

УДК 398.22 (=571.6)

## Традиционный повествовательный фольклор тунгусо-маньчжуров



**Лидия Евгеньевна Фетисова,**  
кандидат филологических наук,  
ведущий научный сотрудник  
ИИАЭ ДВО РАН, Владивосток.  
E-mail: lefet@yandex.ru

Автор рассматривает жанровый состав повествовательного фольклора тунгусо-маньчжуров, показывает его генетическую общность, а также специфику традиционного наследия разных этносов и этнографических групп, обусловленную взаимодействием с культурой соседних народов.

**Ключевые слова:** тунгусо-маньчжурские народы, повествовательный фольклор, жанровый состав, культурная специфика, традиции, ареал распространения, межкультурное взаимодействие.

### **The Tungus-Manchurian traditional narrative folklore.**

**Lidiya Fetisova,** Cand. Sc. (History), senior researcher of the IIAE FEB RAS, Vladivostok.

The author examines the genre structure of the Tungus-Manchurian peoples' narrative folklore, reveals its genetic similarity, as well as the peculiarity of traditional heritage of different ethnoses and ethnic groups due to interaction with the culture of neighboring nations.

**Key words:** the Tungus-Manchurian peoples, narrative folklore, genre structure, cultural feature, traditions, distribution area, cross-cultural interaction.

**Т**радиционный фольклор тунгусо-маньчжуров (нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, негидальцев, эвенков и др.) имеет много общих черт. Устойчивое единство прослеживается в системе жанров, поэтике, способах функционирования. Для фольклорного наследия всех коренных этносов южной части российского Дальнего Востока характерны размытость жанровых границ, тесное взаимодействие близких форм, синкретизм бытования. Культурно-историческая общность тунгусоязычных народов подтверждается и факторами нефольклорного порядка. Среди них стадильная архаичность общественных отношений, которая определила специфику мировоззрения и в целом духовной культуры тунгусо-маньчжуров. Эта общность отчётливо просматривается в материалах повествовательного фольклора, который исследователями подразделяется на два крупных пласта — сказочный эпос и несказочную прозу, противо-

поставленных по принципу «достоверности» — «недостоверности», т.е. соответствия (или несоответствия) реальной действительности с точки зрения носителей культуры. Надо сказать, что значительная часть учёных считает такое членение универсальным, обнаруживая его в традиционном фольклоре многих народов мира.

Доказательством обоснованности этого подхода может служить терминология, сложившаяся у тунгусоязычных этносов. Большинство из них всё многообразие устной прозы определяют однокоренными словами. Группа повествовательных жанров, содержание которых признаётся достоверным, обозначается народными терминами *тэлунгу* (нан.); *тэлэнгэл* (эвен.); *тэлуну* (удэг.); *тэлуму*, *тэлуну* (ороч.); *тэлун* / *улгу* / *улгуй* (негид.). Сюда входят космогонические, родовые, промысловые и др. мифы; шаманские легенды; исторические и топонимические предания; охотничьи рассказы. Исключение составляют эвенки, которые всю фольклорную прозу, кроме бытовых рассказов, называют *нимнгакан*. Другие тунгусо-маньчжуры термином, образованным от того же корня, именуют группу повествовательных жанров, которую условно можно соотнести со сказками европейских народов: *нингман* (нан.); *имган* (уссур. нан.); *нинма* (ульч.); *ниманку* (удэг.); *нима*, *нимапу* (ороч.); *нимнгакан* (эвенк.) [6, с. 110—116]. Как внутрижанровые подразделения в этом фольклорном пласте наиболее определённо вычленяются сказки о животных и волшеббно-героические.

Несказочная проза состоит из текстов небольшого объёма; рассказчики используют обычный разговорный язык, не прибегая к специальным средствам художественной выразительности. Так, по наблюдениям Е. П. Лебедевой, характер исполнения нанайских *тэлунгу* чисто повествовательный, стиль лишён (или почти лишён) украшательства в виде гипербол, особых эпитетов, метафор, параллелизмов, «...отчего даже фантастические события должны казаться реальными и достоверными» [1, с. 12]. Для придания повествованию убедительности в арсенале исполнителей имеется несколько типичных приёмов: даже явно вымышленные события подаются на реальном историческом фоне (приводится топонимика конкретной местности, называются имена реальных людей); часты ссылки на источник информации — очевидца или прямого участника событий; нередко нарратив оформляется как изложение вещего сна. Встречаются случаи, когда повествователь называет себя главным действующим лицом. Такие тексты вполне сопоставимы с русскими «быличками» — рассказами о встречах со сверхъестественными существами, обитателями «иных миров» и пр.

