

Повествовательный фольклор ульчей: типология и своеобразие

Лидия Евгеньевна Фетисова,

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток.
E-mail: lefet@yandex.ru

В статье рассматривается специфика повествовательного фольклора ульчей — одного из тунгусо-маньчжурских народов.

Исследования этнографов свидетельствуют о том, что в формировании этноса на разных исторических этапах принимали участие не только тунгусо-маньчжуры (нанайцы, орочи, эвенки, негидальцы, удэгейцы, ороки), но и палеоазиаты — нивхи, а также айны. В языковом отношении ульчи ближе всего стоят к нанайцам.

Исключительная гетерогенность ульчей оказала существенное влияние на их культуру. Ульчское фольклорное наследие обладает характерными для всех тунгусо-маньчжуров особенностями. Подобно большинству тунгусоязычных этносов, ульчи всё многообразие повествовательных жанров, соотносимых со сказками европейских народов, называют термином *нингма(н)*. Как внутрижанровые подразделения в этом фольклорном пласте наиболее отчётливо вычлняются сказки о животных и волшеббно-героические. Тексты насыщены реалистическими деталями, отражающими общественный и бытовой уклад не только охотников и рыболовов Нижнего Амура, но и их соседей, живущих в Северо-Восточном Китае. Примечательно, что и враги ульчей в сказочном эпосе нередко не мифологические персонажи, а представители конкретного этноса, в частности — маньчжуры.

Группа повествовательных жанров, содержание которых признаётся достоверным, обозначается народным термином *тэлэнгу*. Сюда входят космогонические, родовые, промысловые и др. мифы; шаманские легенды; исторические и топонимические предания; охотничьи рассказы. Многие ульчские тэлэнгу имеют достаточно сложную структуру, иногда многосюжетны, что роднит их с нивхскими текстами того же ряда.

Помимо этого в ульчском фольклоре существует специфический жанр несказочной прозы *покто* и *судали*, содержащий правила отправления обрядов — ритуализованный путь, которому необходимо следовать, чтобы жизни сообщества сопутствовала удача.

Проведённое исследование доказывает, что ульчский повествовательный фольклор отличается несомненным своеобразием не только в тематическом, но и в жанровом отношении.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжуры, ульчи, гетерогенность, повествовательный фольклор, сказки, несказочная проза, типология, своеобразие.

Ulch people's narrative folklore: typology and distinctness.

Lidiya Fetisova, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia. E-mail: lefet@yandex.ru

The paper deals with characteristic features of narrative folklore in Ulchs, one of Tungusic ethnicities.

Ethnographers' research proved that not only Tungus (Nanais, Orochs, Evenks, Negidals, Udegés, Oroks) but also ancient Asian ethnicities, Nivkhs and Ainu, contributed to forming the ethnicity at different historic stages. In language aspect, Ulch people is closest to the Nanais.

Exceptional heterogeneity of Ulchs took significant effect on their culture. Ulch folklore heritage had the features characteristic for all Tungus. Like the majority of Tungus ethnicities, Ulch people calls the entire diversity of narrative genres associated with fairytales of European nations with a term *ningma(n)*. Fairytales about animals and wonder stories can be most clearly identified in this folklore layer as intra-genre subdivisions. Their texts are full of realistic details reflecting the social and everyday structure characteristic not only for Amur downstream hunters and fishermen, but also for their neighbors living in North-East China. It is remarkable that also Ulchs' enemies in fairytale epos are frequently not mythological characters but representatives of a specific ethnicity, the Manchus in particular.

A group of narrative genres whose contents are acknowledged to be authentic is known under a national term *telengu*. It includes cosmogonical myths, patrimonial myths, trade myths and others, shaman legends, historic and toponymic fables, hunter stories. Many Ulch *telengu* have quite a complex structure and sometimes multiple plots which makes them kin with Nivkhs' texts of the same kind.

Besides, a specific genre of non-fairytale prose exists in Ulch folklore: *pokto* or *sudali* containing the ceremony administration rules: a ritualized way to follow for the community to have luck in its day-to-day life.

