

# Дитя в корзине и приметы избранников. Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов

*Р. Г. Назиров*

## I

Этнографической наукой хорошо изучен обычай атальчества, в силу которого у многих народов Кавказа в феодальную эпоху знатные родители отдавали новорожденных детей в семьи вассалов и слуг на воспитание<sup>1</sup>. Обычай был характерен и для кельтов, арабов, скандинавов. Разумеется, в дофеодальную эпоху никаких вассалов не было: «Зачастую зажиточные бонды отдавали своих детей на воспитание более бедным родственникам или другим людям, в том числе вольноотпущенникам. Это была своеобразная форма покровительства, оказываемая более сильным более слабому. Таким путем расширялся круг родства и взаимопомощи, возглавляемый могущественным хозяином»<sup>2</sup>.

Атальчество — это поздняя форма воспитания детей вне отцовского рода. Возможно, она связана с авункулатом, т.е. особой близостью племянника к дяде по матери (лат. *avunculus* — дядя со стороны матери)<sup>3</sup>. У многих народов, в том числе у славянских, воспитателем княжича был дядя по матери (славянск. вуй, в русских говорах — уй). По наблюдениям К. Леви-Стросса, тесная и дружественная связь между отцом и сыном соответствует напряженности отношений племянника с авункулом; наоборот, авункулат наблюдается в обществах, где отношения между отцом и сыном конфликтны<sup>4</sup>. Это положение Леви-Стросса согласуется с фольклорно-мифологическими изображениями столкновений между отцом и отдаленно воспитанным сыном, хотя поэтическая мотивировка этих столкновений — это по преимуществу неузнавание.

Древняя конфликтность отношений отца и сына отразилась в мифе о рождении и воспитании Зевса. Его отец Кронос из страха перед наследником пожирал своих новорожденных детей, пока Рея не подсунула

<sup>1</sup> См.: Косвен М. О. Атальчество. «Советская этнография», 1935, № 2.

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. Походы викингов. М., 1956, с.20.

<sup>3</sup> См. Косвен Авункулат. «Советская этнография», 1948, № 1; Ольдерогге Д. А. Эпигамия. Избранные статьи. М., 1983, с. 116–118.

<sup>4</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1963, с.40–52.

ему вместо Зевса завернутый в пеленку камень; Зевс был скрыт в пещере горы Дикта на Крите и вскормлен козой Амалфеей. Это версия, зафиксированная в «Теогонии» Гесиода. В отличие от нее Аполлодор в книге «О богах» приводит вариант о родах Реи в той же критской пещере и о дальнейшем его тайном воспитании. Возмужав, Зевс низверг отца и завладел властью над всеми богами.

Отнюдь не разделяя теории Дж.Фрэзера об универсальном обычае наследования через царубийство («Золотая ветвь»), мы признаем, что в некоторых архаических культурах конфликтность отношений отца и сына была такой же исторической реальностью, как авункулат. В культурах такого типа отец не только исключался из воспитания своего сына, но они даже принадлежали к разным тотемным группам. Фольклорно-мифологический мотив тайного воспитания — отражение обычая воспитания сына вне отцовского рода, отдаленного воспитания, из которого позже развилось аталычество.

Обычай отдаленного воспитания отражен в мифе об Ахилле, которого мать, желая уберечь от предреченной судьбы, укрывала на острове Скирос среди дочерей царя Ликомеда. Сам Ахилл носил девичью одежду, но Одиссей распознал юного героя благодаря уловке — оружию, положенному среди женских украшений. В этой истории особенно важен мотив опознания.

Сравним этот мотив со сказками о воспитании мальчика у колдуна (АТ 325, «Хитрая наука»): кульминацией сюжета служит опознание отцом своего выросшего сына. Дело в том, что выход из аталычества имел специальные обряды: отец прибывал в дом воспитателя и должен был узнать сына среди других юношей. Видимо, успех воспитания проверялся отцом в борьбе с сыном. Такому же экзамену подвергался выросший сын и в том случае, если самостоятельно возвращался домой: и здесь в обряд входили моменты узнавания и проверки. Гениальная фольклорная интуиция Гоголя подсказала ему зачин «Тараса Бульбы», где сына, вернувшегося после отдаленного воспитания, отец испытывает в кулачном бою.

Обряд выхода из аталычества в эпосе наложился на более древний конфликт отца и сына, обусловленный спорным характером наследования в становящейся патриархальной семье, когда наследие патриарха начало передаваться не сыну его сестры, а его собственному сыну, прежде бывшему членом чужой тотемной группы. В эпосе происходит стадийное стяжение архаического конфликта и более позднего «экзамена» на зрелость в один знаменитый мотив — «бой отца с сыном», необходимый элемент героической биографии. Этот мотив обычно дается как результат неузнавания, что является поэтической формулой, обоб-

щающей и древний спор о наследовании, и испытательное единоборство.

Драма неузнавания может иметь тройкий исход: убийство сына отцом, убийство отца сыном и поражение одного из них, не приводящее к смерти. Великий эпический герой — это победитель своего отца или равный ему богатырь. Систанской легенде для героизации Сухраба понадобилось удвоение мотива: в первом единоборстве Сухраб победил своего неузнанного отца, но во втором Рустам нанес сыну смертельный удар (довольно редкий пример сочетания диаметрально противоположных результатов неузнавания)<sup>5</sup>

С обычаем отдаленного воспитания связан великий эпический мотив найденного ребенка. Целый ряд мифологических героев и мифологизированных исторических деятелей, основателей городов и зиждителей культов — это найдёныши: Саргон, пророк Моисей, Эдип, Ромул и Рем, Кир Великий, И Инь и многие другие. Во многих сказаниях о них описывается вскармливание героя самкой дикого животного — козой, ланью, чаще всего волчицей, реже собакой.

Почему найденныш в мифах и легендах обязательно становится героем? Иными словами, почему архаическое сознание придает найденнышам особую ценность? Потому что в ранних обществах всякая находка была чудесным даром свыше и ценилась гораздо более, чем продукт трудовых усилий. Это пережиток всемирной экономической стадии собирательства. Потому и найденныш — дар богов, и оскорблять их отказом от подарка опасно. Ведь неизвестное происхождение ребенка включает возможность любого происхождения, в том числе и божественного. «Иногда «старшие» боги покидают дитя или спускают его в колыбели на землю со специальной демиургической миссией...; на земле божественное дитя становится прародителем людей и устройтеlem их жизни»<sup>6</sup> — вот зерно мифов о найденнышах.