Рудиментами древнего мифотворчества являются сюжеты, связанные с тематикой космогенеза, антропогенеза, культурогенеза. На их мифологическую природу указывает прежде всего время действия, предшествующее появлению человека. Даже антропоморфные герои по существу являются не людьми, а обитателями околоземного пространства, демиургами

или мифологическими первопредками. Космическая модель мира у тунгусо-маньчжуров имеет вертикальную ориентацию. Средний (срединный) мир заселён людьми. Рядом с ними обитает множество существ, обладающих сверхъестественными свойствами и способных принимать любой облик, в том числе антропоморфный, что облегчает общение с человеком. Это «хозяева» водоёмов, гор, лесных угодий и пр. Духи, обитающие рядом с людьми, большей частью не делятся на добрых и злых, они амбивалентны: могут выступать в роли покровителей, но могут и жестоко наказать за нарушение установленных правил и запретов. Наряду с этим существуют и однозначно вредоносные духи, в их числе те, которые вызывают различные заболевания.

Верхний и Нижний миры имеют по несколько ярусов (чаще всего по три). Могущественные обитатели Верхнего мира сопоставимы с божествами европейского языческого пантеона. Сверхъестественные свойства этих существ возрастают по мере удаления от Земли. Они могут выступать в роли творцов-демиургов. Например, эвенкийский *Сэвэки*, наделённый человеческими чертами, не только создал землю, людей и зверей, но дал названия всем мирам и оставил свод законов, которому должен следовать «двуногий да поперечноглазый черноволосый человек-эвенк» [3, с. 134]. Дух высшего порядка, олицетворяющий природу как разумное одушевлённое начало, у многих тунгусо-маньчжуров известен как *Буга / Бога*. Этим словом называют также местность, природу, небосвод. Появление в пантеоне тунгусоязычных этносов верховного божества, именуемого *Эндури / Эндули*, расценивается учёными как результат маньчжурского влияния. Информация о Нижнем мире противоречива. Чаще всего он воспринимается как место обитания злых духов и усопших [18, с. 151].

Функция демиурга в какой-то степени приписывается герою повсеместно распространённого мифа о множественности Солнц. Он делает Землю пригодной для жизни, уничтожив лишние светила, которые выжигали всё живое. Рассказчики-нанайцы давали избавителю имя мифического основателя своего рода, например *Заксор*. «Ложные солнца», которые время от времени видны рядом с основным светилом, ряд информантов (нанайцы, орочи, негидальцы) считают «теньями» уничтоженных героем Солнц [18, с. 152].

В этом ряду особого внимания заслуживает образ *Хадо / Хадау*, зафиксированный в фольклоре тунгусо-маньчжуров собирателями конца XIX — начала XX в. Е. В. Шаньшина (Рудникова), сопоставив различные тунгусо-маньчжурские тексты, пришла к заключению об отсутствии данного сюжета у удэгейцев. Вслед за Л. Я. Штернбергом наиболее информативными она считает нанайские версии, в которых *Хадо* выступает родоначальником Заксоров [19, с. 53—57]. В целом же проблема праварианта остаётся дискуссионной, и, хотя сам сюжет является международным, образ *Хадау* указывает на Юго-Восточную Азию; Е. П. Лебедева выявила его корейские параллели [11, с. 12].

В мифологии тунгусо-маньчжуров большинство демиургов наделено зооморфными, преимущественно орнитоморфными, чертами. Значительная часть сюжетов первотворения у нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, эвенков связана с водоплавающими птицами (чирок, кряква, гагара), которые формируют сушу из шепотки земли, добытой со дна мирового океана. Эти представления прослеживаются в диагональном направлении с юго-востока на северо-запад — до территории, заселённой угро-финскими народами. В культурно-мифологическом плане водоплавающим птицам противопоставлены демиург-Ворон северных палеоазиатов и синица амурских нивхов [7; 19].

Среди мифологических образов, наделённых орнитоморфными чертами, встречаются и существа, опасные для человека. Так, всем тунгусоязычным народам известна птица *Кори*. Её собирательный образ включает информацию, полученную от разных локальных групп. Чаще всего она представлялась как огромная птица с железным оперением; от её крика люди теряли рассудок и бежали следом, пока не падали замертво. Иногда *Кори* описывалась как похитительница женщин. В негидальском *улгу* рассказывается, что от одного взгляда на гигантскую птицу-*амбана* умерли все жители селения. В живых осталась только девушка на выданье, которую содержали в специальном амбаре [18, с. 73—75]. Согласно версиям, зафиксированным у орочей в устье р. Тумнин, *Кори* просто огромная птица, величиной с амбар и весом с лося. Более того, человек вполне способен её одолеть. Орочи устья р. Тумнин рассказывали В.А. Аврорину и Е.П. Лебедевой, что в последний раз *Кори* прилетала в 1938 г.: «Кочевавшие там эвенки гнались за ней на оленях, но она от них убежала» [11, с. 12]. Образ гигантской птицы, враждебной человеку, органично вписывается в мировую мифологию.

