

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт истории, археологии и этнографии  
народов Дальнего Востока  
Дальневосточного отделения РАН

Л.Е. Фетисова

ПАМЯТЬ ПОКОЛЕНИЙ.  
ФОЛЬКЛОР КОРЕННЫХ НАРОДОВ  
АМУРО-САХАЛИНСКОГО РЕГИОНА

Владивосток  
ИИАЭ ДВО РАН  
2026

УДК 398.2(571.64)

Ф45

**Фетисова Л.Е.**

Память поколений. Фольклор коренных народов Амуро-Сахалинского региона. — Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2026. — 276 с. ISBN 978-5-6049785-7-3

В монографии устное творчество тунгусо-маньчжуров и нивхов рассматривается как особая форма этнокультурной памяти. С этих позиций анализируются фольклорные тексты, созданные в разное время, но сохранившиеся в живом бытовании. Характеризуются традиционные сюжеты, мотивы и образы, восходящие к архетипической картине мира и в новой интерпретации зафиксированные фольклорным мышлением. В мифопоэтических текстах отмечена актуализация исторической составляющей. Подчёркивается, что тесные контакты с другими народами Дальнего Востока хотя и оказали влияние на устное творчество тунгусо-маньчжуров и нивхов, но не разрушили своеобразия их этнокультуры.

Рецензенты:

*Янчев Д.В.*, канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины» Дальневосточного государственного технического рыбохозяйственного университета

*Фадеева Е.В.*, канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Ответственный редактор: *Краюшкина Т.В.*, д-р филол. наук, профессор ДВО РАН, гл. науч. сотрудник, заведующая Центром истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Монография утверждена к печати Учёным советом Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Исследование выполнено в рамках государственного задания ФГБУН ИИАЭ ДВО РАН (ФWMU-2026-0012: «Этническое многообразие в социокультурной динамике Дальнего Востока России и стран АТР»)

ISBN 978-5-6049785-7-3

© Фетисова Л.Е., 2026

© ИИАЭ ДВО РАН, 2026

Federal State Budgetary Institution of Science  
Institute of History, Archaeology and Ethnography  
of the Peoples of the Far East  
of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences

Lidiya E. Fetisova

MEMORY OF GENERATIONS.  
FOLKLORE OF THE INDIGENOUS PEOPLES  
OF THE AMUR-SAKHALIN REGION

Vladivostok  
IHAE FEB RAS  
2026

**Fetisova L.E.**

Memory of Generations. Folklore of the Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region. — Vladivostok: IHAE FEB RAS, 2026. — 276 p.  
ISBN 978-5-6049785-7-3

In this monograph, the oral tradition of the Manchu-Tungusic and the Nivkh peoples is examined as a distinctive form of ethnocultural memory. From this perspective, folklore texts created at different historical periods and preserved within the living tradition are analyzed. The study considers traditional plots, motifs, and images that are rooted in an archetypal worldview and reinterpreted through folkloric thinking. In mythopoetic texts, the historical dimension is given particular emphasis. It is highlighted that although the oral tradition of the Manchu-Tungusic and the Nivkh peoples was influenced by contacts with other Far Eastern peoples, the unique character of their ethnoculture remained intact.

Reviewers:

*Yanchev D.V.*, Ph.D. (History), Senior Lecturer at the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Far Eastern State Technical Fisheries University

*Fadeeva E.V.*, PhD (History), Senior Research Fellow, Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS

Responsible Editor: *Krayushkina T.V.*, Dr.Sc. (Philology), professor FEB RAS, Chief Researcher, Head of the Center for the History of Culture and Intercultural Communications of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS

## ВВЕДЕНИЕ

Коренные народы Амура-Сахалинского региона принято называть малочисленными: официальное наименование — коренные малочисленные народы Севера (КМНС). Однако их духовное наследие представляет собой важную составляющую не только отечественной, но и мировой культуры. Современные процессы глобализации привели к активности центробежных тенденций внутри локальных культур и вызвали унификацию традиций на обширном пространстве ойкумены. В такой ситуации исследование и фиксация исчезающих традиций служит одним из способов их сохранения для последующих поколений.

Отечественное североведение, связанное с изучением индигенного населения Амура-Сахалинского региона, имеет обширную библиографию. В числе авторов те, чьи работы, основанные на наблюдениях конца XIX — начала XX в., уже вошли в хрестоматийный фонд российской науки: Л.И. Шренк (1883, 1903), Л.Я. Штернберг (1908, 1933), В.К. Арсеньев (1926), В.П. Маргаритов (1888), Б.О. Пилсудский (1990, 1991, 2003), И.А. Лопатин (1922), П.П. Шимкевич (2012), С.М. Широкогоров (2002, 2017). Однако и советский, и постсоветский периоды также представлены фундаментальными трудами, получившими признание научного сообщества. Это работы таких учёных-североведов, как В.А. Аврорин, С.В. Березницкий, Ю.Е. Берёзкин, Т.Д. Булгакова, Г.М. Василевич, А.Х. Гирфанова, П.Я. Гонтмахер, А.М. Золотарёв, С.В. Иванов, Е.А. Крейнович, В.Г. Ларькин, Е.П. Лебедева, А.И. Мазин, Н.А. Мамчева, Л.И. Миссонова,

Е.С. Новик, К.А. Новикова, А.Б. Островский, А.М. Певнов, Т.И. Петрова, В.В. Подмаскин, Т.П. Роон, Л.И. Сем, Т.Ю. Сем, Ю.А. Сем, С.Н. Скоринов, А.В. Смоляк, Н.А. Соломонова, А.Ф. Старцев, О.П. Суник, М.М. Хасанова, В.И. Цинциус, Ю.И. Шейкин и др. Подробную по-статейную историографию можно найти в моно-графических исследованиях о коренных этносах Амуру-Сахалинского региона.