Это мифологический смысл «переоценки» найденнышей, но каков этнографический субстрат этих мифов? Полагаем, что в позднеродовом обществе прием ребенка на воспитание оформлялся как случайное нахождение. Каков же генезис этого оформления?

## II

Все человечество прошло через стадию детоубийства: «... тяжелые условия жизни людей первобытного общества... как правило исключали одновременное воспитание одной семьей хотя бы двух маленьких

<sup>5</sup> См.: Сказки и легенды Систана. Составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблина-Каменского. М., 1981, с. 215–224 («Рустам и Сухраб»).

<sup>6</sup> Новик Е. С. Дитя. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 384

детей; отсюда широко фиксируемые этнографами обычаи временного отчуждения супругов, применения противозачаточных средств и аборт, различные виды детоубийства и т.д.»<sup>7</sup>. Иногда обреченных детей «просто оставляли без пищи»<sup>8</sup>, чаще выносили на звериные тропы, водопой и т.д.; позже развились обряды жертвоприношения детей богам. Это совершалось в интересах рода и потому было, по словам Г. В. Плеханова, «нравственной обязанностью перед обществом»<sup>9</sup>.

Развитие производительных сил создало возможность прокормления детей, прежде бывших лишними. Для родовой знати обычаи детоубийства стал бессмысленным, тогда как для бедняков оставался суровой необходимостью (в Китае вплоть до XX века семьи, жившие на речных сампанах, практиковали утопление новорожденных). Большинство, вынужденное по-прежнему убивать «лишних» детей, требовало от знати соблюдения старого обычая.

В условиях этого морального конфликта, которым оформлялась первая классовая дифференциация, возникла и развилась компромиссная форма символического убийства новорожденных наследников знати, позволявшая и почтить обычай и сохранить сыновей. Их выносили, как и было положено, на съедение зверям, но младенца тотчас подбирал и уносил заранее намеченный воспитатель (или воспитательница).

Об отданном на воспитание младенце дома говорили как об умершем, а при возвращении он рассматривался как чудесно спасенный: звери не съели его, а спасли и воспитали. Такое «тотемическое воспитание» — это метафора отдаленного воспитания детей родовой знати (науче известны случаи действительного вскармливания потерянных детей волчицами, но эти питомцы зверей вырастали зверями же).

Что касается детей бедняков, то их в античной Греции и Риме, как и на Востоке, продолжали выносить в пустынные места. Найденышей часто подбирали и воспитывали из сострадания или из корыстных целей. «Вскормленник» мог быть усыновлен подобранным, а мог быть выращен как раб на продажу; работоторговцы охотно подбирали брошенных детей. Только император Александр Север (III в.) приравнял выбрасывание детей к убийству. Спустя четыреста лет пророк Магомет формально повелел в Коране: «Не убивайте ваших детей из боязни обеднения».

«Вынесение» детей, печальная необходимость для бедняков, стало формой отдачи на воспитание детей знати. Этот переход содержания в форму продиктовал и форму приема детей воспитателями — «случай-

<sup>7</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981, с. 183.

<sup>8</sup> Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958, с. 169.

<sup>9</sup> Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1958, т. 5, с. 351.

ное» нахождение и временное усыновление.

Мифам о найденных детях большое внимание уделил В. Я. Пропп в работе «Эдип в свете фольклора»<sup>10</sup>. Научная репутация В. Я. Проппа чрезвычайно высока, и его заслуги неоспоримы. Однако в ряде пунктов у нас возникают с Проппом серьезные расхождения: его интерпретация чудесного спасения и тотемного воспитания героя как отражений посвященных обрядов представляется неточной. На деле символическое детоубийство было связано не с инициациями, а с жертвоприношениями детей.

В европейском сознании, воспитанном на Библии, слово «жертвоприношение» вызывает один ряд ассоциаций: окровавленный нож, алтарь и дым от горящего мяса. Но это не единственная форма жертвоприношения, было немало и других форм. Духам воды приносили жертвы, топя детей в воде, отдавая крокодилам, бросая девушек в страшный колодец Чичен-Иццы (у Майя) или сплавляя по воде в лодке, ковчеге, корзине и т.п.

Сплавление по воде аналогично водному погребению, известному у многих народов. «По представлениям древних, вода (реки, болота и т.д.) была... путем на «тот свет» для умерших»<sup>11</sup>. Покойника отправляли в плавание по реке.

Египет рано изжил водное погребение, но следы его сохранились. Считалось, что умершие фараоны становятся гребцами бога Ра; поэтому в пирамиды клали весла и порою целые лодки, которые у археологов прозваны «солнечными ладьями». В 1955 г. у подножия пирамиды Хеопса в каменном тайнике найдена прекрасно сохранившаяся лодка с циновками на сиденьях и веслами. Объяснение этого обычая загробной службой фараона на ладье Ра вытекает из солярного мифа, развившегося относительно поздно или, вернее, поздно повлиявшего на погребальные обычаи; изначально же лодка мыслилась нужной самому покойнику для спуска вниз по Нилу. После изменения похоронного обряда (возможно, под кушитским влиянием) лодка осталась его реликтовым дополнением.

Такие сочетания характерны для погребальных обычаев многих народов, например, скандинавов: «Задолго до эпохи викингов, знатных людей стали хоронить в ладьях, которые помещались в курганах»<sup>12</sup>. В начале X века знаменитый Ахмед ибн Фадлан видел похороны русского князя,

<sup>10</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. Далее ссылки на эту работу даются с сокращенным указанием в тексте.

<sup>11</sup> Филимонова Т. Д. Вода в календарных обрядах. — В кн. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983, с. 133.

<sup>12</sup> Гуревич А. Я. Походы викингов, с. 38.

который был положен в ладью и сожжен на костре<sup>13</sup>. В Средние века немцы, поляки, русские хоронили покойников в гробах, выдолбленных из цельного дерева, наподобие древних ладей; у русских раскольников долбленные гробы сохранялись вплоть до XIX века.

