

СЮЖЕТ И ЕГО МОДИФИКАЦИИ
ВО ВРЕМЕННОМ И ЖАНРОВОМ
«ПРОСТРАНСТВЕ»
(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРА
НАРОДОВ АФРИКИ ЮЖНЕЕ САХАРЫ)

© 2017 г. Е.С. Котляр

*Институт мировой литературы
им. А.М. Горького Российской академии наук,
Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 19 июля 2017 г.

Дата публикации: 25 декабря 2017 г.

DOI: 10.22455/2500-4247-2017-2-4-362-377

Аннотация: С утратой мифологических верований традиционные сюжеты декомпенсируются новыми представлениями. При заимствовании сюжетов соседними племенами, не разделяющими верования исконных «носителей» данного фольклора, нередко происходит трансформация сюжета до его деформации и перехода в другую жанровую категорию. Так, лейтмотив эпических преданий о Лианжа (и Нсонго), отразивших историю миграций племен *монго-нкулдо* в бассейн Конго (основной вариант), — поиски героем великой реки и новых земель для предводительствуемых им племен — в не-основном варианте представлен в виде остаточного мотива, констатирующего сам момент «движения». Аналогичные примеры трансформации дает манденгский эпос, посвященный возникновению державы суданского средневековья Мали (XIII в.). Сопоставление текстов о «хозяине воды» с более поздними героическими сказками об избавлении людей от стража воды, требовавшего жертвоприношения девушек в обмен на воду, открывает целую палитру сюжетов. В поздних текстах «хозяина воды» заменяет «страж воды», и вода с его смертью не исчезает. Юноша-пришелец, избавивший людей от обязанности жертвоприношений, убив змея, совершил героический поступок и заслуживает вознаграждения. Образ мифологического трикстера, с которым койсанские народы связывали все мифологические события, также подвергся кардинальным изменениям. В поздних записях акцентируются уже не качества демиурга, а его юмористические и комические качества дурня, простака. В целом, в классических эпических текстах деформация сюжета и занижение идеального образа эпического героя приводят к переориентации предания и разрушению эпоса как жанра.

Ключевые слова: эпос, трансформация сюжета, Лианж, Нсонго, манденгский эпос, мотив змеборчества, мифологический трикстер.

Информация об авторе: Елена Семеновна Котляр — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

E-mail: kotlyarelena@mail.ru



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

THE PLOT AND ITS MODIFICATIONS IN THE TEMPORAL AND GENERIC “SPACE” (ON THE MATERIALS OF THE AFRICAN FOLKLORE TO THE SOUTH OF SAHARA)

© 2017. Elena S. Kotlyar

*A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

Received: July 19, 2017

Date of publication: December 25, 2017

Abstract: With the loss of mythological beliefs, traditional plots become decompensated by their new interpretations. For example, when a tribe borrows a plot from a neighboring tribe but does not share the beliefs of the authentic “bearers” of this folklore, we may observe the plot’s transformation that often results in its deformation and eventual transfer to a different generic category. For example, a leitmotif of a hero, tribe leader searching for a great river and new lands for his tribe as presented in the epic legends by Lianja (and Nsong’a) transforms into a residue motif in the secondary variants that focus only on the moment of the “movement” itself. Motifs concerned with the magic become autonomous of the main character and prompt the inclusion of magicians. We encounter similar examples of plot transformation in Mandinka epos devoted to the development of medieval Sudan state in the 13th century Mali. Comparison of the more archaic texts about the “patron of the water” with the more recent heroic narratives about the “guard of the water,” demanding the sacrifice of female victims in exchange of the water, reveals a variety of plots — from archaic myths to numerous transitional texts and epic legends. In the more recent texts, the guard of the water replaces the patron of the water, and water does not disappear after his death. A young stranger who redeems people from the obligatory sacrifices by killing the serpent, commits a heroic act and gains a reward. The image of mythological trickster with whom Khoisan tribes associated all their mythological events also underwent radical metamorphosis. The more recent texts accentuate not his properties of the demiurge but his humoristic and comic traits of a simpleton or a fool. In general, plot deformation and underestimation of the ideal epic hero image lead to the reorientation of the original legend and to the destruction of the epic genre.

Keywords: epos, plot transformation, Lianja, Nsong’a, Mandinka epos, the motif of serpent killing, mythological trickster.

Information about the author: Elena S. Kotlyar, DSc in Philology, Director of Research, A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069, Moscow, Russia.

