван Леувен Бомкамп 1983 — Хойкас-ван Леувен Бомкамп Я. Сказки острова Бали. М.: Наука, 1983. 272 с.

Чиковани 1986 — Чиковани М.Я. Грузинские народные сказки. Тбилиси: Ганатлеба, 1986. 527 с.

Штурм 1990 — Штурм М. Сказки Индии и Бирмы. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1990. 591 с.

Adelaar 2009 — Adelaar A. Towards an integrated theory about the Indonesian migrations to Madagascar // Ancient Human Migrations. A Multi-disciplinary Approach / Ed. by P.N. Peregrine, I. Peiros, and M. Feldman. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009. P. 149–172.

Adriani, Kruyt 1950 — Adriani N., Kruyt A.C. De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost-Toradjas). Deel I. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1950. 478 p.

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

Beckwith 1970 — Beckwith M. Hawaiian Mythology. Honolulu: University of Hawaii Press, 1970. 575 p.

Bellwood 1987 — Bellwood P. The prehistory of Island Southeast Asia: a multidisciplinary review of recent research // Journal of World Prehistory. 1987. No 1 (2). P. 171–224.



Bentley a.o. 2007 — Bentley R.A. a.o. Lapita migrants in the Pacific's oldest cemetery: isotopic analysis at Teouma, Vanuatu // *American Antiquity*. 2007. No 72 (4). P. 645–656.

Berezkin 2009 — Berezkin Yu. Out of Africa and further along the Coast (African — South Asian — Australian mythological parallels) // *Cosmos* (Edinburgh). 2009. No 23 (1). P. 3–28.

Bierhorst 1995 — Bierhorst J. *Mythology of the Lenape*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995. 147 p.

Boggs 1933 — Boggs R.S. *The Halfchick tale in Spain and France*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1933. 40 p.

Bompas 1909 — Bompas C.H. *Folklore of the Santal Parganas*. L.: David Nutt, 1909. 483 p.

Briffault 1927 — Briffault R. *The Mothers*. Vol. 2. L.: George Allen & Unwin; N.Y.: The Macmillan Co, 1927. 789 p.

Bhattacharjee, Binod 1930 — Bhattacharjee P.N., Binod B. *Folkcustom and folklore of the Sylhet District in India* // *Man in India*. 1930. No 10 (2–3). P. 116–149.

Caballero 1918 — Caballero F. *Medio-pollito* // *Folk-Lore*. 1918. No 29(1). P. 75–79.

Cho 2001 — Cho H.-W. *Korean Folktales*. Seoul: Jimoondang International, 2001. 260 p.

Choi 1979 — Choi I.-H. *A Type Index of Korean Folktales*. Seoul: Myong Ji University Publishing, 1979. 353 p.

Clark 2005 — Clark G.R. A 3000-year culture sequence from Palau, Western Micronesia // *Asian Perspectives*. 2005. No 44 (2). P. 349–380.

Cline 1944 — Cline H. *Lore and deities of the Lacandon Indians, Mexico* // *Journal of American Folklore*. 1944. No 57 (224). P. 107–115.

Coombe 1911 — Coombe F. *Islands of Enchantment. Many-sided Melanesia*. L.: MacMillan & Co, 1911. 382 p.

Covarrubias 1956 — Covarrubias M. *Island of Bali*. New York: Alfred A. Knopf, 1956. 417 p.

Crooke 1894 — Crooke W. *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*. Allahabad: Government Press, 1894. 420 p.

Curtin 2001 — Curtin J. *Seneca Indian Myths*. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2001. 516 p.

Dickinson, Schuler 2000 — Dickinson W., Schuler R. Implications of petroglyphic temper analysis for Oceanic prehistory // *Journal of World Prehistory*. 2000. No 14 (3). P. 203–266.

Dixon 1916 — Dixon R.B. *Oceanic Mythology*. Boston: Marshall Jones Co, 1916. 364 p.

Donohue, Denham 2008 — Donohue M., Denham T. The language of Lapita: Vanuatu and an early Papuan presence in the Pacific // *Oceanic Linguistics*. 2008. Vol. 47. No 2. P. 433–443.

El-Shamy 2004 — El-Shamy H.M. Types of the folktale in the Arab world : a demographically oriented tale-type index. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004. 1255 p.

Elwin 1939 — Elwin V. The Baiga. L.: John Murray, 1939. 550 p.

Elwin 1949 — Elwin V. Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949. 532 p.

Elwin 1950 — Elwin V. Bondo Highlander. L.: Oxford University Press, 1950. 290 p.

Elwin 1954 — Elwin V. Tribal Myths of Orissa. Bombay; Oxford University Press, 1954. 700 p.

Enthoven 1924 — Enthoven R.E. The Folklore of Bombay. Oxford: Clarendon Press, 1924. 353 p.