В Провансе до XII в. удерживался такой обычай: поскольку «Елисейские Поля» в Арле (древнеримское кладбище) считались святой землей, города Верхней Роны отсылали своих покойников в Арль. Засмолив тело в бочку и прикрепив к ней кожаный кошель с деньгами, покойника спускали в Рону. Арлезианцы вылавливали эту «почту» и погребали тела на своем кладбище. Это пережиток водного погребения: некогда покойники просто уплывали в море.

Сплавливая покойника по реке, родственники заботились об удобствах его плаванья, о пригодности лодки. Аналогичным образом поступали при сплавлении приносимых в жертву детей: заботливо укладывали, возможно — в колыбелях, как рассказано в гуцульской сказке, которую цитирует В. Я. Пропп. Ученый отмечает с недоумением: «Получается впечатление, что ребенка снаряжают вовсе не на смерть, а на далекое путешествие, причем делают все, чтобы он остался жив и благополучно воспитан» (Пропп, 273). Но для архаического сознания смерть и есть «далекое путешествие»: и при подлинном жертвоприношении, и при символическом детей снаряжали одинаково заботливо.

В греческом мифе жалостливый раб отдал младенца Эдипа пастуху коринфского царя Полиба. Согласно более древнему варианту мифа, Эдип был не отослан на съедение зверям, а положен в ковчежец и пущен в море; волна вынесла его на берег близ Сикиона, и там ребенка подобрала сикионская царица, стиравшая белье. Наличие этих двух вариантов свидетельствует о сюжетной синонимичности «вынесения» и сплавления по воде, но и здесь водный обряд — более древний.

Наносимые ребенку «знаки смерти» В. Я. Пропп связывает с инициациями. Но никакой безумец не подвергал инициациям новорожденных детей. Пропп и сам понимал условность мотива: «Мы имеем здесь отправление ребенка в далекий путь на воспитание со знаком смерти, имеем смерть, которая не есть смерть, имеем мнимую смерть» (Пропп, 237). Указание совершенно точное, но затем это отправление на воспитание Пропп «расшифровывает», а на деле — запутывает при помощи инициаций, проявляя крайнее недоверие к реалиям сказки.

В том-то и дело, что обрядовая имитация детоубийства совершалась с полной серьезностью: младенцу наносили порезы, чтобы пролилась

---

<sup>13</sup> Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. М., 1956, с. 143.

кровь и чтобы обряд сохранил видимость жертвоприношения. Еще П. Лафарг справедливо указал: «Обрезание и другие увечья были лишь смягченной формой первоначальных человеческих жертвоприношений. Первоначально приносили в жертву детей; затем, посвящая их божеству, стали довольствоваться тем, что отсекали суставы пальцев, совершали обрезание или, наконец, наносили раны и т.д. Дикие туземцы Нового Южного Уэльса отрезают младенцам женского пола два сустава мизинца левой руки. . . »<sup>14</sup>. Итак, «знаки смерти» были знаками жертвоприношения. В дальнейшем цель этих надрезов изменилась. Исходя из указанного выше обычая угадывания родителями выросшего сына, мы полагаем, что рубцы, фрагменты татуировки и другие меты на теле ребенка стали с течением времени не «знаками смерти», а опознавательными знаками, причем не «с точки зрения поэтики» (Пропп, 274), а в реальном быту.

### III

У греков опознавательные знаки навивались «гнорисмата»: таковы проколотые ноги Эдипа. В поздней античности гноризматами стали называть предметы, приложенные к подкидышам, надетые на них амулеты и т.п.

Мечение детей — это всемирный обычай. В наше время многие африканские народы приурочивают это мечение к инициациям, например, «рубцевание племенными знаками» у племен Лесной Гвинеи<sup>15</sup>. Но такое сочетание племенного мечения с инициациями отнюдь не является общим законом. В архаике именно грудным младенцам придавались неизгладимые отличия: деформация черепов, растянутая форма ушей и т.п. Л. Я. Штернберг отмечал: «У бушменов все, вплоть до грудных младенцев, лишены мизинца на обеих руках (знак племени)»<sup>16</sup>. Это значит, что мизинцы отрезались у новорожденных.

Древние иудеи татуировали на теле детей тотемные знаки: змея была знаком колена Данова, лев — колена Иудина, оливковое дерево — колена Ашеры и т.п. Зрелый иудаизм запретил это племенное мечение.

Б. Рифтин указывает, что в процессе развития древнекитайской мифологии преемниками первопредков, в основном зооморфных, стали культурные герои, в изображениях которых уже преобладают антропоморфные черты, но зато возрастает роль «сакральных знаков»: это знаки

<sup>14</sup> Лафарг П. Обрезание, его социальное и религиозное значение, — В кн.: Критика иудейской религии. 2-е изд., М., 1964, с. 308–309.

<sup>15</sup> Шаревская Б. И. Африканские ученые о религиозных верованиях в тропической Африке. — В кн.: Религии мира. Ежегодник. М., 1982, с. 235.

<sup>16</sup> Штернберг Л. Татуирование. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона, Т. XXXII «Тай-Термиты»). СПб, 1901, с. 679.

на ладонях и ступнях, наросты на голове и особенно часто упоминаемая «драконова мета» (значение символа пока не ясно)<sup>17</sup>.

По сей день многие народы мира сохраняют эту традицию. Польский врач Люциан Воляновский говорит о даяках: «...“опознавательными“ знаками являются сложная татуировка шеи (особенно адамова яблока) и вытянутые мочки ушей»<sup>18</sup>.

Гноризматы могли ставиться на плече и спине ребенка: согласно греческому мифу, все Пелопиды рождались с белым пятном на плече. Но, видимо, чаще всего у детей помечались уши и конечности. Яркая роспись ступней и ладоней — живая традиция у женщин Индии.

Мотивировка мечения, рубцевания, татуирования тела изменялась. Так, у племени кольта (Северо-Западная Индия), по мнению индийских ученых, татуировка прошла три стадии осмысления: до нынешней декоративной функции она имела магический смысл, а еще раньше выполняла функцию, которую мы назовем гноризматической: «Первоначально она наносилась для опознания своих людей, захваченный в плен или в рабство налетчиками-соседями»<sup>19</sup>.