E-mail: kotlyarelena@mail.ru

Жизнь сюжета, если можно так выразиться, необычайно изменчива. «Во времени» — это более понятно, так как с утратой, например, значимости мифологических представлений для их носителей сюжеты, как правило, не исчезают, а изменяются, зачастую переходя в другую жанровую категорию. Под «пространством» имеется в виду «передвижение» сюжета к другим носителям, собственно, смена носителей, заимствование сюжетов соседними племенами, что неизбежно влечет за собой трансформацию и даже деформацию сюжета, поскольку его «зерно», вырастающее из представлений и верований одного народа, не имеет того же значения для других. Но обратимся к конкретному материалу.

Эпические предания благодаря большему объему по сравнению с другими фольклорными жанрами представляют немало примеров подобных трансформаций. Лейтмотив любого эпоса — явление сугубо специфическое, обусловленное комплексом историко-этнографических, стадиальных и региональных отличий. Так, пафос эпических преданий о Лианжа (и Нсонго), отразивших историю миграций племен *монго-нкундо*¹ в бассейн Конго, — поиски героем великой реки и новых земель для предводительствуемых им племен.

Но если это справедливо для основного варианта предания (версии Э. Булара [8], Жозефа Эссера [11]), то в версиях, которые можно отнести к не-основному варианту [10], стержнем текста становится другой лейтмотив. Это приводит к переориентации всего эпического цикла: главная цель

1 В статье все названия племен и народов выверены и даны курсивом.

эпического героя *монго* — «поиски великой реки», составляющая стержень, на который нанизаны сюжеты, мотивы и эпизоды основного варианта, в не-основном варианте почти не обозначена и может быть прослежена в виде остаточных мотивов — наличие самого момента миграции, вернее, «движения» («марш отмщения»: герой отправляется мстить за смерть отца его убийце: Де Роп: версия-6 [10]; Де Роп: версия-4 [10] — герой захватывает в плен всех, причастных к смерти отца; герой отправляется «поискать храбрецов» и захватывает, присоединяя к своей свите, «ценных людей» — Де Роп: версия-5 [10]).

С утратой акцента на основное деяние эпического героя снижается и фигура Лианжа. Если в основном варианте власть и могущество Лианжа, его сверхъестественная природа, знание магии и т. п. ставят его над всеми другими персонажами, то в не-основном варианте магические способности отделяются от главного героя и переходят на других персонажей (его сестру Нсонго, духа умершего отца, колдунов). Нсонго — сопутствующий («парный») персонаж по отношению к эпическому герою. Ее роль в структуре сюжета лишена самостоятельности: Нсонго, повсюду следующая за героем, помогает ему, а в тех случаях, когда она проявляет активность, это сводится главным образом к побуждению героя к действиям, не имеющим первостепенного значения в развитии сюжета. Как дополняющий героя персонаж, что подчеркивается их «парностью», Нсонго «походит» на Лианжа сверхъестественным обликом и магическими качествами. Но если в основном варианте магические способности Нсонго по сравнению с эпическим героем вторичного порядка, то в не-основном варианте, с убыванием «эпичности» как в самом сказании, так и в образе главного героя, роль Нсонго трансформируется в сторону повышения ее активности и самостоятельности как персонажа — она наделяется, в частности, самостоятельной магической властью.

Переориентация предания приводит также к включению новых мотивов, уравнивающих структуру сюжета. Так, мотивы, связанные с магией, колдовством, обособившись от главного героя, повлекли за собой введение в число действующих лиц колдунов. Тенденция к отделению магии от эпического героя и воплощению ее в отдельном, «профессионально» предназначенном для этого персонаже — колдуне, наиболее отчетливо и последовательно выражена в версии-3 Де Роба [10]. История героя связана в этой версии с колдунами с самого рождения Лианжа. Его мать, Мбомбе,

рождает реку, рыбаков *баенга, нгомбе, ифотто, беманга, эсанга, монго*, шершней, пчел и др., и наряду с ними появились также колдуны: «отец Беленге, вечно живущий», «черный колдун Бомоло́, дающий оружие для войны», «маленький черный колдун Экооло, отвечающий без промедления»; наконец из колена Мбомбе вместе с Лианжа и Нсонго выходит «белый колдун Бонгенге, восседавший на сиденье со спинкой». Все эти колдуны участвуют в повествовании, а в конце этой версии Лианжа, уходя в небо вместе с Нсонго и Бонгенге, оставил господином над своими людьми колдуна Бомоло́ («ставшего отцом черных») с колдуном Экооло.

Эпизод «Лианжа и людоеды», включенный в основном варианте (версия Булара) в число подвигов героя, дает представление о «прирастании» эпоса другими — в данном случае сказочными — мотивами. Тема героя, побеждающего людоедов, в фольклоре *монго-нкундо* объединяет тексты, составившие отдельный цикл и встречающиеся как в виде блока мотивов, так и в виде отдельных мотивов и эпизодов. Герой этих повествований — «мальчик» («младший брат»), наделенный хитростью, магической силой, но также прибегающий к магической помощи нектарника (птицы-колдуна). Он мстит людоедам за убитого отца (отца и мать) или же спасает женщин, рыбачивших в пруду людоедов. Вероятно, героичность этого сказочного персонажа способствовала заимствованию мотива и включению его в число подвигов Лианжа.