Особое место принадлежит авторам из числа КМНС, выросшим в языковой и культурной среде своих народов. Среди них — нанайцы Е.А. Гаер, Н.Б. Киле, С.Н. Оненко, О.А. Бельды, А.П. Самар; нивхи В.М. Санги, Ч.М. Таксами, Г.А. Отаина, М.Г. Тэмина; удэгейка В.Т. Кялундзюга; уйльтинка Е.А. Бибикова; ульчанка Ж.К. Лебедева; эвенкийки Н.Я. Булатова, Г.И. Варламова и др. Со многими из них мне доводи-лось встречаться, с некоторыми (Е.А. Гаер, Н.Б. Киле, Г.А. Отаина) посчастливилось вместе работать.

Заметную роль в исследовании и популя-ризации культуры дальневосточных народов сыграли учёные Института истории, археологии и этногра-фии народов Дальнего Востока ДВО РАН, благодаря которым издаётся академическая серия историко-этнографических очерков о коренных этносах Тихо-океанской России: Н.В. Кочешков, В.В. Подмаскин, Е.В. Рудникова (Шаньшина), А.Ф. Старцев, В.А. Тураев, Е.В. Фадеева и др. Индигенным народам южной части российского Дальнего Востока посвящены коллективные монографии по истории и культуре удэгейцев (1989), ульчей (1994), орочей (2001), нанай-цев (2003), нивхов (2008), дальневосточных эвен-ков (2010), негидальцев (2013), тазов (2019), ороков-уйльта (2021).

Даже такая краткая информация свидетельствует о несомненных достижениях российского североведения. Имеющиеся публикации позволяют решить многие проблемы, касающиеся этнической истории, материальной и духовной культуры коренных народов Тихоокеанской России, но до сих пор остаются открытыми вопросы об автохтонном населении Амурского бассейна и Сахалина, этногенезе и времени появления отдельных этносов на этой территории, основополагающих аспектах их мировоззренческой системы и т.д.

По данным переписи населения РФ 2020 г., самый крупный из коренных народов Амуро-Сахалинского региона, нанайцы, насчитывает 11 668 чел., далее по убывающей следуют нивхи — 3863, ульчи — 2481, удэгейцы — 1328, орочи — 530, негидальцы — 483, уйльта (ороки) — 269 чел. Особняком стоят дальневосточные эвенки, которые являются частью сравнительно многочисленной эвенкийской общности — 39 420 чел. В Хабаровском крае, Амурской области, на Сахалине их зарегистрировано немногим более 6000 чел. [Шихова 2021].

Языки большинства народов южной части российского Дальнего Востока лингвисты относят к южной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков алтайской языковой семьи, отмечая их сравнительную близость при высокой степени диалектной раздробленности [Лингвистический энциклопедический словарь 1990, с. 523]. Основными жизнеобеспечивающими занятиями всех коренных этносов региона являлись рыболовство и охота; в хозяйственной деятельности эвенков и ороков (уйльта) большое значение имело оленеводство.

Доминирующая религиозная система была представлена шаманизмом. Традиционное мировоззрение основывалось на одушевлении и одухотворении сил природы, а также на представлении об органической включённости человека в природную среду.

Культурно-историческая общность этих народов опирается на архаичность общественного устройства, повлиявшую на специфику их мировоззрения и духовной культуры в целом. Стадия традиционного общества с элементами родовых отношений, которую давно миновали европейские народы, определяла образ жизни коренных дальневосточных этносов ещё в начале XX столетия. К моменту прихода русских социальная организация индигенного населения сохраняла патриархально-родовую форму общины с пережитками материнского рода, сопровождавшуюся формированием соседской или территориальной общины, которая отличалась и от родовой, и от сельской раннефеодальной общины [Сем 2018, с. 7]. На этой основе происходила как консолидация, так и дифференциация этнографических групп разного происхождения, формировалась новая этнографическая карта Амуро-Сахалинского региона.

Проникновение товарно-денежных отношений в жизнь традиционного сообщества привело к серьёзным переменам в хозяйственной, социальной, культурной сферах. Последующие изменения, связанные с нахождением на перекрёстке цивилизаций и включением в новую общественно-политическую ситуацию, оказали существенное влияние на традиционную культуру коренных

народов. Это коснулось и такой важной составляющей их этнокультуры, как язык, одной из форм функционирования которого является фольклор. В наши дни языки коренных народов практически не выполняют своей социальной функции, так как не используются в качестве средства коммуникации. Однако, несмотря на утрату родного языка, многие представители КМНС считают сохранение устного творчества (даже в русскоязычном варианте) важным условием жизнеспособности этноса, показателем самобытности его традиционной культуры [Гвоздев 2017, с. 65—70].

Картина мира любого народа содержит элементы глобального культурного кода. Фольклорные тексты, созданные на разных языках, оказываются носителями метакультурных свойств, которые проявляются в общей типологии. Это особенно заметно на мифологическом уровне осмысления реальности, где действуют, по словам Е.М. Мелетинского, «некие сущностные законы социального и природного космоса» [Мелетинский 2000, с. 9]. Вместе с тем конкретный устно-поэтический текст — это в том числе реализация вербального кода культуры определённого народа. При этом архаическое мышление ориентируется на регулярное воспроизведение одних и тех же культурных текстов, а не на их постоянное умножение, как в современной культуре, поэтому особую значимость имеет «прецедент, положивший начало жизни и всей последующей традиции» [Байбурин 1993, с. 11—12]. В результате оказывается, что произведения устного творчества имеют бóльшую глубину исторической памяти, нежели обыденное сознание. Это и делает фольклор

столь ценным источником сведений о тех областях жизни человеческого сообщества, которые не получили письменной фиксации.

Таким образом, фольклорное наследие дальневосточных этносов представляет интерес и как неотъемлемая часть их традиционной культуры, и как источник ценной информации о материальной и духовной жизни каждого народа. Очень важно, что в искусстве слова получил отражение процесс формирования жизненного пространства, удовлетворяющего витальные потребности его насельников.