Столь же распространён у тунгусо-маньчжуров мифологический персонаж, именуемый *Калгاما* (нан., ульч.), *Калгам* (негид.), *Калгаму* (ороч.), *Калу* (эвенк.), *Кадзяму* (ороч., удэг.), которого представляли в виде огромного антропоморфного существа, обитавшего на поросших лесом скалах и питавшегося смолой хвойных деревьев. Нанайцы описывали его как двупалого великана с остроконечной головой. Главное же — все тунгусо-маньчжуры относили его к числу «хозяев» лесной фауны. На это указывает следующая характеристика этого существа: в его набедренной повязке (или специальной сумочке) находились шерсть и когти различных животных. Данное толкование надо считать вторичным; согласно исконной версии, вместилищем звериной шерсти и когтей являлись гениталии *Калгاما*. В такой трактовке миф был записан у негидальцев М.М. Хасановой и А.М. Певновым [18, с. 189]. Н.Б. Киле, знатоку нанайской культуры, эта версия также была известна, но при подготовке фольклорного тома он отдал предпочтение более «приличному» тексту [8, с. 422—423]. Охотники вступали с *Калгاما* в единоборство, чтобы захватить предмет (или орган), обеспечивающий магическую власть над животными и, следовательно, приносящий промысловую удачу.

Промысловый миф о небесном охотнике *Хусэгдене*, по воле которого животные спустились на Землю, чтобы размножиться и стать добычей человека, имел хождение преимущественно у верховских нанайцев, у некоторых групп негидальцев и удэгейцев, что указывает на «тунгусский след». Именно эвенки называли Млечный Путь лыжнёй *Хусэгдена*. Действительно, в ясную погоду в россыпи звёзд отчётливо просматриваются следы охотничьих лыж. В одном из негидальских мифов охотник, преследующий небесного лося, носит имя *Манги*. «Ямочки» на задних ногах сохатого считаются следом пальцев *Манги*, схватившего лосёнка. Негидальский *улгу* содержит объяснение не только возникновения Млечного пути и появления лосей на земле, но и появления китов в море. Дополнительный мотив о китах зафиксирован у «низовских» негидальцев. Вероятно, это влияние мифологии соседних этносов — орочей и нивхов, занимавшихся морским зверобойным промыслом [18, с. 153—154].

При всей общности мифологических воззрений тунгусо-маньчжуров, в системе их верований наблюдаются и заметные различия. Например, в мифологии удэгейцев есть персонажи, малоизвестные или совсем неизвестные соседним народам. Таковы, в частности, *багдзе*, согласно некоторым локальным версиям наделённые чертами культурного героя. Это маленькие пещерные существа, имеющие антропоморфный облик. По версии, записанной В.В. Подмаскиным, *багдзе* научили людей использовать в пищу животный жир, который они похитили у Грома-*Агды* [12, с. 122—124]. Не только имя этого персонажа, но и сюжеты, с ним связанные, известны во множестве существенно различающихся вариантов, что свидетельствует о длительности бытования таких рассказов. Например, карлик *богосо* одной группы бикинских удэгейцев живёт на болоте, любит есть рыбу и её кожу. Представители другой группы называют маленького (10—20 см) человечка *багджя*, считают, что живёт он в пещерах, умеет летать (несмотря на отсутствие крыльев), добывает себе пищу охотой, но больше всего любит сало сохатого, которое крадёт у Грома-*Агды*. С.В. Березницкий, систематизировавший имеющуюся информацию о горбатых, одноногих, покрытых шерстью карликах (*багде/багзе/багдыхе и др.*), отметил наличие подобных персонажей также у части нанайцев и орочей [2, с. 267—268].

Нарративы о брачных союзах человека и животного в прошлом принято было квалифицировать как тотемные мифы, но современные этнологи не рассматривают тотемизм в качестве универсальной категории. Отголоском этих представлений считаются лишь определённые сюжеты: о животных-родоначальниках, о животных-покровителях. Тотемистические мотивы отчётливо видны в мифе о сестре-медведице, принявшей человеческий облик, чтобы вырастить брата. Выполнив свою миссию, она вернулась в лес [3, с. 101—102]. В ряде нанайских этногонических мифов в роли первопредка выступает дракон *Мудур / Мудули* [8, с. 406—407]. Возможно, это своеобразное преломление исторической памяти о мань-

чжурском происхождении рода. Главным брачным партнёром человека в фольклоре тунгусо-маньчжуров является медведь, реже — тигр.

Брак мужчины и животного приносит человеку охотничью удачу, но остаётся бесплодным; от союза женщины и медведя появляются близнецы, как правило, мальчики. От связи с тигром также рождаются близнецы. Информанты говорят об этом как об общеизвестном факте, но тексты с развёрнутым изложением сюжета фиксировались крайне редко. Эпизод о звере, преследующем девушку по имени *Линголи*, которую он хочет взять в жёны, содержит сказка, опубликованная В.В. Подмаскиным [13, с. 95]. Тигр как отец детей и покровитель женщины описан в нанайском *тэлунгу*, поясняющем причину изображения этого животного на коврике-обереге *очалан* [8, с. 431]. Представление о том, что рождение двойни является результатом брачного союза женщины с представителем «иноного мира», имеется в архаических верованиях многих народов мира.