Манденгский эпос также дает немало примеров трансформации как фольклорных мотивов, так и образов в связи со сменой носителей. Понятно, что этот «государственный» эпос, лейтмотивом которого является возникновение величайшей державы суданского средневековья — Мали, относимое к XIII в., нацелен на возвеличивание эпического героя — Сундьяты. Апологетизм предания в отношении Сундьяты, эпико-героическая идеализация, обусловленная особенностями жанра, усугубляется придворным характером манденгского эпоса. «Официальные» версии предания (tradition-archives), хранимые профессиональными сказителями — *дъели* (гриотами), отличаются большей статичностью текста, передаваемого из поколения в поколение. Однако версии традиционалистов могут существенно различаться, что объясняется тем, что различные школы традиционалистов согласовывали свое повествование с интересами клана, который они обслуживали. Эта прикрепленность хранителей традиции к правителям,

подвиги которых они воспевали, породила определенную ориентацию преданий. Кроме того, несколько исторически сложившихся в северном и южном Мали центров традиционалистов отражали в своих версиях особенности истории региона, что приводило к несоответствиям и даже противоречиям в текстах. Это касается не только предыстории эпического героя и истории его потомков, с которыми *дьели* старались связать своего правителя, но и характеристики самого эпического героя. Так, в версиях, записанных Мамби Сидибэ [27], Гордоном Иннесом [17], Лео Фробениусом [12], по сравнению с версией Джибрила Тамсира Нианя [21; (рус. пер.): 4] наблюдается явная сниженность подвигов Сундьяты, что в некоторых случаях (как у Фробениуса) сопровождается декомпенсацией образа Сундьяты, характеризующегося скорее как сказочный, чем эпический герой. Этого Сундьяту отличает богатырская физическая сила, магические способности, но он уже не всемогущ, его убивают колдуньи, он прибегает к помощи младшей сестры, искусной в магии и колдовстве.

Версии Г. Иннеса в записи от гриотов Гамбии, не принадлежащих к роду гриотов правящей династии Манденга, представляют собой не только периферийный вариант, но и продукт творчества современных сказителей. В материалах, представленных в публикации М. Сидибэ, несоразмерно большое внимание по нормам эпического предания уделяется другим военачальникам — Тира Макхангу, Факоли, а также отцу последнего — духу, благодаря которому Сундьяте удается победить Сумаоро. При отсутствии фокусировки на образе Сундьяты снижается эпичность и героя, и самого предания.

В версии М. Сидибэ Факоли, племянник Сумангуру, перешел на сторону Сундьяты, чтобы отомстить Сумангуру, похитившему его жену (в представлении *манденгов* это акт кровосмешения). Он был лучшим военачальником и сражался так много и успешно, что его правая рука стала длиннее левой. Но впоследствии ему пришлось бежать от Сундьяты, чтобы спасти свою жизнь, так как слава Факоли затмевала славу Сундьяты. Факоли даже просил гриотов, чтобы они приписывали Сундьяте его собственные подвиги, дабы не вызвать гнев и зависть Сундьяты. И Сундьята этой версии предстает уже «не великим среди царей, несравненным среди людей» и не «оплотом мудрости и справедливости», как у Дж.Т. Нианя, а нарушителем священного договора предков Кéйта и *фульбе* (подробный анализ африканских эпосов см.: [1]).

Более наглядна трансформация сюжетов «во времени». Так, сопоставление текстов о «хозяине воды» с более поздними героическими сказками об избавлении людей от стража воды, требовавшего жертвоприношения девушек в обмен на воду, открывает перед нами целую палитру сюжетов — от архаических мифологических преданий и множества текстов переходного характера до эпических сказаний.

Сюжет очень популярен и встречается в самых различных жанровых категориях: мифологические и мифо-эпические тексты, локальные мифологические легенды, героические сказки, эпические сказания, волшебные сказки.