Мифопоэтическое творчество не только представителей тунгусо-маньчжурской ветви — нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, ороков (уйльта), эвенков, негидальцев, но и неродственных им нивхов, условно относимых к палеоазиатам, имеет много общих черт. Устойчивое единство прослеживается в системе жанров, поэтике, способах функционирования. Для фольклорного наследия всех коренных народов южной части российского Дальнего Востока характерны размытость жанровых границ, тесное взаимодействие близких форм, синкретизм бытования. Принятое в науке разграничение традиционного повествовательного фольклора на несказочную прозу и сказочный эпос по принципу достоверности/недостоверности находит поддержку в народной терминологии тунгусоязычных этносов. Большинство из них всё многообразие повествовательного фольклора определяют однокоренными словами. Так, несказочная проза, т.е. группа жанров, содержание которых признаётся достоверным, обозначается народными терминами

*тэлунгу* (нан.; ульч.; орок.); *тэлу*ну (удэг.); *тэлуму/тэлуну* (ороч.); *тэлэнгэл* (эвен.); *тэлун/улгу/улгуй* (эвенк.; негид.). Этот термин в фонетическом варианте *тылгур* был заимствован нивхами для обозначения собственной несказочной прозы.

Считается, что в *тэлунгу* речь идёт о событиях, имевших место в прошлом, включая не только историческую, но и мифологическую эпоху. С позиций европейской систематики, в один раздел входят разные жанры: мифы — космогонические, родовые, промысловые и др.; шаманские легенды; исторические и топонимические предания; охотничьи рассказы. Таким образом, не имея чётких жанровых границ, отдельные образцы несказочной прозы могут трактоваться и как миф, и как предание, и даже как быличка (рассказ о встрече человека с «иносуществами»). 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) [Новик 1984, с. 232—233, 269].

В несказочной прозе доминирующей является информационная функция. Такие произведения чаще всего бывают односоставными. Нарочито обыденный язык должен подчеркнуть достоверность повествования. С этой целью исполнитель использует ещё несколько приёмов, в частности, даже вымышленные события показывает на конкретно-историческом фоне, называя место действия и ссылаясь на источник информации (очевидца или непосредственного участника событий,

каковым может быть и сам рассказчик). Нередко произведение подаётся как изложение вещего сна.

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 таких произведений по существу являются не людьми, а обитателями околосемного пространства, демиургами или мифологическими первопредками.

Чтобы подчеркнуть древность повествования, ороки (уйльта) определяли его как *горопчи тэлуну* — рассказ предков. Устные рассказы о событиях недавнего прошлого они называли *турпин*, выделяя их из общего массива несказочной прозы. Для повествований, хранящихся в актуальной памяти, нивхи использовали термин *кераинд*, негидальцы называли их *алду* [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010, с. 97—110]. У нанайцев такие нарративы именовались *гисурэ(н)*. В них рассказывалось о реальных исторических событиях, о бытовых происшествиях (например, о случаях на охоте), о выдающихся людях (великих шаманах, сказителях, мудрых старейшинах, выдающихся мастерах декоративного искусства). Некоторые *гисурэ(н)* в силу особой значимости могли переходить в *тэлунгу* [Авро-рин 1986, с. 16—17].

Группу повествовательных жанров, которую можно соотнести со сказками европейских народов, тунгусо-маньчжуры называют *нингман* (амурские нанайцы; ульчи; уйльта); *имган* (уссурийские нанайцы); *ниманку* (удэгейцы); *нима*, *ниману*

(орочи); *нимнгакан* (эвенки). Амурские нивхи этот раздел устного творчества называют *нызит*, сахалинские используют термин *настунд/настур(ш)/настурлё*. Исследователи выделяют сказки о животных, волшебнo-героические и бытовые, но надо помнить об условности такой классификации. В этот же раздел входят произведения, которые с полным правом можно отнести к героическому эпосу. Как отмечал В.М. Жирмунский, на архаической ступени развития эпического творчества герой представляет род и семью, а не народ и государство, и его подвиги связаны с кровной местью за пленение или убийство родителей и сородичей, а также с добыванием жены [Жирмунский 1962, с. 45]. Характерной особенностью таких произведений являются поющие монологи действующих лиц. В прошлом многие эпические тексты пелись от начала до конца.

Эпический герой тунгусо-маньчжуров южной группы (нанайцев, ульчей, орочей, уйльта) носит имя *Мэргэ(н)/Мэггэ/Мэйгэн*. Ему приписывается не только необыкновенная сила, но и сверхъестественные способности. Слово было заимствовано из тюрко-монгольских языков, где оно означало «меткий стрелок». В обыденной речи народов Приамурья это слово имеет положительную окраску и употребляется как высшая похвала. Общим именем называют и эпическую героиню — *Пуди(н)/Фудин* [Киле 1983, с. 110]. В эпосе тунгусо-маньчжуров отдельную позицию занимают удэгейские персонажи, носящие имена *Егдига/Егдыга/Егда* (муж.) и *Бэле/Боле/Болиге* (жен.) и наделённые свойствами культурных героев. В нивхском эпическом творчестве герой остаётся безымянным, чаще всего

он называется по этнической принадлежности — *Умумз нивх* (букв.: «Один нивх»). Учитывая поэтическую природу героического эпоса, переводчики предлагают такие варианты именования, как «смелый человек» или «наш герой» [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 2, 41]. Наибольшим разнообразием личных имён эпических героев отличается эвенкийский фольклор [Хасанова 1983].

Результатом активных межкультурных контактов является наличие в тунгусо-маньчжурском фольклоре заимствованных сказок, для которых существует отдельный термин. Ульчи и нанайцы называют такие произведения *сиохор*, *орочи* — *сохори*, *удэгейцы* — *сохор*, *ороки* (уйльта) — *сахури* и т.д. Имя главного действующего лица у всех тунгусо-маньчжуров также образовано от однокоренного слова: *Геохато(н)*, *Геохату*, *Гэвхэту*, *Гиату/Биату*, что означает «нищий», «попрошайка» [Киле 1983, с. 110—116]. В соответствии с современной классификацией большинство заимствованных сказок могут быть отнесены к волшебным или бытовым.