Therefore, the research showed that apparent distinctness is characteristic for Ulch narrative folklore not only in topical but also in genre aspect.

Key words: Tungus, Ulchs, heterogeneity, narrative folklore, non-fairytale prose, typology, distinctness.

Ульчи — один из тунгусо-маньчжурских народов, расселившийся вниз по Амуру, начиная от селения Ухта. Самоназвание этноса — *нани* (как и самоназвание нанайцев, а также орочей, буквально означает «люди этой земли»); в русских исследованиях XIX в. чаще всего именовались «ольчами» и «мангунами» (предположительно, от гидронима Мангу — Амур). Численность ульчей по переписи 1897 г. составляла 1455 чел., проживавших в 39 небольших селениях. В 1933 г. был образован Ульчский национальный район с центром в с. Богородское. В настоящее время ульчи сосредоточены в 9 крупных посёлках [6, с. 11—15]. Переписью 2002 г. учтено 2913 ульчей, переписью 2010 г. — 2765; более 90% из них проживает в Хабаровском крае.

Исследования этнографов свидетельствуют о гетерогенности данного этноса, в его формировании на разных исторических этапах принимали

участие не только тунгусо-маньчжуры (нанайцы, орочи, эвенки, негидальцы, удэгейцы, ороки), но и палеоазиаты — нивхи, а также айны. К этому надо добавить маньчжуро-китайские корни. А.М. Золотарёв, один из первых исследователей традиционной культуры ульчей, писал: «Многовековой контакт с маньчжуро-китайцами не мог пройти бесследно; следы феодальной идеологии, навеянной южными ветрами, обильны в ульчских сказаниях» [4, с. 164]. Учёными было установлено, что около 40 ульчских родов имеют смешанное происхождение. Однако при этом в ульчском языке не отмечено существенного диалектного членения; в языковом отношении они ближе всего стоят к нанайцам [6, с. 16—25].

Поскольку культура ульчей функционировала в зоне плотных этнических контактов, их фольклорное наследие обладает характерными для всех тунгусо-маньчжуров особенностями. Большинство тунгусоязычных этносов повествовательные жанры устной прозы называют однокоренными словами. Произведения, в которых выявляется осознанный художественный вымысел, условно могут быть соотнесены с европейской сказкой. Они обозначаются народными терминами *нингман* (нан.); *имган* (уссур. нан.); *н'инма / нингман* (ульч.); *н'иманку* (удэг.); *н'има, н'иману* (ороч.); *нимнгакан* (эвенк.). Как внутрижанровые подразделения в этом фольклорном пласте наиболее определённо вычленяются сказки о животных и волшебно-героические.

Те повествовательные жанры, содержание которых исполнители признают достоверным, называются терминами *тэлунгу* (нан.), *тэлэнгу* (ульч.), *тэлэнгэл* (эвен.), *тэлуну* (удэг.), *тэлуму, тэлуну* (ороч.), *тэлун / улгу / улгуй* (негид.). Этот термин в фонетическом варианте «*тэлуму*» (что указывает на ороцкую культуру-донора) был заимствован нивхами для обозначения собственной несказочной прозы. Сюда входят космогонические, родовые, промысловые и др. мифы; шаманские легенды; исторические и топонимические предания; охотничьи рассказы. Исключения составляют эвенки, которые всю фольклорную прозу, кроме бытовых рассказов, называют *нимнгакан* [7, с. 110].

В свете вышеизложенного деление ульчского эпического творчества на *нингман* и *тэлэнгу* следует отнести к типологическим особенностям, свойственным повествовательному фольклору абсолютного большинства тунгусоязычных народов. Наряду с этим в несказочной прозе ульчей выделяется специфический жанр *покто* и *судали* [4, с. 167]. По существу это мифологические сказания, содержащие правила проведения обрядов — ритуализованный путь, — которым надо следовать, чтобы удача сопутствовала жизни сообщества.