В локальных архаических легендах фигурирует «хозяин» воды — источника жизни — или даже «хозяин» местности, мифологическая природа которого очевидна. Он воспринимается как некая благотворительная сила, обеспечивающая существование племени на определенных условиях, принятых племенем, — жертвоприношениях девушек. В соответствии с его мифологической природой оцениваются и действия убившего его юноши-пришельца (а не жителя деревни, что важно для понимания сюжета), который воспринимается как нарушитель традиционных норм. Убийство «хозяина воды» приносит бедствия всему племени, которое лишается его защиты и покровительства, а также лишается воды, поскольку он был духом воды. Действия юноши нарушают баланс, сложившийся между силами природы и человеческим обществом. Хотя эти отношения и были тягостными для людей, вынужденных приносить в жертву девушек, однако они признавались жизненно необходимыми. Разрушение этих взаимоотношений повлекло за собой засуху, голод, смерть. Оставшиеся в живых люди покинули страну, племя рассеялось и прекратило свое существование. Юноша, убивший «хозяина воды», ни в коем случае не герой, и он не жонглирует на спасенной им девушке (как это типично для классической формы мотива — Туре 300 [5]). Напротив, люди хотят наказать его за совершенное преступление, а отнюдь не вознаградить. Этому персонажу не свойственна героическая природа, и он не «чудесный герой» (так как не наделяется «чудесными» способностями или «чудесным» происхождением, как, например, герой, убивающий дракона в героической сказке).

Иногда наказание за нарушение договора носит уже не локальный характер, как в случае с жителями одной деревни, а распространяется на

народ целой страны, как в легенде *сараколе*, также легитимизирующей жертвоприношения покровителю страны Вагаду, в роли которого выступает змей Биду, являющийся, согласно договору, заключенному предками *сараколе* (*манде-язычные сонинке*) с духом — хранителем и покровителем местности. Сюжет получил большое распространение и известен во множестве вариантов.

Согласно версии Н. Левциона [18], представители четырех регионов Вагаду ежегодно собирались на церемонию жертвоприношения Бида, которая рассматривалась как гарантия того, что страна будет обеспечена дождем и золотом. В то же время эта церемония демонстрировала единство страны. Каждый из регионов был обязан по очереди поставлять девушек в качестве жертвоприношения в пещеру Бида, где тот обитал. Но в царствование седьмого правителя Вагаду девушку, предназначенную в жертву, спас ее возлюбленный, убив Бида. Перед тем, как умереть, тот проклял страну, и Вагаду поразила жестокая засуха, а золото исчезло. Это стало концом Вагаду, жители покинули ее и рассеялись повсюду, а их страна со временем превратилась в пустыню.

В версии Эдема [6] приводится весьма существенная деталь — народ Вагаду очень рассердился на юношу, который положил конец благосостоянию страны и привел к ее разрушению. Люди пришли к его жилищу и потребовали его голову, но он успел скрыться. В версии Клода Мейассу [19] убийство змея также рассматривается как преступление, и люди Вагаду преследуют юношу. В версии Л. Фробениуса [12], вероятно самой поздней из рассматриваемых, герой спасается бегством, взяв с собой спасенную девушку. Однако она отказывается стать его женой, так как он больше не мог давать ей золото. В отместку герой с помощью магических сил добивается ее любви, но затем приказывает рабу лечь с ней в постель вместо него. Узнав правду, девушка умирает от стыда.

Некоторые тексты носят переходный характер, в них, как правило, сглажена мифологическая природа «хозяина» воды или местности. К таким текстам принадлежит легенда *фан* о Нгурангуране, победившем крокодила Омбуре, «хозяина» леса и воды [28]. Чтобы избавиться от необходимости жертвоприношений, люди решили покинуть берег реки, где они жили, и ушли так далеко, что их дети за время пути стали взрослыми людьми. Наконец они обосновались на берегах озера, соорудив новую деревню — Аку-

ренган («Спасение от крокодила»). Но в первую же ночь в деревню явился Омбуре, убил вождя за непослушание и потребовал вдвое увеличить число жертв. Тогда люди решили избавиться от него с помощью Нгурангуране, сына крокодила и дочери вождя, принесенной некогда в жертву, но оставленной им в живых. Убив Омбуре, Нгурангуране велел людям исполнить ритуальный танец, чтобы умиротворить дух Омбуре. Так он отомстил за смерть вождя, отца своей матери, и освободил свое племя.

Деяние Нгурангуране рассматривается как героическое, что сближает эту легенду с эпической интерпретацией змеборца. Сюжет ограничивается темой борьбы с чудовищем, вопрос о женитьбе как вознаграждении не возникает, что свидетельствует, совместно с другими деталями текста, о его сравнительной архаичности.

Совершенно по-другому интерпретируется змеборческий мотив в эпических текстах. Змей (крокодил и др.) уже не «хозяин» воды, а только ее страж, препятствующий доступу к воде, и с его убийством вода не исчезает. Соответственно убийство змея воспринимается как героический поступок, и герой, спаситель девушки, становится одновременно и спасителем, и благодетелем всего племени. Его поступок вознаграждается: герой женится на девушке, а в случае, если девушка принадлежит к правящему клану, герой после женитьбы на ней становится вождем.