Песенный фольклор коренных народов подразделяется на обрядовый и необрядовый. Первую группу составляет сопровождение ритуалов, считающихся жизненно важными, главным из которых является медвежий праздник. Сюда же относятся плачи-причитания как компонент похоронной обрядности. Во вторую группу входят песни любовные, семейные, колыбельные, бытовые. Особый раздел составляют «личные» и «гостевые» песни, распространённые и у тунгусо-маньчжуров, и у нивхов. Шаманские песнопения представляют собой самостоятельный жанр, по содержанию родственные мифам.

Музыковеды предпочитают говорить о песнях «приуроченных» и «неприуроченных». Первые исполняются в определённое время и при определённых обстоятельствах, тогда как вторые можно петь в любое время и при любых обстоятельствах. В первую группу, кроме обрядовых, включаются трудовые, колыбельные, гостевые, танцевальные песни. Вторую группу составляют личные песни, куда входят посвящения выдающимся мастерам, любовные песни и песни-воспоминания о прожитой жизни [Соломонова 1981, с. 125—130]. Н.А. Соломонова к неприуроченным отнесла и песни, «встроенные» в структуру нарративных жанров [Соломонова 2000, с. 13]. Это, однако, вызывает сомнение, поскольку произведения повествовательного фольклора в прошлом исполнялись в конкретное время и имели определённую целевую аудиторию.

Песни-импровизации на темы собственной жизни Г.А. Отаина называла «излюбленной формой выражения чувств» пожилых нивхов. В них чаще всего говорилось о пережитых невзгодах и трудностях. Лучшие из таких произведений входили в общий репертуар, но при этом всегда называлось имя автора. Большое распространение имели шуточные песни, которые, в отличие от любовной лирики, обычно исполнялись публично и являлись своеобразной формой демонстрации певческого и поэтического мастерства [Отаина 1981, с. 118—121].

Ю.И. Шейкин справедливо полагает, что применительно к музыкальной культуре народов Сибири и Дальнего Востока речь должна идти не о жанрах в европейском понимании этого термина,

но о «жанровых образованиях», возникающих в процессе фольклорной практики. При этом развитие традиции происходит не как прямолинейная эволюция, а как процесс сложного переплетения разновременных явлений духовной жизни. Основными особенностями традиционного фольклора специалисты называют, с одной стороны, его реликтовость (неизменность изначальных форм), а с другой — рестуционность (способность к самовозрождению) [Шейкин 2002, с. 7—10]. Эти особенности характеризуют как музыкальный, так и повествовательный фольклор.

Самостоятельный раздел представляют так называемые паремии — малые фольклорные жанры. В европейской классификационной системе к ним относятся главным образом загадки, скороговорки, пословицы и поговорки. Однако у тунгусо-маньчжуров и нивхов при сравнительно небольшом количестве пословичных текстов бытуют типы паремий, не характерных для европейского фольклора (впрочем, данное утверждение может быть справедливым только для современного состояния европейской традиции). В связи с этим М.М. Хасанова предложила, наряду с загадками, скороговорками, пословицами и поговорками, применительно к тунгусо-маньчжурскому фольклору «считать паремиями небольшие формульные тексты, каждый вид которых имеет определённую структуру» [Хасанова 1997, с. 35]. В эту категорию входят повсеместно распространённые запреты, приметы, обращения к духам-хозяевам и душам умерших, обрядовые формулы (в том числе звучащие на медвежьем празднике), детские присказки. В нанайском фольклоре

Л.И. Сем выделила такую жанровую разновидность, как молитвы-заговоры: от болезней; на удачу; проклятья [Сем 2020, с. 28]. Подобные тексты известны и тунгусо-маньчжурам, и нивхам; частично они входят в подраздел, обозначенный М.М. Хасановой как «обращения к духам» [Хасанова 1997, с. 35].

Как видим, к настоящему времени имеется достаточно фольклорного материала, который может быть использован для понимания восприятия индигенными народами Амуро-Сахалинского региона окружающего мира и своего места в нём. Исследователи справедливо полагают, что только совокупность фольклорных текстов, представленная разными вариантами (причём независимо от их художественных достоинств), позволяет увидеть жизнь этноса в динамике, выявить архетипы и поздние наслоения в его мироощущении и дать им оценку с учётом реалий нового времени.

## КОСМИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ И НИВХОВ

Космогонические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов тесно связаны с мифопоэтической картиной мира. Астрономия по праву считается одной из древнейших наук. История знает о шумеро-вавилонской, древнеиндийской, древнеегипетской, древнекитайской, древнееврейской, древнегреческой астрономии, а также об астрономии инков и майя. Образованным европейцам с детства известны античные мифы о божествах и героях, населяющих космическое пространство. В традиционном фольклоре дальневосточных народов также сохраняются мифопоэтические константы, зафиксировавшие представления о мироустройстве. Архаическое мышление воспринимало пространство не в статике, а в динамике. Не случайно сложились представления о возникновении космических и природных объектов в результате пространственных перемещений неких перво-существ [Мелетинский 2000, с.194]. Передвижения мифологических героев в космическом пространстве создают динамический аспект картины мира.

На сегодняшний день в научном сообществе имеет распространение точка зрения об универсальном характере представлений о трёхчленном строении Вселенной. Однако у этой космогонической концепции есть серьёзные оппоненты. Например,

Д.А. Функ убеждён, что модель разделённого по вертикали трёхчастного мира привнесена в науку этнографами [Функ 2019, с. 96]. Т.Д. Булгакова, много лет работавшая с нанайскими шаманами, также называет тезис о трёхмерности космического пространства «конструктом научной мысли» [Булгакова 2019, с. 107]. Однако и традиционная концепция сохраняет большое число сторонников, тем более что оппозиция «верх — низ» постоянно присутствует в пространственных перемещениях мифологических и фольклорных героев. Утверждение вертикальной космической модели, по-видимому, находит поддержку и в осознании законов гравитации применительно к человеку прямоходящему.