Eugenio 1994 — Eugenio D.L. Philippine Folk Literature. The Myths. Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press, 1994. 512 p.

Erdoes, Ortiz 1984 — Erdoes R., Ortiz A. American Indian Myths and Legends. N.Y.: Pantheon Books, 1984. 527 p.

Evans 1913 — Evans I.H.N. Folk stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North Borneo // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1913. No 45. P. 422–479.

Evans 1918 — Evans I.H.N. Some Sakai beliefs and customs // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1918. No 48. P.179–197.

Evans 1937 — Evans I.H.N. The Negritos of Malaya. Cambridge: Cambridge University Press, 1937. 323 p.

Firth 1967 — Firth R. Tikopia Ritual and Belief. London: George Allen & Unwin, 1967. 374 p.

Fuchs 1950 — Fuchs S. The Children of Hari. A Study of the Nimae Balahis in the Central Provinces of India. Wien: Verlag Herold, 1950. 463 p.

Garvan 1963 — Garvan J.M. The Negritos of the Philippines. Horn; Wien: Verlag Ferdinand Berger, 1963. 288 p.

Gill 1876 — Gill W.W. Myths and Songs from South Pacific. L.: H.S. King, 1876. 328 p.

Goldberg 2003 — Goldberg C. 'The Dwarf and the Giant' (AT 327B) in Africa and the Middle East // *Journal of American Folklore*. 2003. No 116 (461). P. 339–350.

Hatt 1949 — Hatt G. Asiatic Influences in American Folklore. København: Ejnar Munksgaard, 1949. 122 p.

Headley 2005a — Headley S.C. Ébauches d'hommes: sociétés et corps inachevés // *L'Homme*. 2005. No 174. P. 23–44.

Headley 2005b — Headley S.C. Des hommes incomplets à Java // *L'Homme*. 2005. No 174. P. 161–202,

Hewitt 1928 — Hewitt J. N. B. Iroquoian cosmology // 43<sup>rd</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington D.C.: Government Printing Service, 1928. P. 449–891.

Hose 1912 — Hose Ch., McDougall W. The Pagan Tribes of Borneo. Vol. 2. L.: MacMillan & Co, 1912. 341 p.

Hurles a.o. 2005 — Hurles M.E., Sykes B.C., Jobling M.A., Foster P. The dual origin of the Malagasy in Island Southeast Asia and East Africa: evidence from maternal and paternal lineages // *American Journal of Genetics*. 2005. No 76. P. 894–901.

Jamieson 1985 — Jamieson N. A perspective on Vietnamese prehistory based upon the relationship between geological and archaeological data: summary of an earlier article by Nguyen Duc Tam // *Asian Perspectives*. 1985. No 24 (2). P. 187–192.

Joisten 1991 — Joisten Ch. Contes populaires du Dauphiné. T. 1. Grenoble: Glénat, 1991. 383 p.

Kayser 2010 — Kayser M. The human genetic history of Oceania. Near and remote views of dispersal // *Current Biology*. 2010. No 20. R194–R201.

Knappert 1999 — Knappert J. Mythology and folklore in South-East Asia. Selangor; Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1999. 315 p.

Krappe 1938 — Krappe A.H. La Genèse des Mythes. P.: Payot, 1938. 357 p.

Kruyt 1938 — Kruyt A.C. De West-Toradjas op Midden-Celebes. Deel II. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1938. 630 p.

Kühn 1936 — Kühn A. Sonne und Mond in der Mythen der Indochinesen // *Artibus Asiae* 1936. No 6 (1–2). P. 73–90.

Lessa 1961 — Lessa W.A. Tales from Ulithi Atoll. Berkeley: University of California Press, 1961. 493 p.

Lewis a.o. 2008 — Lewis, Helen a.o. Terminal Pleistocene to mid-Holocene occupation and an early cremation burial at Ille Cave, Palawan, Philippines // *Antiquity*. 2008. No 82. P. 318–335.

Lindell a.o. 1978 — Lindell K., Swahn J.-Ö., Tayanin D. Folk Tales from Kammu. II: A Story-Teller's Tales. L.; Malmö: Curzon Press, 1978. 185 p.

Lu 2006 — Lu T.L.-D. The occurrence of cereal cultivation in China // *Asian Perspectives*. 2006. No 45 (2). P. 129–158.

Luomala 1973 — Luomala K. The ear-flyers and related motifs in the Gilbert Islands and its neighbors // *Journal of American Folklore*. 1973. No 86 (34). P. 260–271.

Maab 1933 — Maab A. Die Sterne im Glauben der Indonesier // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1933. No 65 (4–6). P. 264–303.

Macdonald 2005 — Macdonald Ch. Du corps déconstruit au corps reconstruit // *L'Homme*. 2005. No 174. P. 75–102.

Marck 2008 — Marck J. Proto-Oceanic society was matrilineal // *The Journal of the Polynesian Society*. 2008. No 117 (4). P. 345–382.