Примером эпической интерпретации мотива змеборца может служить легенда *хауса* о Баяджиде, известная в нескольких версиях [16; 9, р. 86–87; 22, р. 132–134]. Согласно общей схеме сюжета, герой убивает дракона, владеющего водой в стране царицы Дауры, и становится ее мужем и правителем страны. Их сына, Баво, считают прародителем клана. Впоследствии шесть сыновей Баво стали правителями городов-государств *хауса*: Кано, Рано, Качина, Даура, Гобир, Зегзег. Вместе с городом Гарун-Габас, где правили сын Баяджиды и дочь правителя Борну, эти города составляли Хауса Баквай — «Семь хауса» (т. е. «Семь истинных хауса»).

Карбагари, сын Баяджиды от наложницы, которую дала ему Даура, породил шестерых сыновей, ставших правителями городов-государств Кебби, Замфара, Гвари, Йоруба, Нупе и Яури. Вместе с городом Коророфан они составили Банза Баквай («Семь не-истинных хауса»).

Что касается мифологических и фольклорных представлений, претерпевших модификацию в сравнительно недавнее время, здесь можно

говорить о процессе ускорения подобных изменений, в результате чего во многих случаях речь идет уже не о трансформации сюжетов и образов, а об их деформации. Изменения исторического и социального характера были столь стремительными, что фольклорный текст, в свою очередь подвергавшийся модификации, не успевал сложиться в более или менее логически обусловленное повествование. Утрата веками складывавшихся представлений и верований связана не только с изменением жизненных условий носителей, деятельностью миссионеров, старавшихся заменить мифологические представления христианскими, но и с исчезновением самих носителей этого фольклора или их рассеянием, переселением и т. п. За утратой традиционного мировоззрения (мифологии) последовали кардинальные изменения в укладе жизни, утрата самобытности народа-носителя.

Это в первую очередь относится к народам койсанской языковой семьи — бушменам и *койкоин* (готтентотам), аборигенам Южной Африки, подвергшимся, вероятно, наиболее резким изменениям, ознаменовавшим вторжение на их земли европейцев, вытеснивших эти народы с их исконных территорий. Известно, что особенно пострадали от этих исторических катаклизмов бушмены, и в частности бушмены /*кам*, которые были почти полностью истреблены. Если бы не научный подвиг Вильгельма Блика (W.H.I. Bleek) и его коллеги Люси Ллойд (Lloyd L.C.), записавших, вероятно, самый архаический фольклор на Африканском континенте, этот бесценный материал ушел бы в небытие. Можно назвать еще множество имен исследователей, миссионеров, путешественников, собравших материалы об истории, жизни, верованиях, фольклоре народов Южной Африки, но что касается фольклора, то достойным продолжателем дела Блика-Ллойд следует назвать немецкую собирательницу и исследовательницу фольклора *койкоин* Зигрид Шмидт, автора «Каталога койсанского фольклора» [23; 26 (второе расширенное и дополненное издание)] и множества книг, представляющих фольклорные тексты и их анализ.

Мифологические представления койсанских народов запечатлели образ трикстера — основную фигуру, с которой связаны все мифологические события. Он может носить разные имена у различных групп этих народов, так, у бушменов это Цагн (Кагн), а у *койкоин* — Хейсеб (Хейтси-Эйб).

Образ Хейсеба обрисован наиболее четко. Это демиург, прародитель, великий колдун и бог, с ним связывают происхождение смерти; он спаситель

и избавитель людей — «его детей». С утратой мифологических представлений и их важности для носителей происходит переакцентовка текстов, что особенно очевидно в поздних записях. На первый план выступают не созидательные и героические поступки мифологического трикстера, а его юмористическая и комическая ипостаси, проделки, связанные с непристойным или просто глупым поведением, типичным для дурня.

Для современных записей характерна тенденция к замене антропоморфного мифологического трикстера, к которому были привязаны сюжеты, на зооморфного. Так, у *нама* в традиционных сюжетах вместо Хейтси-Эйбиба нередко фигурирует Шакал [25, № 74], соответственно тексты переходят из категории мифологических в разряд сказок животного эпоса. Возможно и обратное — в типичных сказках о животном трикстере у *койкоин* вместо Шакала фигурирует Хейсеб [25, № 72, 75]. Исследователи отмечают, что в южных районах обитания *койкоин* в результате аккультурации Шакал почти полностью заменил Хейсеба, о котором носители уже практически не знают, в то время как к северу, напротив, намного больше историй о Хейсебе, чем о Шакале.