Исполнение прозаических произведений у всех тунгусо-маньчжуров имело определённые ограничения: обычно их рассказывали в вечернее время. Перед тем как лечь спать, дети слушали сказки о животных, героями которых были представители реальной фауны во всём её разнообразии: лиса, выдра, сова, орёл, щука. А.Л. Вальдю (1915—1994), первый ульчский писатель-прозаик, опубликовал несколько текстов, известных

ему с детства: «Птичка Диро и муравьи», «Жадная щука», «Зяц и выдра», «Сова Бильдяка», «Самоуверенный филин» и др. Маленькая птичка *Диро* являлась героиней нескольких сюжетов. В одном из них говорится о том, как *Диро*, кладку которой постоянно разоряла змея *Муя*, обезопасила своё потомство, разместив гнездо над муравейником: его ядовитые обитатели убили змею, подбиравшуюся к птенцам. Птичка-мать радовала муравьёв своим пением, приносила им гусениц и бабочек и даже однажды спасла муравейник от медведя, сказав зверю, что видела поблизости охотника [2, с. 35—37]. Назидательные концовки детских сказок формировали у подрастающего поколения стойкое представление о взаимовыручке как о необходимом условии сохранности сообщества живых существ.

Взрослым предназначались сказки героического содержания и волшебные. Считалось, что действия эпических героев радуют добрых и отпугивают злых духов. Искусных сказителей слушали во время промысла, даже освобождали их от тяжёлой работы. Об этом вспоминал А.Л. Вальдю: «...много легенд и сказок слышал я и в охотничьей палатке, когда в долгие зимние вечера рассказывали их друг другу, и под берестяным покровом рыбацкого балагана, когда надоедливый стук берестяных капель заставлял рыбаков отдыхать» [2, с. 4]. Сказители всегда получали свою долю улова, а в случае особенно удачной рыбалки им выделяли самых крупных рыб.

Особое положение певца-сказителя получило отражение в фольклорном творчестве ульчей. Например, эпический герой *Мыргы / Мыргын* (соответствует нанайскому *мэргэну*), победитель трёхглавого змея *дябда*, характеризуется прежде всего как удачливый рыбак и охотник. Однако к этим наиболее ценным в традиционном обществе достоинствам добавлено, что он не только с уважением относился к старшим в роде, но и «песни пел — людей тешил» [2, с. 15]. Следует сказать, что в фольклоре других тунгусо-маньчжуров нет прямых указаний на музыкальные способности героя, но имеются косвенные свидетельства их наличия, поскольку в ситуациях, опасных для жизни, его обращение за помощью к высшим силам носило форму поющего монолога [9, с. 19].

«С детства запомнился мне Мыргын-герой, — писал А.Л. Вальдю. — Он ловкий, он во всех состязаниях первый. Мыргын из лука стреляет так, что, стоя на вершине горы, попадает в глаз птичке, сидящей на вершине другой горы. Ходит Мыргын на лыжах быстрее, чем птица летит. И, путешествуя по земле, он убивает колдуна, змея, злого медведя, в которого обратился шаман. Мыргын попадает и на небо, и в подводный мир. Но всегда он благополучно возвращается на родину, становится вожакom людей и счастливо доживает свой век» [2, с. 4—5].

Мыргын, центральный эпический персонаж, чаще всего выступает как герой-одиночка. В этом видны отголоски древнего мифологического сознания, которое объясняло наличие необычных способностей родственной связью с представителями иных миров. По мере становления реалистического мышления эпическое одиночество стало ассоциироваться с несчастным сиротством, порождённым развивающимся социальным неравенством.

Мотив сиротства мог сопровождаться развёрнутым описанием мести героя за убитых сородичей (так, например, сделал сирота Мамбу из рода Сулаки).