Близнечные культы получили отражение не только в фольклоре, но и в ритуальной скульптуре тунгусо-маньчжуров, где встречаются два типа парных изображений. Первый представлен раздельными фигурами, чаще всего зооморфными: медведи, пресмыкающиеся и пр. Данная группа нанайских *сэвэнов* — духов-помощников, носящих название *адо / адау* (букв.: близнецы, двойня), описана Н.Б. Киле. В соответствии с одним из мифов, *адо* произошли от насильственного брака женщины и медведя. В шаманском пантеоне нанайцев *адо* выполняют функцию духов-целителей и охранителей от болезней [8, с. 457].

Ко второму типу парных изображений относятся фигурки, указывающие на нерасторжимость близнечного единства: это многие *сэвэны* группы *аями*, которые считаются сильными духами-покровителями, духами-помощниками шамана. О происхождении этих *сэвэнов* (как правило, антропоморфных) повествует сюжет об инцесте между братом и сестрой, записанный у нанайцев Нижнего Амура. Согласно тексту, *аями* являются «грешными душами» брата и сестры, вступивших в кровосмесительный брак [14, с. 61—69]. Их близнечное происхождение подтверждается устойчивой практикой изготовления амулетов-*аями* в виде слившихся фигур. Среди народов Нижнего Амура наиболее развитые представления о близнечном культе сохранили ульчи [5; 4, с. 181—182].

Информационное начало, основанное на древних верованиях, в полной мере воплощено в промысловых и шаманских рассказах. Ряд охотничьих сюжетов увязывался с императивными формулами-наказами (запретами), которые воспринимались в качестве наставлений высших сил своим потомкам. Чаще всего наказанию подлежали те, кто нарушил закон тайги, например, добыл зверя больше, чем сумел обработать, или при разделке туши повредил основной костяк животного. Считалось, что это послужит препятствием для его возрождения и тем самым разрушит равновесие, сложившееся между космическим и земным мирами, а значит, нанесёт вред будущему охотничьему промыслу.

Серьёзным нарушением таёжной этики являлось неумеренное хвастовство. Эвенк И.А. Лазарев вспоминал, как его отца «медведь крепко помял». По мнению информанта, несчастье произошло из-за того, что отец ушёл на промысел, «похваляясь перед медведем». Сыновья, ехавшие следом, обнаружили тяжело раненного охотника: «Не видит ничего, скальп с него „дедушка“ снял» [3, с. 118]. Осуждалось многословие во время промысла: считалось, что хозяин угодий слышит болтуна и может лишить его охотничьей удачи. Особенно сурово каралась алчность: запрещалось добывать зверя или рыбы более, чем необходимо для пропитания. Неоправданная жестокость по отношению к животным могла стать причиной исчезновения рода. Орочи полагали, что по этой причине заяц уничтожил род *Каундя* [11, с. 221]. Сюжеты о гибели людей, издевавшихся над зайцем, бытовали также у негидальцев и ульчей.

Часть охотничьих рассказов повествует о благодарных животных, которые помогали охотнику добывать пищу. Чаще всего это тигрята, выращенные человеком, или взрослое животное, избавленное охотником от болезни, раны и пр. Один охотник вынул занозу из лапы тигра, другой помог тигру расправиться с могучим кабаном. Каждый из них впоследствии находил добычу на своей охотничьей тропе. Показательно, что в сновидениях звери имели антропоморфный облик. Увидев во сне женщину, которая просила воспитать её осиротевших детей, охотник-нанаец отправился в тайгу и нашёл мёртвую тигрицу с двумя тигрятами. Он выкормил осиротевших животных, а они, в свою очередь, не оставили его в старости [8, с. 29].

Особый раздел тунгусо-маньчжурского фольклора составляют рассказы о шаманах. Они посвящены обретению избранниками духов особого дара, описанию сверхъестественных способностей и «чудес», ими совершаемых. С позиций европейской систематики шаманские рассказы нередко называют легендами, т.е. рассказами, отражающими религиозные воззрения народа. Однако они могут трактоваться и как миф, и как предание, и как быличка. Это зависит от времени действия (эпоха первотворения; квазиисторическое прошлое; недавно прошедшее время); места (космическое пространство; родовая территория; конкретное стойбище); масштабности главного героя (первопредок; великий шаман прошлого; современник рассказчика) [10, с. 232—233; 269].