В трёхчленной Вселенной срединное пространство, населённое людьми, не имело деления на ярусы, тогда как Верхний и Нижний миры состояли из нескольких параллелей (из девяти, семи, но чаще — из трёх). По данным А.В. Смоляк, в прошлом шаманы из нанайцев, живших в верховьях Амура, могли назвать каждую из девяти сфер Верхнего мира и знали имена населявших их духов [Смоляк 1991, с. 10]. В наши дни носителей такой информации практически не осталось.

В соответствии с наиболее ранними воззрениями, до создания земли существовало два мира. Так, эвенки и эвены период до начала творения определяли как время, когда не было земли — только небо и вода [Дьяконова 2016, с. 6]. В материалах этнографов часто встречается информация о том, что небо виделось как выпуклая сфера, соединённая с нижним водным пространством. По свидетельству амурских эвенков, на заре мироздания «небо

подобно берестяному хагачану (коробу) перевёрнутому было» [Варламова 2002, с. 56], а под ним была вода. В этом мировом пространстве жили только водоплавающие птицы — «над водой летающие, на воду садящиеся» [Варламова 2002, с. 112]. В некоторых удэгейских мифах небосвод описывается как дно верхнего моря, над которым располагаются другие миры [Подмаскин 2013, с. 133].

Многослойный пантеон тунгусоязычных народов сохранил и разместил во Вселенной представителей высших сил, созданных архаическим сознанием в разное время, отсюда известная противоречивость традиционной мифологии. В связи с этим Т.Ю. Сем подчёркивает: «В общенародном шаманском пантеоне верховное божество имеет несколько взаимозаменяемых образов». Автор связывает это с взаимодействием местных и заимствованных традиций [Сем 2013, с. 44]. Однако не следует исключать и естественный процесс трансформации этнокультурных традиций по мере накопления новых знаний.

Дух высшего порядка, которого тунгусо-маньчжуры называли *Буга/Бога/Буа/Боа*, олицетворял природу как разумное одушевлённое начало. Этим общетунгусским словом обозначали не только главное божество, но и окружающее человека пространство, а также небо, космос и природу, что соответствует древнему способу кодирования мира, основанному на абстрагировании от конкретных признаков, отличному от понятийно-категориального научного мышления [Лурия 1979, с. 69]. Примечательно, что, в отличие от других божеств, как могущественных, так и второстепенных, *Буга/Бога/Буа/Боа* не имел

ни конкретного словесного описания, ни изображения в декоративном искусстве, т.е. представлял собой абстрактный образ, в котором нашёл отражение своеобразный первобытный пантеизм.

Согласно наиболее ранним воззрениям, главное божество Верхнего мира имело женскую природу. Например, по сообщению амурских эвенков, на самом верхнем ярусе проживала *Буга Эбэка* — «Бабушка миров», являвшаяся родоначальницей всего живого на земле — людей и животных. Она описывалась как старая женщина, с сумкой, полной шерстинок, перьев, рыбьей чешуи, из которых образуется фауна Среднего мира [История и культура дальневосточных эвенков 2010, с. 223]. В её ведении находились также детские души. По другим данным, обитательница верхнего яруса небесного мира, отвечающая за деторождение, носила имя *Аин Маин*. К ней обращались за помощью бездетные пары. Именно она сообщала эвенкам о скором рождении будущего шамана [Варламова 2004, с. 97].

Удэгейцы той же функцией наделяли небожительницу *Тагу мама* или *Сагди мама*. «Великая Бабушка ухаживает за душой ребёнка в оме (гнезде на мифическом дереве. — Л.Ф.). Потом отправляет её к живому человеку, к женщине, и женщина рождает ребёнка. Великая Бабушка присматривает за тем, как растят ребёнка, не мучают ли его, не держат ли его в голоде. Если ребёнок заболевает, она забирает его душу назад в оме, кладёт опять на дерево хуига» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 297]. Эти воззрения согласуются и с представлениями нанайцев, полагавших, что в Верхнем мире каждый

род имел своё родовое дерево, где в образе птичек жили души будущих младенцев. Считалось, что это души умерших, переместившиеся сюда из загробного мира и ожидающие своего часа для возвращения на землю [Гаер 1991, с. 104].

По наблюдениям С.В. Березницкого, священные деревья почитались в рамках семейных и промысловых ритуалов, но убедительной информации о мировом древе в конце XX в. исследователи не зафиксировали [Березницкий 2005, с. 33]. Следует сказать, что далеко не все знатоки и носители индигенной культуры признавали существование у дальневосточных этносов подобных представлений. Например, нанайский учёный Н.Б. Киле определённо утверждал: «...исследователи приписывают нанайцам несвойственный им, надуманный культ». Вместо этого некогда у каждой семьи, рода было своё древо жизни *Лиухэ*, которое учреждалось шаманом [Киле 1997, с. 43]. Изображения таких деревьев встречаются в декоративном искусстве тунгусоязычных народов, в частности, они наносились на спинки нанайских свадебных халатов.

А.В. Смоляк писала о реальном воплощении родового дерева, ранее имевшегося у каждого нанайского рода (обычно на опушке леса). Возле него каждая семья раз в год совершала моления небу с просьбой о здоровье, благополучии, удаче на промысле. Считалось, что небесные духи слетают вниз на священные деревья, отдыхают и угощаются дарами людей [Смоляк 1991, с. 12]. Тем не менее в материалах А.В. Смоляк есть информация и о том, что у нанайцев и ульчей было представление о шаманском древе, которое произрастает из *доркина* (нижнего

уровня подземного мира) и тянется до неба. По нему божества перемещаются из одной сферы в другую [Смоляк 1991, с. 22].

Концепция универсальности образа Мирового древа как оси мироздания имеет и сторонников, и противников. Оппоненты полагают, что сверхъестественные свойства, которыми обладает шаман, позволяют ему свободно перемещаться в пространстве, не используя для этого космическое дерево [Балалаева, Плужников 2019, с. 81]. На первый взгляд, это утверждение справедливо, тем более что в путешествии отправляется душа шамана, сопровождаемая духами-помощниками, а его телесная оболочка остаётся в земном мире. Однако не следует искать логическое обоснование каждого мифопоэтического мотива, поскольку фольклорные тексты не создаются по законам формальной логики. Несмотря на это, надо принять главный вывод О.В. Балалаевой и Н.В. Плужникова: «Мировое древо в шаманской практике народов Сибири вряд ли может считаться культурной универсалией» [Балалаева, Плужников 2019, с. 95]. Этот тезис, как было показано выше, находит поддержку и в позиции ряда учёных, представителей индигенных этносов.