Имущественная и социальная дифференциация наиболее ярко зафиксирована поздними записями ульчского фольклора. В сказке «Сирота Манга и красавица Кыси» вполне реалистическое описание положения сироты служит преамбулой к дальнейшему развитию сюжета о подвигах героя, который, чтобы получить в жёны красавицу Кыси, уничтожил по заданию её отца водяных чудовищ *симули* и *паймули*. На самом деле богач Котка рассчитывал избавиться от нежелательного зятя и дал ему заведомо невыполнимые задания. Разрешение сюжетной коллизии наводит на мысль, во-первых, о влиянии русской сказки и, во-вторых, о воздействии на рассказчика атеистической пропаганды советского времени. На это указывает расправа героя с хозяевами водных объектов, которые представлены как кровожадные монстры, враждебные человеку [2, с. 6—12], что противоречит традиционным мифологическим воззрениям народов Амура, однако отражает реальные изменения в традиционном обществе, произошедшие в XX в.

Художественным наследием мифологического мышления в ульчских *нингман* являются этиологические концовки. Здесь мы имеем дело с системой представлений об окружающем мире, которая была свойственна народам на стадии первобытнообщинных отношений. С этих позиций ульчский фольклор вполне соотносим с устной прозой других тунгусо-маньчжуров. Так, сказка «Скрипучая старушка» имеет параллели в нанайском фольклоре, где весьма близкий сюжет посвящён персонажу по имени *Тактарпун* (Скрипун). Обе сказки объясняют происхождение кровососущих насекомых: они образовались из истолчённого в порошок существа, опасного для людей. Правда, ульчский текст К.П. Белобородовой, опубликованный в 1979 г., несёт отпечаток цензурной правки, рассчитанной на психологию учащихся младших классов, которым предназначалась сказка. Старуха продлевала свою жизнь, отрезая косы невинных девушек и тем лишая их жизненной силы. Думается, в первоначальном варианте старуха описывалась как людоедка, на что указывает характерная фраза о «чужом духе», который злодейка учуяла, войдя в свой дом. Согласно новой версии, девушки-мстительницы лишили «скрипучую старушку» способности вредить людям, уничтожив принадлежавшую ей шкатулку, в которой и хранилось зло [11].

Даже в первоначальном варианте перед нами уже не миф в чистом виде, но мифологическая сказка. Архаическому мышлению было свойственно подражание сакральным текстам, в т.ч. как образцам художественной формы. Допущение «непосвящённых» в число слушателей (при сохранении некоторых ограничений по возрасту и полу) неминуемо вело к десакрализации мифа и последующему расширению аксиологического поля нарратива. Как справедливо заметил Е.М. Мелетинский, разрешение морально-этических вопросов в задачу мифа не входило, положительную либо отрицательную оценку получали не герои, а совершаемые

ими поступки. Перенос акцента с космического смысла на социально-нравственный превратил миф в сказку [8, с. 65].

Некоторые образцы традиционного охотничьего эпоса оторвались от мифологической основы и стали восприниматься как бытовые сказки. К ним можно отнести произведения о получении богатства с помощью охотничьей хитрости. В ульчской сказке говорится о том, как старик ушёл в лес, лёг у корня одного дерева и притворился мёртвым. Лисицы и зайцы отнесли его домой. Оказавшись там, старик схватил палку и перебил всех животных: «Так они со старухой разбогатели» [13]. Заслуживает внимания тот факт, что богатством семьи считается пушнина. Примечательно также, что рассказчики не осуждают действий старика. Благополучие престарелой четы представляется вполне заслуженным.

В отличие от ульчского, орочский вариант данного сюжета, записанный В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой, является лишь первой частью сказки «Бедняк и богач», в которой сообразительности и ловкости бедной четы противопоставляется глупость и жадность богатых стариков. Е.П. Лебедева отметила бытование близких вариантов у дальневосточных и сахалинских эвенков. Причём для животного эпоса охотничьих народов характерна этиологическая концовка: некоторым животным удалось спастись через дымовое отверстие; из-за этого медведь стал бурым, «у лисы и рыси почернели лапы и уши, у хорька — нос, у горностая — хвост, а соболя ударили обугленной головёшкой, и он стал совсем чёрным» [10, с. 213]. В орочском, а также нанайском текстах этиологический финал представлен как побочный сюжет, главным же является противопоставление бедных и богатых персонажей. Е.П. Лебедева справедливо пишет: «Не подлежит сомнению, что эвенкийский вариант сказки исходный, а нанайско-орочский — позднейшее развитие эвенкийского...» [10, с. 213]. Ульчский текст представляет собой дальнейшую трансформацию охотничьего эпоса.