Заметное место занимают нарративы о шаманских инициациях. Эвенки полагали, что о высшем предназначении человека сообщает его соплеменникам *Аин Маин* — обительница самого верхнего небесного яруса [3, с. 97]. Существовали рассказы о том, как молодые шаманы, чтобы стать сильнее, соревновались с духами-помощниками из зверей, приняв их облик. Человек выходил победителем далеко не всегда. Так, *Улоскэ* из рода *Дэнмэ*, по его словам, состязался в беге с волком и проиграл зверю всех своих оленей: «Не держать мне оленей — волку проиграл», — говорил он сам. «Только лосем жил» [3, с. 124]. Это не помешало ему стать ус-

пешным шаманом, о котором и много лет спустя рассказывали эвенки. В частности, считалось, что он мог предвидеть будущее, находить спрятанные вещи и отбившихся от стада животных, с помощью камлания перемещать предметы на большое расстояние.

До сих пор бытует много рассказов об исцелении больных и раненых, но со временем уменьшилось количество популярных в прошлом сюжетов о поединках между шаманами [6, с. 113]. Могущество шамана зависело от количества его духов-помощников. В одном из нанайских тэлунгу говорится о шамане, который не смог покинуть земной мир в назначенный срок, т.к. ему не удалось к этому времени собрать всех своих *сэвэнов*. Согласно древним верованиям, потеряв хозяина, духи могли причинить зло его соплеменникам, поэтому шаман не имел права оставлять их в среднем мире [8, с. 29]. Известны рассказы о попытках нанести вред сопернику с помощью магического предмета. К числу таких предметов относится «громовой камень». Эвенки считали, что именно с его помощью молния расщепляет деревья. Найденный у корня «громовой камень» становился оружием шамана, которым он поражал противника, используя магическую силу [3, с. 116].

Жанры несказочной прозы передавали мировоззренческий опыт и практические навыки от старшего поколения к младшему, нередко рассказывались «к слову», в связи с событием, для понимания которого требовалась апелляция к авторитету предков. Действенным воспитательным приёмом являлось не прямое назидание, а доказательство «от противного»: рассказчик вспоминал истории о наказании нарушителей норм традиционной морали. Е.С. Новик, указывая на совпадение в сюжетном плане ряда сакральных и профанных текстов, справедливо интерпретирует эту особенность как установление связи между мифологическим прошлым — эпохой первопредков — и временем рассказчика, которое является также временем слушателя [10, с. 271—272].

В сказочном эпосе тунгусо-маньчжуров, отличающемся большим разнообразием, древние мифологические воззрения представлены скорее как художественная составляющая, нежели как реальные верования. Высокими художественными достоинствами отличаются волшебные-героические сказки. В их основу положены мотивы кровной мести, борьбы со злыми силами, героического сватовства. Мужские персонажи таких произведений именовались у нанайцев и ульчей *мэргэнами*, у орочей — *мэггэ*, у негидальцев — *мэйгэн*. Слово заимствовано из тюрко-монгольских языков, где оно имело значение «меткий стрелок». В обыденной речи народов Приамурья это слово имеет положительную окраску и употребляется как высшая похвала.

В эпосе тунгусо-маньчжуров мотив героического сватовства тесно увязан с мотивом кровной мести. Нанайский *мэргэн* покидает родное селение и отправляется в дальние края, которые на самом деле оказываются «иным миром», где он находит врага своего рода, уничтожившего или



взявшего в плен его отца и соплеменников. Расправа с этим врагом и являлась конечной целью эпического героя. Получение жены и богатой добычи надо рассматривать как достойное вознаграждение. В ряде сюжетов *мэргэн* возвращает в родное селение всех пленников. В архаических формах эпического творчества герой выступает (что естественно) представителем семьи и рода, а не государства.

Ещё большей архаикой характеризуются сюжеты о сёстрах-«богатырках», которые выбирают достойного супруга. Как правило, они живут одни; так же сильны, как мужчины, владеют оружием, ходят на охоту; к тому же наделены необычными способностями: могут предвидеть будущее, превращаться в зверей и птиц. Девушка обычно вызывает суженого на соревнование в силе, быстроте бега на лыжах, охотничьей сноровке. Состязание завершается браком, в котором героине предстоит занять подчинённое положение. Подобный финал обусловлен длительным господством патриархального уклада в семейных отношениях тунгусо-маньчжуров. Вместе с тем в ряде героических сказок *мэргэну* удаётся одержать победу над могущественным противником лишь с помощью сестры или суженой, которые приносят ему душу врага. Это отголоски более ранних представлений о роли женщины в обществе.

На архаичность некоторых сюжетов о сватовстве указывают образы женихов, предстающих перед девушкой в необычном облике: в виде животного, пресмыкающегося, насекомого, даже неодушевлённого предмета, например, корыта (восточные эвенки). В одной из нанайских сказок таким героем являлась шкура кабана. Совершив свои подвиги, герой завоевал девушку и превратился в прекрасного *мэргэна* [8, с. 169—175].