Все миры Вселенной мыслились тунгусо-маньчжурами и нивхами, с одной стороны, как автономные, а с другой — как взаимопроницаемые [История и культура нивхов 2008, с. 113]. Описание Верхнего мира наиболее подробно представлено в шаманских мифах, не отличающихся, однако, единообразием. Например, удэгейский текст о путешествии шамана к *Тагу* *мама* за душой ребёнка, как и большинство мифов, весьма противоречив. С одной

стороны, постоянно подчёркивается, что она обитает в Верхнем мире. Даже приводится его подробное описание: шаман видел *«красивые сопки, стройные деревья, тихую речку с множеством рыбы»*. Люди неба жили в мире и достатке, были веселы и счастливы. *«Вот так надо жить и людям земли»*, — говорила Тагу мама [Старцев 2017, с. 160—161]. С другой стороны, в мифе упоминается помощник небесной старухи *«серебряный Боко»* — одноногий человек с горбом [Старцев 2017, с. 160]. Подобная физическая неполноценность отличает насельников Нижнего мира. На это же указывают и трудности, которые в пути пришлось преодолевать шаману: он обращался то летучим муравьём, то кукушкой, то вороной, то ястребом, то рысью и т.д., чтобы сбить с толку злых духов [Старцев 2017, с. 159]. Это всё признаки подземного мира.

Неожиданный диссонанс в общую картину мироздания, зафиксированную у тунгусо-маньчжуров, вносит рассказ старой негидалки: *«...Над нами живут люди, омнанкан. Мы живём здесь, на средней земле. Под нами тоже есть люди, бунинкэн. Небесные люди — омнанкан. Сильней людей средней земли нет. Говорят, омнанкан слабые. Ну, (а) существ, живущих в той нижней земле — амбанов — говорят, много. Омнанкан же и птицей летают, и пешком ходят. Говорят, (они) ма-аленькие...»* [Хасанова, Певнов 2003, с. 83]. Однако в целом господствует представление о могуществе небесных обитателей, об их благотворном влиянии на жизнь Среднего мира.

Естественная трансформация общественного устройства и разнообразные этнические контакты неизбежно вели к социальной дифференциации

и формированию иерархических отношений, что вносило изменения в существовавшую картину мироздания. В культурном наследии северных маньчжуров, родственных дальневосточным этносам, имеются следы древнеиндийской мифологии, привнесённой буддизмом, впитавшим элементы более ранних религий. В собственно маньчжурский пантеон, эволюционировавший в сторону монотеизма, вошло популярное ведическое божество *Индра* под именем *Абкай Эндури*. Он считался прародителем всех живых существ и с помощью многочисленных духов-помощников поддерживал стабильность миропорядка [Мифы народов мира 1982, т. 2, с. 108]. Впоследствии этот персонаж в качестве верховного божества *Эндури/Эндули/Андури* вошёл в пантеон тунгусоязычных народов Амурского бассейна, что было отмечено С.М. Широкогоровым [Подмаскин, Сем 2018, с. 153], однако это нововведение не затронуло традиционных верований древних насельников региона — нивхов.

Заслуживает внимания тот факт, что *Эндури/Эндули* тунгусо-маньчжуров обеспечивал прежде всего соблюдение нравственных законов, которые способствовали поддержанию миропорядка на космическом уровне, тогда как повседневная жизнь обитателей Среднего мира по-прежнему зависела от духов — хозяев конкретных стихий и промысловых угодий. Для их обозначения из маньчжурского языка было заимствовано понятие *эдэ/эдени/эджэхэ*.

С позиций первобытного сознания, употребление маньчжурской религиозной терминологии надо признать не противоречащим традиции, поскольку в результате трансформации мифология

дальневосточных этносов получила дополнительную иерархическую структуру, возвышающуюся над многочисленными локальными духами-хозяевами. По-видимому, имело место перераспределение функций между автохтонными и заимствованными образами небожителей.

В высших сферах обитали помощники верховного божества, многие из которых имели зооморфный облик. В числе небесных животных находим реалистические образы тигра, собаки, выдры, оленя (лося). Заслуживает внимания тот факт, что среди зооморфных помощников нет медведя, культ которого широко распространён в Среднем мире, зато встречаются сложные образы, возникшие под маньчжуро-китайским влиянием, как, например, *Дымяго* (*Дыймь Яга* — леопард, иногда — тигр) — «самый страшный на свете, единственный на небе и земле... Он может летать, как птица, и плавать, как рыба. На спине его путешествует морской великан *Мудули* (дракон. — Л.Ф.). Под крыльями у тигра зеркало: всё, что происходит на земле, отражается в нём, когда Дымяго поднимается ввысь. На щеках у него две змеи, чтобы увеличить силу челюстей с огромными клыками. Когти у тигра из жести, а на хвосте — человеческая голова» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 48].

Все эти существа свободно перемещались в космическом пространстве, вступая во взаимоотношения с насельниками Среднего мира, однако сам Творец не покидал горних высей. Его помощники сурово наказывали тех, кто нарушал установленные Создателем законы. По представлениям уссурийских удэгейцев и других тунгусо-маньчжуров,

небесному *Боа эдони* подчинялся хозяин грома и молнии *Агди*, выполнявший карательные функции [Березницкий 2003, с. 319].

Со временем высшие сферы оказались населёнными не только первооснователями, но также их детьми, которые впоследствии стали родоначальниками жителей Среднего мира. Эпические герои тунгусо-маньчжурского фольклора в поисках суженых отправляются в Верхний мир. Так, одна из потенциальных невест, героиня эвенкийского фольклора *Угу Ирай Буга*, является дочерью Солнца. Она живёт на самом верхнем ярусе в доме-колокольчике, подвешенном на золотой цепи, и ждёт богатыря Средней земли, которого видела во сне. По другим версиям, дочь Солнца убивает своих женихов, вступая с ними в единоборство. С помощью сестры герою *Ирани* удаётся одолеть небесную богатырку, и она становится его женой [Варламова 2004, с. 31].