Ряд ульчских сюжетов не находит аналогов в повествовательном фольклоре других тунгусоязычных народов. К таковым, например, относится *нингман* о конфликте между братьями: старшие несправедливо обвиняют в своих неудачах на охоте младшего («Три брата») [13].

Таким образом, хотя родство ульчских *нингман* и сказочного эпоса других тунгусо-маньчжуров не вызывает сомнений, отчётливо видны различия в трактовке отдельных ситуаций и образов. По-видимому, на культуру ульчей влияли ещё какие-то художественные и мировоззренческие принципы. Отсюда многосоставность текстов, неоднозначность, а порой и противоречивость толкований традиционных сказочных коллизий.

Что касается народной несказочной прозы, то принято считать, что она, в отличие от собственно сказки, состоит из произведений небольшого объёма; рассказчики используют обычный разговорный язык, не прибегая к специальным средствам художественной выразительности. Таких текстов в ульчском фольклоре действительно много. Частично они посвящены событиям недавнего прошлого и могут служить ценным

историческим источником. Неслучайно именно на этой основе этнографы воссоздавали этническую историю ульчей [6, с. 11—25]. Вместе с тем многие ульчские *тэлэнгу* отличаются достаточно сложной структурой, иногда многосюжетны, что роднит их с нивхскими текстами того же ряда.

Некоторые архаические сюжеты ульчской несказочной прозы перекликаются с известными *нингман*, например, *тэлэнгу* об искусном певце. В отличие от *Мыргына*, этот безымянный персонаж прославился исключительно как удачливый добытчик, а не эпический герой, тем не менее, не только его певческое искусство, но и поведение рассматривалось как образец для подражания: «Где бы он ни был — на балке, на морском зверобойном промысле, на охоте — везде он пел, своим пением завораживал и людей, и зверей, и птиц, и хозяев рек, озёр, тайги, сопки, и последние одаривали его удачей. И так до самой смерти он был самым удачливым охотником и рыбаком» [6, с. 77]. Воспитательная функция фольклора являлась одной из важнейших, и краткость формы способствовала лучшему усвоению базового смысла. Поиск образцов для подражания в реальной жизни (например, ссылка на представителя конкретного рода) придавал повествованию убедительность, но одновременно приводил к ослаблению мифологического начала.

Среди ульчских *тэлэнгу* есть сюжеты, общие для всех тунгусо-маньчжуров. В качестве типичного примера можно назвать известный миф о множестве Солнц. Герой, чаще всего представляющий род Закули (у нанайцев Заксор), уничтожает лишние светила, грозившие выжечь всё живое на земле. Роду Закули / Джаксули ульчи приписывали распространение шаманства: «Был раньше один человек из рода Джаксули, сёстры его были шаманами, жена шаманкой, сам он был шаман. Тогда у других родов шаманов не было. Только у Джаксули шаманы были. Однажды вечером там шаман шаманил. Севон в чонко (отверстие в наружной стене дома, под крышей — Л.Ф.) улетел. Тогда у других родов шаманы появились» [4, с. 154].

Мифы о запретных территориях, связанные с культом тигра и скал, также записывались этнографами у разных народов Амура: нанайцев, удэгейцев, ульчей. В ульчском тексте из архива С.В. Березницкого речь идёт о превращении в две скалы тигра и женщины, вступивших в любовную связь. «Но найти их нельзя. Потому что давно дело было. А если кто и найдёт, то тигр оживает и убивает человека. Поэтому никто туда и не ходит. Все боятся». Нанайский рассказ о священной скале «Тигровый дом», где тигрицы производят на свет потомство, также закрепляет табу на посещение этого места [1, с. 210—211].