В животном облике могут выступать и женские персонажи. Например, у нанайцев, орочей, удэгейцев, негидальцев неоднократно записывалась сказка о семи девушках-лебедях, одна из которых стала женой человека. Большинство текстов имеет этиологическую концовку, связывающую эпических героинь с созвездием Плеяды (Стожары), что указывает на мифологические истоки данного сюжета. Примечательно, что удэгейцы использовали этот сюжет не только в мифологической сказке [13, с. 15], но и в загадке: Семь девиц живёт на небе (Плеяды) [13, с. 9].

По наблюдениям Е.П. Лебедевой и М.М. Хасановой, в удэгейском фольклоре этиологические сюжеты «почти всегда связаны с трудовой деятельностью мифических *бэле* и *егдыги*» [15, с. 29]. Наличие в сказочном эпосе удэгейцев этих своеобразных культурных героев женского и мужского пола выделяет данный этнос из тунгусо-маньчжурской общности, возможно, указывает на участие в его формировании неясного субстратного пласта.

В одном из эвенкийских текстов встречается жена-лягушка. В отличие от других мифологических персонажей, она по всем позициям уступает земной женщине (не умеет ни шить, ни готовить). В конце концов эта незадачливая героиня погибает от холода, и её супруг берёт в жёны

девицу *Ахакан*, которая ранее и выполняла всю домашнюю работу вместо лягушки [16, с. 95—97]. Однако чаще в облике зверя-супруга выступает существо мужского пола, наделённое сверхъестественными свойствами и опасное для людей, в частности — медведь.

Следы реальных верований, в том числе близнецных культов, обнаруживаются в сказках, где действующими лицами являются брат и сестра. Их близечность порой приходится реконструировать. Таков, на наш взгляд, распространённый у тунгусо-маньчжуров сюжет о сестре, пытающейся соблазнить брата. Подразумевается, что других людей на территории обитания героев нет, т.е. по существу перед нами первая пара, которая должна положить начало человеческому роду. Имеющиеся версии более известны не как самостоятельные произведения, а как мотив в составе того или иного фольклорного текста.

Представление о неотвратимости брака между разнополыми близнецами считается универсальным для земледельческих культур: Озирис — Изида, Аполлон — Артемида, Яма — Ями и др. Однако и в фольклоре тунгусо-маньчжуров можно обнаружить отголоски подобных воззрений. Так, в нанайских фольклорных материалах имеется *нингман*, герои которого *Дерги-мэргэн* и *Дерги-пудин* предназначены друг для друга. Они были рождены старой женщиной, не имевшей мужа (что типично для мифологических персонажей). Одержав победу над вредоносными духами, они должны были вступить в брак, который принесёт благо людям. Любопытно, что в финале содержится небольшое, но весьма существенное пояснение: этот брак не будет инцестуальным, поскольку *Дерги-мэргэн* и *Дерги-пудин* хотя и рождены одной матерью, но от разных отцов. Она — дочь Выдры, хозяйина водной стихии, он — сын небесного божества *Амбару-сэвэрэна*.

Сюжеты о бедных, обижаемых родственниками сиротах появились в результате разложения родового строя. У тунгусо-маньчжуров эти новообразования сохранили тесную связь с мифологическими воззрениями. Весьма популярен сюжет о бедной сиротке, которую забрал Месяц. Пятна, видимые на полной Луне в ясную погоду, трактуются как силуэт девочки с вёдрами на коромысле. В сказках нанайцев, эвенков, негидальцев обиженные персонажи нередко превращаются в птиц — уток, лебедей — и улетают с ними. Не исключено, что данный мотив представляет собой отголосок древних тотемистических верований: рассказы о летающих людях встречаются в несказочной прозе ульчей, нанайцев, удэгейцев [18, с. 172—173]. Бедный сирота может обрести счастье на земле благодаря поддержке духов-покровителей, явившихся ему в облике животного, например собаки *Лэхо* [13, с. 142—147].

В повествовательном фольклоре тунгусо-маньчжуров заметное место принадлежит животному эпосу. Наиболее известные персонажи — лиса, заяц, лось, крыса, лягушка, медведь, калуга, щука. Особой популярностью пользовались сказки о лисе, которой приписывались человеческие

свойства в большей степени, нежели другим животным. Иногда лиса помогала человеку, но чаще она изображалась как коварное и опасное существо. Сюжетов, посвящённых хитрой лисе, в фольклоре тунгусо-маньчжуров, как, впрочем, и в фольклоре североазиатских и европейских народов, достаточно много. Они могут образовывать сквозной цикл, но отдельные сюжеты бытуют и как самостоятельные произведения. Многосоставные сказки о лисе обычно начинаются описанием её встречи с охотником. Попросившись проехать часть пути на нарте, лиса съедает все припасы человека [8, с. 76—79]. В сказке «Лиса и Летяга» белка спасает птенцов, которых Лиса собиралась съесть, обманув и напугав их мать. Известны нанайские, ороческие, эвенкийские, удэгейские, негидальские версии названных сюжетов.