Majumder 2010 — Majumder O.P. The human genetic history of South Asia // *Current Biology*. 2010. No 20. R184–R187.

Moss 1924 — Moss C.R. Nabaloi tales // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1924. No 17 (2). P. 227–353.

Mudar, Anderson 2007 — Mudar K., Anderson D. New evidence for Southeast Asian Pleistocene foraging economies: faunal remains from the early levels of Lang Rongrien rockshelter, Krabi, Thailand // *Asian Perspectives*. 2007. No 46 (2). P. 298–334.

Muhawi, Kanaana 1989 — Muhawi I., Kanaana Sh. Speak, Bird, Speak Again. Palestinian Arab Folktales. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1989. 420 p.

Nunn 2007 — Nunn P.D., a.o. The Lapita occupation at Naitabale, Moturiki Island, Central Fiji // *Asian Perspectives*. 2007. No 46 (1). P. 96–132.

Pawley 2002 — Pawley A. The Austronesian dispersal: languages, technologies and people // P. Bellwood, C. Refrew, eds. *Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Cambridge U.K.: MacDonald Institute, 2002. P. 251–274.

Peiros 2008 — Peiros I.I. The Formosan language family // *Past Human Migrations in East Asia*. London, New York, 2008. P. 182–210.

Piper a.o. 2009 — Piper P.J., Hsiao-chun Hung, Campos F.Z., Bellwood P., Santiago R. A 4000 year-old introduction of domestic pigs into the Philippine Archipelago: implications for understanding routes of human migration through Island Southeast Asia and Wallacea // *Antiquity*. 2009. Vol. 83 (321). P. 687–695.

Platenkamp 2005 — Platenkamp J.D.M. Des personnes incomplètes aus sociétés accomplies // *L'Homme*. 2005. No 174. P. 103–124.

Prager 2005 — Prager M. Half-men, tricksters and dismembered maidens. The cosmological transformation of body and society in Wemale mythology // *L'Homme*. 2005. No 174. P. 103–124.

Rahmann 1955 — Rahmann R. Quarrels and enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula // *Folklore Studies*. 1955. No 14. P. 202–214.

Schebesta 1928 — Schebesta P. Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras. Leipzig: Brockhaus, 1928. 274 S.

Schebesta 1931 — Schebesta P. Among the Forest Dwarfs of Malaya. L.: Hutchinson & Co, 1931. 288 p.

Schefold 1988 — Schefold R. Lia. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien). Berlin: Dieter Reimer Verlag, 1988. 695 S.

Skeat, Blagden 1900 — Skeat W.W., Blagden C.O. Malay Magic. L.; N.Y.: MacMillan Co, 1900. 593 p.

Skeat, Blagden 1906 — Skeat W.W., Blagden C.O. Pagan Races of the Malay Peninsula. Vol. 2. L.: Macmillan, 1906. 855 p.

Smith 1883 — Smith E.A. Myths of the Iroquois // 2nd Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington D.C.: Government Printing Service, 1883. P. 47–116.

Spoer 1931 — Spoer A.M. Palestine folktales // Folk-Lore. 1931. No 42 (2). P. 150–156.

Thompson 1955–1958 — Thompson S. Motif-index of Folk-literature. Vols. 1–6. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Tobin 2002 — Tobin, Jack A. Stories from the Marshall Islands. Honolulu: University of Hawai's Press, 2002. 400 p.

Uther 2004 — Uther H.-J. The Types of International Folktales. Vol. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

Vásquez Dávila, Hipólito Hernández 1994 — Vásquez Dávila M.A., Hipólito Hernández E. La cosmovisión de los chontales de Tabasco // América Indígena. 1994. No 54 (1–2). P. 149–168.

Villanes Cairo 1978 — Villanes Cairo C. Los Dioses Tutelares de los Wanka. Huancayo, Peru: Editorial San Fernando, 1978. 170 p.

Vitebsky 1980 — Vitebsky P. Birth, entity and responsibility: the spirit of the Sun in Sora cosmology // L'Homme. 1980. No 20 (1). P. 47–70.

Voegelin 1936 — Voegelin C.F. The Shawnee female deity. L.: Oxford University Press; New Haven: Yale University Press, 1936. 21 p.

Voegelin 1942 — Voegelin C.F. Culture element distributions: XX. Northeast California // University of California Anthropological Records. 1942. No 7 (2). P. 47–251.

Warneck 1923 — Warneck J. Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1923. 136 S.

Wilson 1947 — Wilson L.L. Apayao Life and Legends. Baguio: n.e. 1947, 195 p.

Williamson 1933 — Williamson R.W. Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1933. 399 p.

Wrigglesworth 1991 — Wrigglesworth H.J. The Maiden of Many Nations. Manila: Linguistic Society of the Philippines, 1991. 321 p.