Как известно, многие архаические обычаи и обряды в течение долгого времени пережиточно сохранялись как привилегии высшей знати и царских династий. С другой стороны, аналогичные пережитки удерживались и в преступном мире. В античности пользовались общей ненавистью «андраподисты» — похитители свободно рожденных детей для продажи в рабство. Они старались изменить внешность детей и вытравляли родовые знаки, чтобы похищенных детей нельзя было опознать. От андраподистов произошли «компрачикосы», описанные в романе В. Гюго «Человек, который смеется»: они уродовали похищенных детей для продажи их в качестве шутов».

В Европе долго сохранялось мечение самых драгоценных детей: новорожденным принцам наносились на тело индивидуальные меты во избежание потери или подмены ребенка. В Испании такой знак назывался *impresa* (печать); в XIII веке кастильский король Альфонс X имел на теле такую печать, изображавшую пеликана<sup>20</sup>. У французских историков такие династические эмблемы называются «королевскими татуировками», но это не точно: эмблемы наносились посредством тонкого клейма.

Однако вернемся в эпоху становления классового общества.

Как уже указывалось, первоначально надрезы на теле ребенка имити-

<sup>17</sup> Рифтин Б. <Так у Назирова — Б. О.>

<sup>18</sup> Воляновский Л. Жара и лихорадка. М., «Наука», 1977, с. 182.

<sup>19</sup> Ковалев Н. Племя из Джаунсара. «Вокруг света», 1981, № 8, с.21.

<sup>20</sup> Морозов А. А. Из истории осмысления некоторых эмблем в эпоху Ренессанса и барокко (Пеликан). — В кн. :Миф-фольклор-литература. Л., 1975, с. 50.

ровали жертвоприношение. Символическую жертву подбирал родственник — брат матери ребенка или его жена. В исследованиях по аванклату А. М. Хокарт указал на религиозный характер отношений между племянником и дядей со стороны матери и описал обряд «похищения жертвоприношения родственниками со стороны матери»; авункул и его род представляли по отношению к племяннику божественное начало<sup>21</sup>.

Но если так, то и на принесенного в жертву ребенка авункул имел прямые права, т.е. в более раннюю эпоху «похищал» эту жертву — отправленного в роковое плавание племянника; позднее это стало временным усыновлением, а на заре феодализма — аталычеством. Полагаем, что предистория аталычества прошла ряд стадий. На одной из них родители стали наносить на тело ребенка личные гноризматы в целях последующего опознания.

Обряд выхода из аталычества включал узнавание родителями своего выросшего сына (иначе воспитатель мог его удержать); поэтому ребенка, отдаваемого на воспитание, необходимо было индивидуально пометить. Само же узнавание, вследствие огромной бытовой важности возвращения сына, стало великим эпическим мотивом (анагнорисис), включающим и риск трагического неузнавания.

В. Я. Пропп многое понимал совершенно правильно. О сплавлении по воде он говорит: «Сравнительное изучение этого мотива по мировому фольклору показывает очень ясную закономерность: на воду спускаются будущие вожди своих народов» (Пропп, 274). Но Пропп не признает за этим мотивом статуса этнографической реальности.

«Прохождение сквозь воду есть не только начало царского пути, оно есть условие воцарения. . . Царствовать мог только тот, кто прошел сквозь этот обряд и мог показать знаки смерти, татуировку, печать, которые позже превратились в опознавательные знаки» (Пропп, 275). Но исследователь истолковывает всю сказочную гноризматику как шрамы инициаций, хотя инициирование новорожденных — это явный нонсенс. Он не понял, что мифы о великих найденыхшах отражают обычай отдаленного воспитания, которое оформлялось как символическое детоубийство и требовало индивидуального мечения детей.

Сплавление по воде и в реальном быту было «условием воцарения», поскольку ребенок, спущенный на воду и затем чудесно вернувшийся, рассматривался как существо, посетившее смерть и получившее от духов предков ту мистическую силу, которую этнографы называют полинезийским словом «мана», близким по смыслу к греческому понятию «харисмы» (благодати). Корзина или ковчежец, плывущий по воде, есть пер-

---

<sup>21</sup> См.: Л еви-С тросс К. Структурная антропология. М., 1983, с.34.

вый этап превращения в харизматического вождя. Точному осмыслению этих фактов у В. Я. Проппа помешала инерция его доктрины и типичное для этого ученого стремление к «резкой определенности»<sup>22</sup>, в силу которого он подавал свои гипотезы как бесспорные истины.

Попытаемся применить вышеизложенные соображения к анализу весьма известных ближневосточных мифов.

#### IV

Легенда о Саргоне, основателе Аккадского царства, повествует, что мать родила его тайно (очевидно, она была жрицей и не имела права рожать детей), положила в просмоленную тростниковую корзину и пустила плыть по Евфрату. Водонос Акки выловил корзину и воспитал ребенка. Этот миф послужил источником для ветхозаветной истории пророка Моисея. А. Б. Ранович полагал, что история Моисея «представляет собой, по всей вероятности, простое перенесение на личность ветхозаветного героя циркулировавшего на Востоке мифа о рождении вавилонского царя Саргона I...»<sup>23</sup>.

Мнение о «простом перенесении» явно ошибочно. Рассмотрим библейскую легенду подробнее. Она повествует о рабстве евреев в Египте; жестокий фараон приказал бросать в Нил всех рождающихся еврейских мальчиков (Исх.1,22). Жена одного левита, родив сына, прятала его в течение трех месяцев, а затем взяла корзину, обмазала ее смолой, положила дитя в корзину и отнесла в тростники на берегу Нила.

Она отнюдь не пустила по воде корзину с младенцем, а поместила в безопасном месте: это большая разница, игнорировать это различие нельзя. Во всех сходных мифах «герой-младенец — пущен по воле вод и чудесно спасен, здесь же спасение целенаправленно организуется. Сестра младенца стояла на некотором расстоянии от корзины, чтобы узнать, что с ним произойдет (Исх., II, 4). Эта деталь приподнимает завесу над древним обычаем: возможно, условное сплавление по воде производилось под контролем близких.

Ребенка нашла дочь фараона. Сестра мальчика, как бы случайно оказавшаяся рядом, предложила царевне, распознавшей в найденныше одного из обреченных еврейских детей, найти еврейку-кормилицу: она «выкормит мальчика для тебя» (Исх., II, 7). Царевна согласилась, и мать Моисея нанялась кормилицей собственного сына. Затем она вернула его

<sup>22</sup> Бремон, Клод. Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа. — В.кн.: Семиотика. М., 1983, с. 429.