В Приамурье широко распространены сюжеты о благодарных животных, но особенно популярны они у нанайцев и удэгейцев [9, с. 413—415]. Наиболее известен рассказ о том, как охотник освободил тигра из развилки дерева. С тех пор благодарный зверь постоянно обеспечивал его добычей. Ульчская версия этого сюжета частично перекликается с нивхской, согласно которой тигр застрял в развилке дерева, преследуя человека. Юный нивх, заманивший зверя в ловушку, осыпает его насмешками

и лишь после этого освобождает. Это, однако, не мешает тигру благодарить храбреца как своего спасителя [5, с. 183]. Нивхский вариант воспринимается как своеобразная «полемика» с уважительным отношением к тигру, характерным для таёжных охотников. Ульчский текст, героем которого также был отважный и находчивый мальчик, представляется более архаичным: он указывает на зависимость человека от могучего зверя, вынудившего отца оставить ребёнка в лесу [14]. В такой трактовке ситуации можно усмотреть отголоски древнего культа и древних охотничьих традиций тунгусоязычных этносов. В то же время сравнение ульчского и нивхского нарративов свидетельствует о прочных культурных контактах между этими народами. Это положение подтверждается и другими источниками. В частности, по данным А. В. Смоляк, в конце XIX в. айны Сахалина называли «амурскими гиляками» не только нивхов, но и ульчей [6, с. 174].

Особое место в сюжете ульчского фольклора занимали близнецные культы, память о которых сохранялась и в конце XX в. [3, с. 182]. Считалось, что близнецы мужского пола появлялись на свет от брачного союза женщины и животного. В мифологии коренных народов Амура, в том числе ульчей, в качестве такого животного чаще всего выступал медведь. Дети от этого брака имели двойную зооантропоморфную природу, их пребывание в срединном мире носило временный характер.

Разнополье близнецы в мировой мифологии нередко являлись первой парой прародителей, в результате инцеста давшей жизнь людям, которые и заселили срединный мир. В одном из ульчских *тэлэнгу* говорится о том, что кровосмесительный союз брата и сестры привёл к появлению различных духов, как добрых, так и злых. По мнению А. М. Золотарёва, это первичное грехопадение привело к противостоянию добра и зла [4, с. 170]. Однако, по нашему мнению, такая философия не находит поддержки в системе архаических верований тунгусоязычных народов, хотя соответствует мировоззрению позднего времени. Например, в *тэлэнгу* о происхождении ульчей «Из какого корня нани пошли» кровосмешение однозначно осуждается [4, с. 167—171], но видно, что изначальный смысл мифологического предания заключался в констатации продуцирующей функции инцестуального брака. Примечательно, что наказание постигло не согрешившую чету, а их выросших детей, которых покинула охотничья удача.

В нанайском фольклоре также есть сюжет о браке героев, считавшихся братом и сестрой и даже носивших одно имя — *Дерги*, но девушка на самом деле являлась дочерью Выдры, хозяина водной стихии, а юноша — сыном небесного божества *Амбару сэвэрэна* [9, с. 307—313]. Разъясняющий комментарий сказителя-нанайца таким образом «узаконил» сказочную коллизию, но аналогичная информация в начальных строках ульчского нарратива оставлена информантом без внимания. Между тем в рассказе можно усмотреть прямое указание на возможность брачного союза, поскольку дети («брат» и «сестра») выросли под защитой разных деревьев (возможных тотемных предков) — пихты и кедра, следовательно, не являлись кровными родственниками. Противоречивость ульчского

повествования обусловлена, видимо, тем, что древнее знание было замещено новыми представлениями, но не уничтожено полностью.

А.М. Золотарёв решительно отвергал возможность реального инцеста, поскольку, по его убеждению, это противоречит «ульчским родовым нормам, в силу которых брат не только не смеет спать рядом с сестрой, но и должен избегать фривольного обращения и лишних разговоров с ней» [4, с. 141]. Однако далее автор сообщил, что разнополые близнецы всегда проводят первую брачную ночь в одной постели, объясняя это тем, что каждый из близнецов представляет свою экзогамную половину [4, с. 142]. Думается, в данном случае мы имеем дело с ритуальной имитацией действия, которая, хотя и приходила в противоречие с системой запретов, сложившейся в реальной практике семейных отношений, но сохранялась как компонент этнокультурной памяти.