Диапазон замен очень велик. Так, Хейсеба в варианте, близком к мифологическому тексту, позднее заменяет Людоед. Согласно мифологическому сюжету (текст *дамара*), записанному З. Шмидт в 1981 г. от 84-летней рассказчицы, Хейсеб создал двух братьев, но они о нем не знали. Когда братья откочевывали на новое место в поисках пищи, младший увидел летящего над землей Хейсеба. Они испугались, так как думали, что они одни на земле, и старший решил убить Хейсеба, но тот схватил его и засунул в свой большой горшок, закрыв крышку. Младший брат убежал [25, р. 9–11]. В более поздней записи З. Шмидт — от 1991 г. — действие завязывается не вокруг бога (Хейсеба), а вокруг Людоеда [24, № 48]. В остальном тексты почти буквально совпадают: Людоед с большим горшком парит в воздухе между небом и землей, братья откочевывают в поисках нового места, где есть еда. Старший набрасывается на Людоеда, а тот засовывает его в горшок, закрыв крышку. Повторяется даже песня Хейсеба, в которой он говорит о месте, полном еды, и удивляется, почему же здесь нет людей, чтобы есть ее. Людоед тоже рассчитывал встретить в этом месте людей, но, скорее всего, заботясь не об их пропитании, а о своем. Однако в этом — деформированном — варианте Людоед называет себя «предком»,

что возвращает нас к мифологическому варианту, где фигурировал «предок» Хейсеб. Вероятно, горшок, являющийся непременным атрибутом Людоеда, в определенной степени способствовал этой замене главного действующего лица. Но, кроме этой детали, почти ничего в более позднем тексте не изменилось, замена произошла, так сказать, наскоро. В тексте *хей//ом* (запись от 1975 г.) Людоедка заменяет и другой важный персонаж фольклора *койкоин* — любимую жену-антилопу Хейсеба [23, part 1: (Klaus Mais-Rische) — 208.7].

Влияние христианских представлений выразилось в замене мифологического трикстера (Хейсеб, Гяўва) в некоторых сюжетах на Иисуса Христа, реже — на Дьявола [15, p. 49], иногда выступающего как противник мифологического трикстера. Поводом для использования миссионерами имени Гяўва для обозначения Дьявола, как полагает Алан Барнард, послужило то, что *койкоин* считали Гяўва «богом зла», злой ипостасью доброго бога, или духов зла, духов смерти [7, p. 259]. И этот персонаж стал восприниматься христианизированными представителями койсанских народов как Дьявол [14, p. 62].

Благодаря множественности перекрещивающихся влияний трансформации коснулись и персонажей, и сюжетов. Для современных фольклорных записей характерно размывание сюжетов, утрата стереотипов и клише. С ослаблением традиций и утратой их цельности и индивидуальности тексты зачастую предстают как калейдоскопические картинки, произвольно складывающиеся из отрывков разнообразных мотивов и сюжетов. Так, Леви Намасеб приводит современные тексты *кхомани*, где сотворение животных приписывается уже не мифологическому трикстеру, а персонажу, носящему имя Человек-С-Глазами-На-Ногах и выступающему в традиционных текстах как противник трикстера [20, текст 2.1.7].

Деформируется и сам образ главного героя — мифологического трикстера: подвергается сомнению и даже отрицанию его характеристика как творца, снижается и даже перечеркивается его героизация; этот **бессмертный** персонаж умирает и более того — «люди обрадовались, что он умер».

Матиас Гюнтер [14, p. 94] отмечает, что современные тексты изобилуют новыми физическими и социальными реалиями, моральными понятиями. Иногда это доходит до абсурда: так, Людоедка хранит мясо своих жертв в холодильнике; «маленький умный мальчик» не изготавливает маги-

ческую корзину, чтобы улететь с сестрой домой, а покупает самолет в лавке (З. Шмидт).

Отмечая множество заимствованных сюжетов, З. Шмидт указывает, что до 90 типов койсанских сказок восходят к устным традициям белого населения. Как минимум уже в течение ста лет, а как максимум — двухсот большая их часть считается койсанскими рассказчиками их собственным наследием. При этом тексты, как правило, адаптированы к их образу жизни и мысли².