<sup>23</sup> Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937, с.76.

египетской царевне, «и он стал ей как сын» (Исх., II, 10). Царевна и нарекла его Моисеем, что Библия переводит как «спасенный из воды». Это ложная этимология, но ясно, что такой «перевод» имени носит сакрально прославляющий характер, ибо всякое дитя, спасенное из воды, в мифологическом сознании должно стать харизматически вождем.

Зигмунд Фрейд в своей последней работе «Моисей и монотеистическая религия» (Нью-Йорк, 1939) построил гипотезу о том, что Моисей был египтянином, сподвижником известного религиозного реформатора Аменхотепа IV (Эхнатона)<sup>24</sup>. Гипотеза эта произвольна, но египетское влияние в легенде о Моисее несомненно. Так, разделение вод Красного моря повторяет магический мотив египетской сказки «Волшебство Джаджаманха»<sup>25</sup>.

А. Б. Ранович считал, что мотивы истории Моисея «заимствованы в значительной степени из египетских сказок»<sup>26</sup>. Но ни миф о Саргоне, ни египетские сказки не были основными источниками истории Моисея.

Мать Моисея, ставя корзину в тростниках, рассчитывала на то, что дитя будет найдено: она обошла приказ фараона — имитация детоубийства оказалась формой отдачи на воспитание. Как в большинстве сходных сюжетов, нахождение младенца «автоматически» влечет за собой его усыновление. Кто участвует во всем этом эпизоде? Мать и сестра Моисея, дочь фараона и, очевидно, ее служанки — но ни одного мужчины. Отправление Моисея на «мнимую смерть» и его усыновление осуществляется только женщинами. Воспитание Моисея дочерью фараона, воспитание Ахилла среди дочерей Ликомеда или Андрея Критского в женском монастыре — явления одного порядка. В. Я. Пропп отметил эту цепь совпадений, но через несколько мучительных натяжек опять свел все к инициациям: «Обряд посвящения стоит под знаком женского начала»; «Сам юноша иногда превращается в женщину. Отсюда — женские атрибуты шамана, божества-гермафродиты и т.д.» (Пропп, 281) Выведение шаманского травестизма из мнимого «женского начала» инициаций несостоятельно, но этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения.

При этом В. Я. Пропп игнорирует обширную область «невыгодных» этнографических данных. Еще П. Лафарг упомянул в связи с инициациями у африканских негров: «До своего вступления в ряды взрослых мальчики и девочки живут вместе под присмотром женщин»<sup>27</sup>. У пле-

<sup>24</sup> Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke, Bd. XVI, 1950

<sup>25</sup> См.: Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. М., 1958

<sup>26</sup> Очерк истории древнееврейской религии, с.76.

<sup>27</sup> Критика иудейской религии, М., 1964, с.304

мен Папуа даже в XX веке мальчики жили в домах матерей вплоть до инициаций, после чего навсегда уходили в хижины воинов<sup>28</sup>. У древних римлян мальчики до порога юношества носили длинные волосы, как девочки. У славян в день пострижин княжича отец впервые сажал его на коня, и мальчик из рук мамок переходил под опеку дядьки<sup>29</sup>. Воспитание мальчиков в женской среде всегда предшествовало инициациям. Мальчик, не выдержавший инициаций, возвращался к женщинам и должен был исполнять женскую работу: «превращался в женщину» (Пропш, см. выше), ибо его не считали существом мужского пола ни девушки (он не имел права вступать в брак), ни молодые охотники, которые могли такого мальчика трактовать как сексуальный объект<sup>30</sup>.

Между ранним воспитанием мальчиков в женской среде и мужской тренировкой посвящаемых пролегал резкая грань, и напрасно В. Я. Пропш пытается слить то и другое в никогда не существовавшее единство.

В сюжетах об отдаленном воспитании последним пунктом героического детства и признаком наступающей зрелости служит конфликт юноши со сверстниками: они издеваются над тем, что он не знает своего отца; в гневе юноша убивает или калечит обидчиков, заставляет мать открыть тайну его происхождения и отправляется на розыски отца, обычно приводящие к бою отца с сыном.

Рудименты такого эпизода по сей день не отмечены в ветхозаветном предании о Моисее. Попытаемся их выделить.

Во второй главе Исхода рассказано, как Моисей увидел египетского надсмотрщика, который избивал евреев; Моисей убил египтянина и спрятал труп. На другой день, вернувшись к месту работ, он увидел драку двух евреев и стал порицать неправого, тот же ответил: «Кто сделал тебя князем и судьей над нами? Или ты хочешь убить меня, как ты убил египтянина?» (Исх., II, 14). Весть об этом убийстве дошла до фараона, и он повелел казнить виновника, но Моисей успел бежать в пустыни Востока, где и совершилось его призвание богом Яхве.

По нашему мнению, этот эпизод-деформация и инверсия деталей в типовом финале героического детства. «Кто сделал тебя князем и судьей над нами?» — это фактически вопрос о происхождении (= «Кто твой отец?»). В эпосе за подобным вопросом часто следует убийство обидчика. Для Моисея этот вопрос оскорбителен, поскольку он найденыш и не знает отца. Но Моисей совершил убийство раньше, причем убил

<sup>28</sup> См.: Маори Кики, Альберт. Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981, с. 29.

<sup>29</sup> В. Н. Татищев утверждал, что острижение знатных детей совершалось еще на его памяти и что мальчики при этом переходили из женских рук в мужские: История Российская с самых древнейших времен. Кн.3, М., 1774, с.502.

<sup>30</sup> См. меланезийскую сказку «Геб» в кн.: Сказки и мифы Океании. М. 1970, с.53.

не своего, а чужого обидчика. Это поздне/спрямление эпизода, который, однако, в целом выполняет такую же сюжетную функцию, как в эпосе: вынуждает героя покинуть место воспитания и отправиться на встречу с отцом.

Ибо в ранней иудейской мифологии, которая унаследовала от Ханаана целый ряд божеств, ханаанский Йево, бог-покровитель города Берита, превратился в Яхве; супругой последнего считалась воинственная Анат, культ которой долго сохранялся в Иудее. «В Библии Моисей не бог, а пророк, но в финикийской мифологии упоминается Моисей, рожденный богом Алийяном от богини Анат, которая была и древнеизраильской богиней»<sup>31</sup>. Это сближение, сделанное М. И. Шахновичем, не получило развития в нашей науке, хотя, как известно, пережиточное представление о сыновьях Яхве сохранилось даже в канонической Библии (Бытие, VI, 2).