Учёные достаточно единодушно относят животный эпос к наиболее архаическим пластам фольклорного наследия, поскольку он складывается в первобытных сообществах присваивающего типа. В ряде сказок о животных, где действуют парные герои, можно усмотреть параллели к мифологической паре «культурный герой — трикстер», которую считают результатом расщепления и поляризации признаков, некогда присущих единому существу. Новые персонажи рассматриваются как близнецы-антагонисты [7]. У тунгусоязычных народов (нанайцы, орочи, удэгейцы, эвенки) широко распространён сюжет о Выдре и Вороне. Первая обладает сверхъестественными свойствами, вторая выступает как неумелый имитатор. После купания Выдры в котле с кипящей водой котёл наполнился рыбой. Ворона же, пытаясь повторить эти действия, попросту сварилась. В нанайском фольклоре имеется версия этого сюжета, героями которой являются Зайчиха и Лиса. Причём сверхъестественными свойствами наделена отнюдь не Лиса, а Зайчиха, которая была искренне опечалена утратой *сестры* (курсив наш. — Л. Ф.) [8, с. 319—321].

Некоторые рассказчики «модернизируют» тексты, вводя в них современные реалии. Так, популярный эвенкийский сюжет о том, как на собрании птиц и зверей было решено, что часть птиц должна улетать на зимовку в тёплые края, в исполнении М.К. Васильевой из рода *Лалигир* (пос. Тугур Хабаровского края) содержит эпизод о разрешении человеку охотиться с помощью ружья [16, с. 99].

Формальным показателем мифологической сказки как синкретического единства жанров, связанных генетически, принято считать наличие этиологической концовки, однако, думается, она не обязательно превращает нарратив в миф. Не исключено, что в ряде случаев структура мифа используется лишь как художественная канва для создания нового произведения. В современном бытовании такие произведения утратили сакральный характер. Они предназначаются, главным образом, детям, их рассказывают женщины перед сном. Из сказок можно узнать, отчего лиса рыжая, откуда у бурундука пять полос на спине, за что калуга подарила сохотому хрящик со своего носа и т.д. Этиологический финал теперь иг-

рает познавательную роль, помогая детям запомнить внешний вид и повадки зверей, которые обитают рядом с ними.

Что касается новеллистической, или бытовой сказки, то как самостоятельная внутрижанровая разновидность в фольклоре тунгусо-маньчжуров она не сложилась, но в отдельных текстах можно видеть такие её признаки, как назидательный характер и сатирическая оценка описываемой ситуации. В некоторых сюжетах обнаруживается глубинная связь с мифом, о чём в своё время писал Е.М. Мелетинский: «...мифы о культурных героях сыграли существенную роль в формировании животной и бытовой сказки» [7, с. 10—11]. Этот тезис находит поддержку в единстве структуры обеих внутрижанровых разновидностей. В частности, прослеживается композиционное сходство нанайских сказок — о животных «Лягушка и Крыса» и бытовой «Скупой старик». Герои (Крыса и Старик) ведут себя одинаково, не желая делиться пищей, и наказаны за свою жадность. По справедливому замечанию М.М. Хасановой, «проблема распределения еды, угощения членов коллектива была и остаётся весьма важным мотивом в культуре тунгусо-маньчжурских (и вероятно, других) народов» [18, с. 174].

Условно к категории бытовых можно причислить сказки, отразившие имущественное расслоение народов Приамурья. Типичными для них являются названия «Бедняк и богач». Главный смысл ороческой сказки под таким названием комментаторы справедливо видят в противопоставлении достоинств бедной четы стариков порокам богатой четы. Благодаря уму и ловкости беднякам удалось заготовить впрок много пушнины и мяса, а богачи, пытаясь повторить их действия, всё потеряли из-за «присущей им глупости и жадности» [11, с. 213]. В негидальской сказке о богатом и бедном братьях младшему (бедному) брату помогает лесной дух *сагды адихани*, подарив ему «полное дупло шкурок соболя, росомахи и других зверей». Показательно, что герой вознаграждается не столько за свой труд, сколько за точное выполнение требований лесного духа: заготовить дрова из пихты, но не из ели и лиственницы. Старший брат не стал искать пихту, заготовил еловые и лиственничные дрова, которые при горении сильно искрят. В результате он не получил ничего [2, с. 181].

Примером бытовой сказки может также служить эвенкийский текст об удачном замужестве младшей из трёх сестёр. Герою по имени *Умусликэн*, ослабевшего от долгих скитаний в поисках жены, подобрала добрая старуха. Но ухаживать за ним у неё не было сил, и старуха обратилась за помощью к своим дочерям, каждой из которых говорила: «Возьми этого человека себе в мужья. Одень, накорми — хорошим мужчиной станет». Из жалости к матери согласие дала лишь младшая дочь и не пожалела об этом. Увидев, каким богатырём стал *Умусликэн*, сёстры расстроились от зависти, но уже ничего нельзя было изменить [16, с. 100—102]. В таких произведениях акцент из области чудесного переносится в морально-нравственную сферу, усиливая дидактическую направленность повествования.