Список литературы

- 1 *Kotlyar E.S.* Эпос народов Африки южнее Сахары. М.: Наука, 1985. 288 с.
- 2 *Kotlyar E.S.* От божества к чудовищу: эпико-мифологические трансформации змееборческого мотива в африканском фольклоре // Символика природных стихий в восточной словесности. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 52–64.
- 3 *Kotlyar E.S.* Мифологический трикстер Южной Африки. М.: ИМЛИ РАН, 2013. 351 с.
- 4 [Ниань Д.Т.] Мандингский эпос. М.; Л.: Худож. лит., 1963. 151 с.
- 5 *Aarne Antti & Thompson Stith.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1964. 588 p.
- 6 *Adam M.-J.* Légendes historiques du Pays de Nioro (Sahel). Paris: A. Challamel, 1904. 121 p.
- 7 *Barnard Alan.* Hunters and Herders of Southern Africa. A comparative Ethnography of the Khoisan Peoples. Cambridge University Press, 1992. 349 p.
- 8 *Boelaert E.* Nsong'a Lianja. L'épopée nationale des Nkundo. De Sikkel: Anvers, 1949. 74 p.
- 9 *Boubou Hama.* L'histoire traditionnelle d'un peuple: les Zarma-Songhay. Paris: Présence africaine, 1967. 280 p.
- 10 *De Rop Albert.* Versions et fragments de l'épopée Mongo. [T.] I. Textes (A). Bruxelles, 1978. 335 p.
- 11 *Esser Joseph.* Légende africaine. Iyanza, héros national Nkundo. Paris: Presses de la Cité, 1957. 228 p.
- 12 *Frobenius Leo.* Dichten und Denken im Sudan. Jena: Diederichs, 1925. 385 S.
- 13 *Guenther Mathias Georg.* Bushman Folktales. Oral Traditions of the Nharo of Botswana and the Xam of the Cape. Stuttgart: Steiner, 1989. 166 p.
- 14 *Guenther Mathias Georg.* Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society. Bloomington: Indiana University Press, 1999. 289 p.

2 О койсанском фольклоре см. [3].

- 15 *Hahn Johannes Theophilus*. Tsuni-II Goam: the Supreme Being of the Khoi-khoi. London: Trübner & Co., 1881. 154 p.
- 16 *Hallam W.K.R.* The Bayajida as a Legend in Hausa Folklore // *The Journal of African History*. London, 1966. Vol. 7. No 1. P. 47–60.
- 17 *Innes Gordon*. Sunjata. Three Mandinka Versions. London: School of Oriental and African Studies, 1974. 326 p.
- 18 *Levtzion Nehemia*. Ancient Ghana and Mali. London: Methuen, 1973. 283 p.
- 19 *Meillassoux Claude*. Légende de la dispersion des Kusa (Epopée Sonike). Dakar: IFAN, 1967. 133 p.
- 20 *Namaseb Levi*. Language, Environment and Community in Storytelling of Khoekhoe, ≠Khomani, English and Afrikaans in Southern Africa. PhD thesis. University of Toronto. Canada, 2006. Unpublished.
- 21 *Niane Djibril Tamsir*. Soundiata ou l'épopée Mandingue. Paris: Présence Africaine, 1960. 153 p.
- 22 [*Palmer Herbert Richmond*]. Sudanese Memoires, Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan by H.R. Palmer. London: Frank Cass, 1967. Vol. 1–3. 363 p.
- 23 *Schmidt Sigrid*. Katalog der Khoisan-Volkserzählungen des südlichen Afrikas. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1989. Teil 1, 2. 321 S. (Quellen zur Khoisan-Forschung. Band 6: 1, 2).
- 24 *Schmidt Sigrid*. Als die Tiere noch Menschen waren: Urzeit- und Trickstergeschichten der Damara und Nama in Namibia. Köln: Köppe, 1995. 256 S. (Afrika erzählt. Band 3).
- 25 *Schmidt Sigrid*. Tricksters, Monsters and Clever Girls. African Folktales. Texts and Discussions. Köln: Rüdiger Koppe Verlag, 2001. 383 p. (Afrika erzählt. Band 8).
- 26 *Schmidt Sigrid*. A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2013. Parts I, II. 291 p. (Quellen zur Khoisan-Forschung / Research in Khoisan Studies).
- 27 *Sidibé Mambi*. Soundiata Keita, héros historique and légendaire, empereur du Manding // *Notes africaines*. L'Institut Française d'Afrique Noire. Dakar, 1959. No 82. P. 41–50.
- 28 *Tchicaya U Tam'si Gerald Felix D.* Légendes africaines. Paris: Présence africaine, 1968. 262 p.

References

- 1 Kotlyar E.S. *Epos narodov Afriki iuzhnee Sakhary* [The Epos of African people to the South of Sahara]. Moscow, Nauka Publ., 1985. 288 p. (In Russ.)
- 2 Kotlyar E.S. Ot bozhestva k chudovishchu: epiko mifologicheskie transformatsii zmeeborcheskogo motiva v afrikanskom fol'klore [From the deity to the monster: epic and mythological transformations of the fighting the serpent motif in African folklore].