Герой нивхского эпоса также попадает в Верхний мир, где в чудесном амбаре содержались девушки-близнецы:

*Спрятаны в суг-амбаре  
Дети звезды Полярной,  
Двойня там пребывает...*

Подобраться к ним стремились многие, но никому это не удавалось. Юноша сверху видел Нижний мир, вплоть до последнего, четвёртого, яруса, где белели кости его предшественников. Герою помогла жёлтая бабочка-махаон, которая и вернула его на землю вместе с двумя жёнами-небожительницами [Ыгмифналит во 2013, с. 182—189].

Переосмысление древней политеистической картины мироустройства в пользу космического единоначалия существенно изменило расстановку сил в Верхнем мире. Поскольку функцию верховного божества тунгусоязычные народы «делегировали» маньчжурскому *Эндури*, появились сниженные характеристики прежних небожителей, что зафиксировано фольклорными текстами. Так, в ороческом мифе семь девиц из созвездия Плеяд представлены иначе, чем у других тунгусо-маньчжуров. Старшая из семи небесных сестёр оказалась шаманкой-людоедкой. Девушки узнали об этом, когда увидели у неё во рту человеческое мясо. Испугавшись, они стали убегать, но злая шаманка настигала их и съедала. Интересен комментарий исполнительницы: оказывается, шаманка ещё раньше съела их души. Удалось спастись только младшей сестре — доброй шаманке. Старуха, покровительница девушки, утопила злодейку в реке [Ороческие сказки и мифы 1966, с. 226].

Нанайцы сохранили представление о том, что могущество обитателей Верхнего мира возрастало по мере их удаления от земного пространства. На самом верхнем небесном ярусе обитал *Сангиа-Мапа*: «И тут спускается с неба на белом коне старик с белой бородой до самой груди — такой красавец старик!» [Нанайский фольклор 1996, с. 231]. Однако откровенно отрицательные черты приобрёл обитатель нижнего небесного яруса *Боралда*. Он не был столь всемогущ, как насельники верхних ярусов, и, чтобы упрочить своё положение, желал породниться с *Сангиа-Мапа*, отдав ему в жёны свою дочь. Старик *Боралда* похитил сестру эпического

героя, чтобы сделать её служанкой дочери. В конечном счёте из-за неблагоприятных поступков этот персонаж был уничтожен могучим *Мэргэном* [Нанайский фольклор 1996, с. 231].

Аналогичную нелестную характеристику одного из высших существ находим в удэгейском фольклоре. В сказке-*ниманку* старик *Канда*, чтобы не выдавать свою дочь замуж за человека по имени *Егда*, дал ему несколько трудных заданий. Самым сложным было — доставить будущему тестю солнечный свет. *«Егда сказал: „Слыхал ли ты, чтобы кто-нибудь доставал такой свет, но я всё равно попробую“, — и ушёл»*. Благодаря небесным покровителям *Егда* справился с этой задачей. Он отдал тестю свёрток, полученный от небесного старика, взял девушку и ушёл. Родители девушки положили перед собой свёрток и развернули его. *«Много было обёрток, а когда развернули последнюю, из неё вылетел большой яркий огонь и опалил юрту и обоих стариков»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 466].

В фольклоре старик *Канда* чаще всего описывался как глава большой семьи. Он отличался властностью и жестоким обращением с близкими. Иногда был представлен как людоед, но в некоторых случаях в этом образе можно видеть хозяина промысловых угодий [История и культура удэгейцев 1989, с. 69, 86]. По мнению Т.Ю. Сем, в ранней мифологии *Канда Мафа* (он же старик *Ка*) был представлен как хозяин гор и первопредок-мироустроитель. Как небесный хозяин *Ка* выступает в роли подавателя и распорядителя жизни. Однако он же является помощником хозяина Нижнего мира и в этом качестве помогает творить зло [Сем 2013, с. 60—63].

Трансформация собственно мифологических образов в фольклорные стала следствием десакрализации мифов и формирования художественной культуры для широкого круга лиц, как участников творческого процесса, так и потребителей результатов их деятельности.

По сравнению с тунгусо-маньчжурской нивхская космогония слабо структурирована, тем не менее также можно говорить о трёхчленности мироздания в представлении данного этноса. Верховное божество нивхов *Курн* ассоциировалось с живой Вселенной, дыханием которой были морские приливы и отливы. В роли универсального творца выступал *Тай́рнад/Тай́хнад/Тай́хнад*; ему приписывалось устройство мироздания, установление этических норм и правил поведения для обитателей Среднего мира и т.д. [История и культура нивхов 2008, с. 112].

Нивхский сказитель Ршызнгаун Вагзибин описывал Верхний мир состоящим из девяти ярусов. Последний был похож на земное пространство: *«Только травы и деревья ровные, будто постриженные. Тепло — солнце такое же, как и на Ых-мифе летом»*. Бог Девятого неба рассказал эпическому герою об устройстве мироздания: *«Там, на Ых-мифе, ты много раз видел дождь, много раз слышал гром и каждую ночь видел звёзды. Дождь — это слёзы людей восьми миров. Могучие кинры и милки горе на них наводят. Гром — это я скалы обрушиваю на кинров и милков, молнии — это мои стрелы, которыми я поражаю врагов, звёзды — это глаза кинров — они высматривают свои жертвы»* [Санги 1967, с. 173]. Не исключено, что сказитель

представил собственное видение Вселенной, в которой созидатели и разрушители находятся в общем пространстве.