Как видим, при всей архаичности повествовательный фольклор тунгусо-маньчжуров не утратил продуктивности, которая реализовалась в усилении нравственной назидательности и придании текстам дополнительных эмоциональных характеристик.

Нанайская сказка «Холхачиха» несёт явные черты стадиально более позднего фольклора. Её главный герой — мошенник, плут и ловкий вор. Известно, что воровство не было свойственно традиционному нанайскому быту. Кража ритуального ножа старика Ка, с точки зрения морали родового строя, должна расцениваться как серьёзное преступление, однако в данной сказке это всего лишь комический эпизод в похождениях удачливого пройдохи [8, с. 346—352]. В тексте явно ощущается иноэтническое влияние, своеобразное использование атрибутов чужой культуры.

Существует мнение, что при этнических контактах культура «высшего порядка» оказывается доминирующей, вытесняя традиционную, но применительно к духовной сфере это совсем не обязательно. Более того, первобытное сознание порой оказывается достаточно закрытым для внешнего воздействия. В традиционных обществах фольклорные заимствования долго воспринимаются как чужеродный элемент. Весьма показательны в этом отношении сказки, пришедшие в художественный обиход тунгусоязычных народов от китайцев и маньчжуров. Эти произведения обозначались отдельным термином: *сиохор* (нан., ульч.), *сохори* (ороч.), *сохор* (удэг.). Исконные представления тунгусо-маньчжуров о благополучии были связаны, главным образом, с промысловой удачей. С расширением экономических и культурных контактов в устных рассказах появились новые мотивы — о ценности серебра и золота, о стремлении к богатству. Хитрость, обман, к которым прибегают иноземцы (спаивание спиртным, попытка убить спящих, предложение вступить в бой со многими воинами), — мотивы, не характерные для тунгусо-маньчжурского фольклора.

Слушатели высоко ценили занимательность таких произведений, но не их морально-нравственные установки. Торговые и брачные связи нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев с населением Северо-Восточного Китая обогащали повествование личными наблюдениями, увеличивали словарь тунгусоязычных народов за счёт заимствованной лексики, обозначавшей реалии городской жизни: чиновников, солдат, слуг, нищих, дворцы, корабли и пр. Е.С. Новик верно подметила, что большинство сибирских народов относит заимствованные рассказы к категории вымышленных повествований. Автор полагает, что нарратив, не вписанный в «конкретно-этнографический текст», превращается в сказку с «характерной для неё установкой на вымысел» [9, с. 47].

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева отмечали, что молодым орочам *сохори* нравились больше своих традиционных сказок: их привлекали «фантастичность сюжетов, повествование о сражениях богатырей, о состязаниях в силе, ловкости, о больших городах, дворцах, кораблях и т.д.» [11, с. 32]. В этом жанре особняком стоят негидальские тексты. По мнению

М.М. Хасановой, здесь привнесение китайско-маньчжурских заимствований носило не прямой, а опосредованный характер — через нанайцев и ульчей [17, с. 112]. Устное творчество негидальцев, наряду с фактами лингвистики, подтверждает теорию о сравнительно недавнем появлении этого народа в бассейне Амура.

Таким образом, при несомненном генетическом и типологическом единстве тунгусоязычного повествовательного фольклора у каждого народа заметны этноспецифические черты. Анализ основных сюжетов и образов в фольклорной прозе тунгусо-маньчжуров свидетельствует не только об общности их происхождения, но также о разнонаправленных культурных связях этих народов и о гетерогенности каждого из них.

### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. 215 с.
2. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
3. Варламова Г.И. Мироззрение эвенков: отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
4. Гонтмахер П.Я. Ульчи: Человек. Время. Культура. Хабаровск, 2003. 304 с.
5. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. 205 с.
6. Киле Н.Б. Фольклорное наследие нанайцев // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983.
7. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М.: Наука, Изд-во вост. лит-ры, 1979. 229 с.
8. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1996. 478 с.
9. Новик Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
10. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманстве: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 301 с.
11. Орочские сказки и мифы. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1966. 233 с.
12. Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX — XX вв. Владивосток, 1991. 160 с.
13. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток, 2010. 215 с.
14. Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания музея). Комсомольск-на-Амуре, 1992. 178 с.
15. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1998. 555 с.
16. Хасанова М.М. Повелительное наклонение в эвенкийском языке. Л.: Наука, 1986. 102 с.
17. Хасанова М.М. Этнические контакты негидальцев (по материалам фольклора) // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока. Владивосток, 1989.
18. Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003. 297 с.
19. Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.