Яхве говорит: «...Ибо младенец Израиль, и я возлюбил его и из Египта вызвал сына моего» (Осия, XI, 1). Эти слова из книги пророка Осии относятся ко всему избранному народу: Израиль — это *filius Dei collectivus*, бог называет «сыном» весь народ. Но в более архаические эпохи кровное родство племени и его бога устанавливалось через брачные связи и через ниспослание людям царя-основателя, часто сына бога. Полагаем, что цитированное мнение М. И. Шахновича заслуживает признания и что Моисей сначала считался сыном Яхве и Анат.

В дальнейшем он стал мыслиться как сын Яхве и израильтянки из жреческого рода, наподобие матери Саргона; таким образом, Моисей — «полубог», типичный зиждитель царства. Понимание его как сына Яхве позволяет истолковать один из самых темных парадоксов Ветхого Завета: уже на обратном пути в Египет, куда Яхве послал Моисея для выведения евреев из плена, пророк подвергается смертельной опасности со стороны того же Яхве, который встретил Моисея и «хотел умертвить его» (Исх., IV, 24).

Этот эпизод алогичен: Яхве послал Моисея с героической миссией и сам же пытается убить его. Явно чужеродный каноническому тексту, этот эпизод, однако, был необходим составителям Торы, так как с ним связано учреждение обряда обрезания (Исх., XV, 25). Перед нами окаменевший рудимент первоначального рассказа о бое отца с сыном. Нескладница возникла из наложения сюжетов: позднегосударственный миф о героической миссии Моисея наложен на мифологическую сказку о божественном ребенке, который был воспитан вдали от отца (от Яхве), отправился на поиски его и вступил с ним в борьбу (ср. борьбу Иакова

---

<sup>31</sup> Шахнович М. И. Реакционная сущность иудаизма. М.-Л., АН СССР, 1960, с. 65

с богом: Бытие, XXXII, 24–26).

Но можно отметить еще более древние мифологические параллели к сказанию о Моисее. Могучий и грозный, человек бурных порывов, Моисей косноязычен; поэтому, по приказу Яхве, он делает глашатаем божьей воли своего покладистого брата Аарона. Их полярно противоположные характеры дополняются и противоположностью тотемов: быка Аарона («золотой телец») и медного змия Моисея (Нехуштан, позже одно из украшений Храма). Возможно, это противопоставление тотемов отражает древнюю конкуренцию фратрий, лежащую в основе всех близнецных мифов<sup>32</sup>.

Ветхий Завет сообщает о нескольких конфликтах Моисея с Аароном; последний часто оказывается в роли неумелого помощника, отступает от приказов Моисея и «портит» сделанное братом, что характерно для фигуры близнеца-неудачника. С. С. Аверинцев отмечает: «можно найти в библейских преданиях и модификации близнецных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве)»<sup>33</sup>.

Такою же модификацией, возможно, было и раннее предание о Моисее и Аароне. Известны изображения богини Анат, кормящей двух отроков<sup>34</sup>. Полагаем, в исчезнувшей «переходной» мифологии раннего иудаизма Анат была матерью близнецов — Моисея и Аарона.

В библейское предание о Моисее вошли «эдиповские» мотивы (провиденциальный ребенок, отдаленное воспитание, бой отца с сыном), рудименты близнецного мифа, плохо связанные с легендой о детстве Моисея, и другие мотивы, восходящие к Аккаду, Ханаану и Египту. Позднее с моисеевским прамифом были искусственно контаминированы эфраимитские мифы об Иисусе Навине<sup>35</sup>.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что обряд сплавления младенца по реке описан Библией дистанцированно, как уловка матери во спасение сына. Мы предлагаем следующий эвристический принцип: дистанцированное и демаскирующее описание некоего обряда («взгляд со стороны») обозначает чужеродное для данного текста происхождение этого обряда. Сплавление по реке типично для речных цивилизаций Египта и Месопотамии, но для евреев, недавних кочевников, вода традиционно мыслилась как колодец, «око пустыни», а не как мать-река. Следова-

<sup>32</sup> См.: Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948; Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

<sup>33</sup> Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология. - В кн.: Мифы народов мира. Т. 1, с. 585.

<sup>34</sup> Шифман И. Ш. Анат. — В кн.: Мифы народов мира, Т. 1, с. 76.

<sup>35</sup> См.: Франк-Каменецкий И. Г. Пророки-чудотворцы (о местном происхождении мифов о Христе). Л., «Сеятель», 1925.

тельно, сплавление по реке вошло в Библию из чужих мифов о великих найденных.

Подбрасывание Моисея в корзине, якобы приплывшей по Нилу, обнажает секрет обряда — замену реального жертвоприношения символическим, как ханаанское сожжение первенцев евреи заменили чисто условным «проведением через огонь».

## V

Перейдем к Новому Завету.

Еще Д. Штраус в «Жизни Иисуса» обосновал мысль о том, что миф об искушении Христа в пустыне эквивалентен «исторической судьбе Израильского народа», т.е. преданию о блужданиях евреев в пустыне после Исхода. Расширив эту мысль, Н. Фрай заявил: «события жизни Христа повторяют события истории Израиля»<sup>36</sup>. Думается, в данном случае ближе к истине З. Фрейд, который в названной выше работе «Моисей и монотеистическая религия» провел параллель между биографиями Моисея и Христа, усматривая смысловое тождество главных пунктов той и другой.

Этому не противоречит допущение исторического существования Иисуса, имеющее давнюю научную традицию, у истоков которой стоит Герман-Самуэль Реймарус, основатель научной критики Нового Завета; эту точку зрения разделяли тюбингенская школа, Э. Мейер, основатель советской библеистики Н. М. Никольский и мн. др. Об Иисусе Христе упоминают Тацит, Светоний, Иосиф Флавий. Особенно важно свидетельство последнего; знаменитый абзац из XVIII книги «Иудейских древностей» долго считался позднейшей христианской интерполяцией, но современная наука опровергла гиперкритическую оценку этого краткого рассказа об Иисусе<sup>37</sup>.