- 3 *Simvolika prirodnykh stikhii v vostochnoi slovesnosti* [The symbols of natural elements and Oriental writing]. Moscow, IWL RAS Publ., 2010, pp. 52–64. (In Russ.)
- 4 Kotlyar E.S. *Mifologicheskie triksy Iuzhnoi Afriki* [Mythological trickster of Southern Africa]. Moscow, IWL RAS Publ., 2013. 351 p. (In Russ.)
- 5 [Nian' D.T.] *Mandingskii epos* [Mandinka epos]. Moscow, Leningrad, Khudozh. lit. Publ., 1963. 151 p. (In Russ.)
- 6 Aarne Antti & Thompson Stith. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki, 1964. 588 p. (In English)
- 7 Adam M.-J. *Légendes historiques du Pays de Niore (Sahel)*. Paris, A. Challamel, 1904. 121 p. (In French)
- 8 Barnard Alan. *Hunters and Herders of Southern Africa. A comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. Cambridge University Press, 1992. 349 p. (In English)
- 9 Boelaert E. *Nsong'a Lianja. L'épopée nationale des Nkundo*. De Sikkel, Anvers, 1949. 74 p. (In French)
- 10 Boubou Hama. *L'histoire traditionnelle d'un peuple: les Zarma-Songhay*. Paris, Présence africaine, 1967. 280 p. (In French)
- 11 De Rop Albert. *Versions et fragments de l'épopée Mongo*. [T.] I. Textes (A). Bruxelles, 1978. 335 p. (In French)
- 12 Esser Joseph. *Légende africaine. Iyanza, héros national Nkundo*. Paris, Presses de la Cité, 1957. 228 p. (In French)
- 13 Frobenius Leo. *Dichten und Denken im Sudan*. Jena, Diederichs, 1925. 385 S. (In German)
- 14 Guenther Mathias Georg. *Bushman Folktales. Oral Traditions of the Nharo of Botswana and the Xam of the Cape*. Stuttgart, Steiner, 1989. 166 p. (In English)
- 15 Guenther Mathias Georg. *Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society*. Bloomington, Indiana University Press, 1999. 289 p. (In English)
- 16 Hahn Johannes Theophilus. *Tsuni-II Goam: the Supreme Being of the Khoi-khoi*. London, Trübner & Co., 1881. 154 p. (In English)
- 17 Hallam W.K.R. The Bayajida as a Legend in Hausa Folklore. *The Journal of African History*. London, 1966, vol. 7, no 1, pp. 47–60. (In English)
- 18 Innes Gordon. *Sunjata. Three Mandinka Versions*. London, School of Oriental and African Studies, 1974. 326 p. (In English)
- 19 Levtzion Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. London, Methuen, 1973. 283 p. (In English)
- 20 Meillassoux Claude. *Légende de la dispersion des Kusa (Épopée Sonike)*. Dakar, IFAN, 1967. 133 p. (In French)
- 21 Namaseb Levi. *Language, Environment and Community in Storytelling of Khoekhoe, ≠Khomani, English and Afrikaans in Southern Africa*. PhD thesis University of Toronto. Canada, 2006. Unpublished. (In English)

- 21 Niane Djibril Tamsir. *Soundiata ou l'épopée Mandingue*. Paris, Présence Africaine, 1960. 153 p. (In French)
- 22 [Palmer Herbert Richmond]. *Sudanese Memoires, Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan by H.R. Palmer*. London, Frank Cass, 1967, vol. 1–3. 363 p. (In English)
- 23 Schmidt Sigrid. *Katalog der Khoisan-Volkserzählungen des südlichen Afrikas*. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1989, teil 1, 2. 321 S. (Quellen zur Khoisan-Forschung. Band 6: 1, 2). (In German)
- 24 Schmidt Sigrid. *Als die Tiere noch Menschen waren: Urzeit- und Trickstergeschichten der Damara und Nama in Namibia*. Köln, Köppe, 1995. 256 S. (Afrika erzählt. Band 3). (In German)
- 25 Schmidt Sigrid. *Tricksters, Monsters and Clever Girls. African Folktales. Texts and Discussions*. Köln, Rüdiger Koppe Verlag, 2001. 383 p. (Afrika erzählt. Band 8). (In English)
- 26 Schmidt Sigrid. *A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2013, parts I, II. 291 p. (Quellen zur Khoisan-Forschung / Research in Khoisan Studies). (In English)
- 27 Sidibé Mambi. *Soundiata Keita, héros historique and légendaire, empereur du Manding. Notes africaines*, L'Institut Française d'Afrique Noire, Dakar, 1959, no 82, pp. 41–50. (In French)
- 28 Tchicaya U Tam'si Gerald Felix D. *Légendes africaines*. Paris, Présence africaine, 1968. 262 p. (In French)