Безусловно, разным этнокультурным традициям обязан своим происхождением оригинальный жанр ульчского фольклора, определяемый терминами *покто* и *судали*. В повествованиях этого типа выделяются два направления: одно связано с приморским культом хозяина водной стихии, другое — с таёжным культом медведя. Первое указывает на палеоазиатов, представленных в низовьях Амура нивхами, второе имеет собственно тунгусские корни. Те же сюжеты и образы обнаруживаются в мифологических рассказах орочей, относящихся к тунгусо-маньчжурам, но живущих в непосредственном соседстве с нивхами. Ульчи находились в тесном контакте с обоими народами.

Под названием «*Тэму поктони*» («Дорога водяных людей») А.М. Золотарёвым приведён текст о «правильном» поведении человека по отношению к обитателям моря и хозяевам водной стихии. Однажды семь человек отправились промыслить нерпу, заблудились и погибли все, кроме старшего. Оказалось, что на людей разгневался хозяин рыбных богатств: «Мы со старухой хозяева воды. Вы нашей помощью пользуетесь, но вы нашу рыбу портите. Много рыбы пропадает, много рыбы вы мучаете зря... Ты всем товарищам расскажи, что я тебе говорил». Для поддержания добрых отношений с хозяевами рыбных угодий был установлен обряд «кормления воды». Возвратившись в родное стойбище, охотник рассказал обо всём своим сородичам; в качестве искупительной жертвы были принесены сердце и кровь белого оленя. Характер жертвоприношения указывает на культуру оленеводов, что подтверждается и комментарием А.М. Золотарёва, в котором говорится о происхождении рассказчика из рода ороков [4, с. 186—188].

В ульчском *судали* «Дорога таёжных людей» («*Дуэнтэ судалини*») рассказывается об установлении ритуалов медвежьего культа. Медвежонок из близнецов, рождённых женщиной, оказался «греховным», поскольку во время медвежьего праздника еду ему подал человек с «грязными руками». Сын женщины и медведя должен был очиститься, пройдя через испытания, а затем научить людей соблюдению таёжных законов, т.е. правильному отправлению ритуалов. «Если таёжных людей (медведей — Л.Ф.) закон

не соблюдаешь, то таёжные люди нам зло причинят. Потом ещё о близнецах заботиться надо. Если хорошо близнецов содержать, то таёжные люди с нами хороши будут» [4, с. 186]. Тем самым утверждается идея, что именно близнецы, обязанные своим появлением на свет медведю, являются носителями сакральных знаний. Уяснить суть конфликта, положенного в основу повествования, помогает замечание рассказчика о том, что один из участников церемонии не вымыл руки после разделки рыбы. Следовательно, ульчи чётко разграничивали таёжных охотников и речных рыболовов как имеющих разное происхождение, и при проведении жизненно важных обрядов с этим необходимо было считаться. Финал произведения свидетельствует о победе охотничьей идеологии в духовной сфере, несмотря на то, что основой хозяйственной деятельности ульчей являлось рыболовство.

Как видим, практически каждый из приведённых текстов содержит информацию о полиэтническом характере ульчской культуры, о незавершённости процесса гомогенизации, но именно эта незавершённость придаёт своеобразие эпическому творчеству ульчей.

А.В. Смоляк, российский этнограф, известный специалист в области традиционной культуры тунгусо-маньчжуров, считала, что в глубинных пластах культуры ульчей более, чем других обитателей Амурского бассейна, присутствует своеобразный «нижнеамурский» субстрат, сформированный неким аборигенным этносом, в древности проживавшим на данной территории [12, с. 256]. А.В. Смоляк надеялась, что исследования лингвистов и фольклористов дадут дополнительную информацию в поддержку этого предположения. Однако на данном этапе ульчский повествовательный фольклор свидетельствует лишь об исключительной гетерогенности этноса и, возможно, о сравнительно позднем его появлении на Нижнем Амуре. На это, в частности, указывает культурная мозаичность рассмотренных текстов на фоне общей однородности языковой среды на территории проживания ульчей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
2. Вальдю А.[Л.] Сказки бабушки Лайги. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1976. 96 с.
3. Гонтмахер П.Я. Ульчи. Человек. Время. Культура. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, 2003. 304 с.
4. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 207 с.
5. История и культура нивхов: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
6. История и культура ульчей в XVII—XX вв.: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 1994. 177 с.
7. Киле Н.Б. Фольклорное наследие нанайцев // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1983. С. 110—116.
8. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 2000. 407 с.

9. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.
10. Орочские сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966. 233 с.
11. Скрипучая старушка: улчская сказка / зап. К.П. Белобородова. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1979. 12 с.
12. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
13. Ульчские народные сказки: Как старик стал богатым // «Старик Хоттабыч. Сказки». URL: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6644 (дата обращения: 03.07.2014).
14. Ульчские народные сказки: Тигр и мальчик // «Старик Хоттабыч. Сказки». URL: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6648 (дата обращения: 03.07.2014).
15. Ульчские народные сказки: Три брата // «Старик Хоттабыч. Сказки». URL: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6649 (дата обращения: 03.07.2014).

REFERENCES

1. Beresnitskiy S.V. *Etnicheskiye komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sachalinskogo regiona* [Ethnical components of beliefs and rituals of indigenous peoples of Amur and Sakhalin region]. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2003, 486 p. (In Russ.)
2. Valdu A. [L.] *Skazki babushki Laigi* [Fairytales of grandmother Laiga]. Habarovsk, Habarovskoe kn. izd-vo, 1976, 96 p. (In Russ.)
3. Gontmakher P.Ya. *Ulchi. Chelovek. Vremya. Kultura* [Ulchs. Human. Time. Culture]. Habarovsk, Habarovskij kraevoj kraevedcheskij muzej im. N.I. Grodekova Publ., 2003, 304 p. (In Russ.)
4. Zolotarev A.M. *Rodovoy stroy i religia ulchei* [Patrimonial structure and religion of Ulchs]. Habarovsk, Dal'giz Publ., 1939, 207 p. (In Russ.)
5. *Istoria i kultura nivhov: istoriko-etnograficheskiye ocherki* [History and culture of Nivkhs: historic and ethnographical essays]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2008, 270 p. (In Russ.)
6. *Istoria i kultura ulchei v XVII—XX vv.: istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and culture of Ulchs in the 17th—20th centuries: historical and ethnographical essays]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994, 177 p. (In Russ.)
7. Kilye N.B. *Folklornoe nasledie nanaitsev* [The Nanais' folklore heritage]. *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka*. Vladivostok, DVNC AN SSSR Publ., 1983, pp. 110—116. (In Russ.)
8. Meletinskiy E.M. *Poetika mifa* [The myth's poetics]. Moscow, Nauka Publ., 2000, 407 p. (In Russ.)
9. *Nanaiskiy folklor: ningman, siokhor, telungu* [Nanai folklore: Ningman, Siokhor, Telungu]. Novosibirsk: Science Publ., 1996, 478 p. (In Russ.)
10. *Orochskie skazki i mify* [Oroch fairytales and myths]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1966, 233 p. (In Russ.)
11. *Skripuchaya starushka* [A creaky old lady: Ulch fairytale]. Habarovsk, Habarovskoe kn. izd-vo Publ., 1979, 12 p. (In Russ.)
12. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost, funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: personality, functions, mindset (peoples of Amur downstream)]. Moscow, Nauka Publ., 1991, 280 p. (In Russ.)
13. *Ulchskie narodnye skazki: Kak starik stal bogatym* [Ulch national fairytales: An old man becomes rich]. Available at: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6644 (accessed 03.07.2014).
14. *Ulchskie narodnye skazki: Tigr i mal'chik* [Ulch national fairytales: A tiger and a boy]. Available at: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6648 (accessed 03.07.2014).
15. *Ulchskie narodnye skazki: Tri brata* [Ulch national fairytales: Three brothers]. Available at: http://hotab.ru/articles.php?article_id=6649 (accessed 03.07.2014).