Мы допускаем, что Иисус действительно жил и проповедовал в первой трети I века (эпоха Августа и Тиберия). Он возглавлял одно из народных иудейских движений, враждебных Римской империи, но непосредственно направленных против коллаборационизма Иерусалимского храма; историчность другого подобного вождя, Иоанна Крестителя, никогда не подвергалась сомнению. Движение Иисуса было тесно связано с известной сектой эссеев, однако отвергло их самоизоляцию<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Frye, Northrope. *Anatomy of Criticism*. N.-Y., 1969, p. 205.

<sup>37</sup> Ясное и убедительное освещение вопроса см в кн.: Кубланов М. М. Возникновение христианства. М., 1974, с. 66–69.

<sup>38</sup> Эта связь блестяще доказана советским кумранистом И. Д. Асмусиным: Кумранская община. М., 1983.

Видимо, в основе синоптических евангелий лежит устное предание об Иисусе. Скупые факты его реальной биографии в фольклоре быстро обросли чудесными подробностями. Так случилось и позже: во время восстания Бар-Кохбы (132–135 гг.) рассказывали, что изо рта этого вождя вылетает пламя, а коленом он отражает ядра римских катапульти. В фольклоре об Иисусе историческая фактичность стирается, предание впитывает в себя элементы запретных «сельских мифов», неканоническую традицию об Иисусе Навине, сыне рыбы (Йешуа бен Нун), который в народном сознании галилейских северных окраин оставался тайным советником Моисея<sup>39</sup> и в какой-то мере кумранский миф<sup>40</sup>.

Кроме эфраимитских (северноеврейских) влияний, в предевангельском фольклоре возможно сильное влияние эллинистического фольклора, поскольку в Галилее, откуда вышел Иисус, евреи составляли меньшинство населения, уступая по численности грекам и - эллинизированным арабам (отсюда и презрительное отношение к Галилее в Иерусалиме, где ее называли «Галиль гоим» — «Галилея языческая»).

До канонизации Нового Завета (364 г.) существовало не менее тридцати евангелий, включая и арабские.

На устное предание и опирались евангелисты-синоптики, используя его как материал для воссоздания биографии Иисуса. Они стремились облагородить наивные сельские рассказы великой книжной традицией, очистить этот материал от эфраимитских суеверий и упорядочить принципиальную «необрамленность» фольклорного цикла, ориентируясь на биографию Моисея как на образец священной композиции, чтобы уже самую формой подчеркнуть и преемственность традиции, и разрыв внутри ее.

Для новозаветной мифологии характерно то, что она конституирует себя в формах истории. Обработывая устное предание об Иисусе, синоптики заново придавали ему историческую форму. Эту вторичную историзацию хорошо определил Альберт Швейцер: «Рамки истории Иисуса в синоптических евангелиях обнаруживаются как вторичные. Помимо того, падают почти все жизненные детали, которые необходимы для биографии»<sup>41</sup>.

В евангелии от Матфея С. С. Аверинцев акцентирует «преемственность между Ветхим Заветом и новой верой» и в соответствии с этим

<sup>39</sup> См.: Франк-Каменецкий И. Г. Пророки-чудотворцы.

<sup>40</sup> В отличие от Иисуса Навина (древнего эфраимитского божества) кумранский Учитель Праведности, по всей видимости, реально существовал: см. об этом: Амузин И. Д. Кумранская община, с.177.

<sup>41</sup> Швейцер, Альберт. От Реймаруса до Вреде (история изучения жизни Иисуса). 1906. Цит. по ст. И. Кривелева: Библия в свете научного анализа. «Наука и религия», 1982, № 1, с.30

стремление евангелиста «примкнуть к библейскому типу «священной истории»<sup>42</sup>. И действительно, вифлеемское избиеие младенцев, описанное только у Матфея (II, 16) — это не отражение иродианского террора (который был направлен против иудейской аристократической оппозиции Ироду), а гиперболизированная версия ветхозаветного предания о фараоне-детоубийце; Ирод намеренно сближается с фараоном; бегство в Египет понадобилось для того, чтобы Иисус повторил Моисея, выйдя из Египта, и чтобы сбылось реченное у Осии: «... из Египта вызвал я сына моего» (см. выше).

Итак, евангельский миф, особенно у Матфея, сознательно параллелен мифу о Моисее. Мать последнего совершила символическое детоубийство в форме «сплавания по воде». Аналогичная имитация детоубийства скрыта в евангелии от Луки: отпрыск династии Давида, легитимный наследник иудейского престола, захваченного узурпатором Иродом, после своего рождения положен в ясли для кормления скота. Этот эпизод явно перенесен из фольклора; но столь же явно, что Лука, единственный грек из числа канонизированных евангелистов<sup>43</sup>, совершенно не понял ритуального смысла этого эпизода.

Чтобы младенец Иисус «логично» оказался в яслях, Лука объясняет это родами Марии в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лука, II, 7). Объяснение это нелепо: женщины Вифлеема не могли оставить правоверную иудеянку, законную супругу почтенного человека (а ремесло плотника было уважаемым), рожать в хлеву. Религиозный долг предписывал помочь ей. Ссылку Луки на нехватку мест в гостинице можно понять только из опыта диаспоры с вынужденной изоляцией евреев. Лука добавил эту мотивировку к фольклорному эпизоду, смысла которого не понимал<sup>44</sup>.

Между тем, положение новорожденного в ясли для скота — это распространенный восточный обычай, остаточная инсценировка вынесения младенца зверям. Яркую параллель мы находим в обычаях тюркских народов: если в семье часто умирали дети, то очередного младенца после рождения клали в корыто для кормления собаки; естественно, она не трогала его, а посему ребенку давалось имя Эталмас — «Собака не возъ-

<sup>42</sup> Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы. — 3 кн.: История всемирной литературы. Т.1, М., 1983, с.509.

<sup>43</sup> Там же, с.509- 510

<sup>44</sup> Мотивировка Луки представлялась нелепой именно восточным христианам, которые до IV века вообще не признавали эпизода о родах Марии в хлеву и считали, что Иисус родился в пещере; в Вифлееме была подыскана пещера, которую сирийская церковь превратила в центр паломничества (возможно арабское влияние).

мет»<sup>45</sup>. Это уничижительное наречие имело целью обмануть злых духов, губителей новорожденных, но форма обряда, объясняющая такое наречие, есть реликт символического детоубийства. Положение младенца Иисуса в ясли — это отражение обряда «вынесения» младенца, равнозначного подбрасыванию Моисея дочери фараона.

Поклонение пастухов (Лука, II 8–20) — это реликт *нахожден*ия пастухами божественного подкидыша. В мифах о сплавлении по воде дитя в корзине традиционно подбиралось царицей или царевной; при «несении» ребенка его обычно подбирал пастух (ср. позднюю версию мифа об Эдипе). Поклонение пастухов вытекает из мифологического формализма застывшего обряда; характерно, что ангел Рождества возвещает пастухам лишь о том, что они найдут ребенка в яслях (Лука, II, 12), и ни слова не упоминают о его родителях.

В последних эпизодах жизни Иисуса, уже после воскресения, содержится мотив узнавания. Лука и Иоанн говорят, что внешность

Воскресшего так изменилась, что его не узнавали даже апостолы. Убеждая их в тождестве личности, Иисус прежде всего говорит: «Взгляните на мои руки и ноги» (Лука XXIV, 39). В самом позднем евангелии Иисус показывает апостолам пять ран своей казни, а знаменитый скептик Фома даже влагает персты в раны Иисуса (Иоанн, XX, 20 и 25–28). По мысли Луки и Иоанна, следы крестной казни доказывают тождество личности Иисуса.

Но римляне довольно регулярно распинали иудейских мятежников, а двух разбойников распяли вместе с Иисусом. Следы казни могли доказать, что незнакомец, встреченный апостолами, действительно перенес казнь, пусть даже воскрес, но отнюдь не удостоверяли его личности, коль скоро Иисуса не узнали даже ближайшие люди. В этом месте Луке и Иоанну не хватило логики.

Полагаем, однако, что в устном предании об Иисусе было убедительное доказательство тождества и что там воскресший Иисус тоже показывал ученикам свои руки и ноги, но он показывал ученикам вовсе не следы от гвоздей, а свои гноризматы, «царские знаки» — неопровержимые, с народной точки зрения, доказательства своего происхождения от царя Давида и своей героической миссии.

#### **Отзыв на статью Р. Г. Назирова «Дитя в корзине и приметы избранников»**

---

<sup>45</sup> Кусимова Т. Х. Некоторые обычаи наречения имен башкир. В кн. : Ономастика Поволжья II. Горький, 1971, с.53;Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир.- В кн.: Ономастика Поволжья III. Уфа, 1973, с.91–92

Статья насыщена разнообразным фольклорным материалом; делается интересная попытка интерпретировать мифы, библейские рассказы, евангелия. Автор стремится доказать, что мифологический мотив найденного ребенка восходит к реальным обычаям глубокой древности — к обычаю тайного воспитания детей вне отцовского рода, обычаю жертвоприношений детей богам, обычаю сплавления детей в лодке, обычаю мечения детей и т.д. Эта направленность статьи подчеркивается подзаголовком: «Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов». Но именно реконструкция — самое уязвимое место статьи. Этнографическая аргументация ее мало убедительна. Факты, упоминаемые в статье, не всегда относятся к обращению с детьми, некоторые (например мечение) связаны с инициациями, другие (погребение в лодке) относятся и к взрослым, деформация черепов и татуировка племенными знаками преследуют иные цели, нежели приписываемые им автором. Интерпретация фольклорных мотивов, мифов, библейских рассказов нередко сама по себе очень остроумна, но ей не хватает доказательности. Есть и натяжки — например, в истории Моисея. Бык Аарона и медный змей Моисея наивно трактуются как тотемы (с.20). Автор пишет: «В ранних обществах всякая находка была чудесным даром свыше и ценилась белее, чем продукт трудовых усилий. Это пережиток всемирной экономической стадии собирательства» (с.4). Можно подумать, что собирательство не было таким же трудом, как и всякий иной.

Автор пишет о Проппе, что «его интерпретация чудесного спасения и тотемного (?) воспитания героя как отражение посвятительных обрядов представляется неточной» (с.6). Но Пропп посвятил аргументации своей гипотезы целую книгу («Исторические корни волшебной сказки»); что же противопоставляет этому автор?

«Пропп многое понимал совершенно правильно», — снисходительно похлопывает он по плечу маститого ученого (с.13). Автору можно адресовать тот же упрек, который он адресует Проппу: «Он подавал свои гипотезы как бесспорные истины» (с.14).

К сожалению, в этом можно упрекнуть не только автора настоящей статьи.

### **Краткий отзыв о статье Р. Г. Назирова «Дитя в корзине и приметы избранничества. Опыт реконструкции этнографического субстрата»**

Статья посвящена выявлению этнографических истоков ветхозаветных легенд о Моисее и отражений тех же или сходных мотивов в Новом

завете. Этому предшествует рассмотрение основных тем легенды в широкой компаративистической перспективе. Статья интересна и с фольклористической точки зрения в общем выглядит убедительной.

Неудачна композиция, при которой вторая половина статьи (с.1–14) воспринимается как иллюстрация к первой, тогда как дело обстоит противоположным образом: первая часть — лишь этнографический комментарий к упомянутой легенде, но его функциональная направленность становится ясной лишь к концу статьи. Мне кажется, материал надо подать иначе, полностью подверстав фольклорно-этнографический анализ к соответствующим томам легенды. — Неудачно название — и стилистически, и по существу, лучше бы, напр., «Этнографический субстрат ветхозаветных легенд о Моисее».

Не всегда ясно, на каком уровне происходит стяжение гетерогенных элементов в нарративные комплексы: в самих архаических обычаях, в сопровождающих их обрядах, в отражающих их мотивах или уже в тематических конфигурациях мотивов. Ср. о бое отца с сыном. — Есть и другие неясности, они отмечены на полях. Удивляет частое отсутствие ссылок на спец. литературу, что допустимо лишь в тех случаях, когда факт общеизвестен; см. с.7, 8, особенно — вторая часть статьи. Вообще работу следовало бы дать на просмотр специалисту по Библии, это слишком обширная и специфическая область филологии, и касающиеся ее суждения нуждаются в проверке. — Наконец, удивляет упоминание работы Фрезера «Фольклор в Ветхом завете», с которой, особенно с главой о Моисее, данная статья связана и по теме и по материалу.