Нижний мир *буни/були* не получил столь чёткого описания ни у тунгусо-маньчжуров, ни у нивхов. Его местоположение не имеет определённой пространственной привязки. Считается, что *буни* расположен на западе и соединяется с земным миром через дыры, нередко находящиеся в горных пещерах [Фольклор удэгейцев 1998, с. 297]. У всех народов Нижний мир ассоциируется со смертью, с перемещением туда душ умерших. Понятие мира мёртвых справедливо относится учёными к позднему пласту мировоззренческой системы. В ряде эвенкийских мифов Нижний мир показан только как одна из трёх частей Вселенной. Он не антагонистичен Небесам [Ермолова 2007, с. 90—91].

По-видимому, первоначально Нижний мир представлялся зеркальным отражением земного пространства и описывался как место пребывания душ усопших, однако без негативных характеристик. По данным орочей, информантов В.А. Аврорина, жизнь в *буни* мало отличалась от жизни в среднем мире, только там всё было наоборот: ребёнок оказывался старцем, сильный слабым, слабый сильным, богатый бедным, бедный богатым, сломанный предмет целым и т.д. С представлением о зеркальном строении Нижнего мира связана практика порчи предметов, отправленных вслед за усопшим для достойной жизни в «зазеркалье». Мужчине давали орудия промысла, ножи и топор, его курительную трубку, ложку, спички. Все предметы специально ломали, чтобы их можно было

использовать в антими́ре. Орочи и удэгейцы в ноги покойного клали котёл с пробитым дном. Исключение делали только для ружья, которое переходило в пользование по наследству. Из еды оставляли рис, юколу, сахар и чай [Березницкий 2003, с. 153].

У орочей зафиксировано представление, что загробный мир состоит из двух ярусов. Верхний похож на землю: там светло, есть тайга, полная зверей, и реки, богатые рыбой. На этом ярусе остаются души смелых, добрых и удачливых людей. На нижний ярус, где темно и сыро, отправляются души тех, кто при жизни был ленивым и трусливым [Березницкий 1999, с. 23]. Рассуждения о смысле жизни и посмертном существовании человека являлись важным дополнением к описанию мироустройства.

У некоторых групп нивхов существовало убеждение, что Млы-во находится в том месте, откуда родом покойный. *«Это такой же мир, как и у нас. Души там ловят рыбу, нерпу, соболь тоже есть. Там души хорошо живут. Вот в млы-во душа живёт, живёт, долго живёт. А потом уходит в другой мир. Забыла, как он называется. Там она тоже сколько-то живёт и уже из этого мира возвращается на землю и внедряется в новорождённого из своего рода. Но вселяется не сразу, а через год. Об этом узнают родные, так как ребёнок становится похожим на какого-то своего родственника...»* [Березницкий 2003, с. 94].

Встречаются нарративы, предлагающие нетрадиционную картину Нижнего мира. Таков, в частности, нижеследующий удэгейский текст: *«Буни находится не под землёй и не в космосе. Буни находится как бы рядом с землёй. Вот, как если бы две банки*

*стеклянные с рыбками поставить рядом, то одна банка — это земля, а другая банка — это бунн. А третья душа человека мэккэ или мэйзни живёт у человека в сердце. Пока стучит сердце у человека, значит, он жив, это его душа работает. Она вселяется в новорождённого. Это если покойный был хорошим человеком. А если он был злым, жадным, обижал слабых людей, то его душа мэккэ вселяется в окзо и становится злым духом» [Березницкий 2003, с. 88—89]. Если исходить из того, что попасть в потустороннее пространство можно, целенаправленно двигаясь на запад, подобное местоположение бунн не кажется логически противоречивым.*

Проводы душ умерших в загробный мир осуществляли только самые сильные шаманы. По наблюдениям И.А. Лопатина, у каждого из нанайских родов был особый путь в потусторонний мир. Например, души амурских гольдов ехали вдоль берега реки на собаках, тогда как души покойников рода *Киле* ехали на оленях, что служило напоминанием об их тунгусских корнях. Показательно, что им приходилось преодолевать такие препятствия, как два хребта, густой лес, большое болото [Лопатин 1922, с. 284—285] — топография напоминала ландшафт реальной исторической родины тунгусов, расположенной, как и мифологический бунн, на западе.

Большие шаманы ульчей, доставляющие души умерших сородичей в загробный мир, чаще всего совершают этот опасный путь на собаках или птицах. По прибытии на место шаман быстро выкидывает из нарты души умерших: *«Передовую душу выкинув, даёт ей подзатыльник, чтобы она быстро в були шла. В это время жители були стараются*

*попасть на нарту к шаману, чтобы вернуться на землю. Если шаман долго задержится в були, то может умереть. Шаман быстро погружает нарту на кори (гигантская птица, нередко с железным оперением. — Л.Ф.) и летит назад. Вернувшись на землю, он падает без чувств»* [Березницкий 2003, с. 161—162]. В целом повествование имеет традиционный характер, но эпизод о душах, желающих вернуться на землю, наводит на мысль о поздней интерпретации мифа.

По данным эвенков-орочонов, мир мёртвых находится на обратной стороне плоского земного пространства, там нет солнца и царит вечный полумрак. Это место обитания злых духов [Мазин 1984, с. 22]. По представлениям других групп эвенков, Нижний мир *хэргу* (*харги*) *буга*, как и верхний, состоит из нескольких ярусов. На ближний к земле ярус попадают души людей, совершивших зло. Считается, что они могут выбираться на землю и вредить своим соплеменникам. По другим данным, первый ярус отведён умершим предкам. Их образ жизни тот же, что на земле: они занимаются охотой и рыбной ловлей [Мазин 1984, с. 16]. Далее следует безжизненное, полное препятствий пространство, ведущее к последнему ярусу, где обитает злой дух *Буга Булэн*, враждебный людям. Его помощниками являются обросшие шерстью одноногие и безрукие существа, толкающие людей на дурные поступки, которые неминуемо должны привести их в Нижний мир. В подобных описаниях заметно влияние якутских верований, но также слышны отголоски христианских представлений об аде и сатане. В ещё большей степени христианскую модель

мироздания напоминает противостояние между созидателем *Сэвэки* и разрушителем *Хэрги*, за что последний и был низвергнут в Нижний мир.

По воззрениям аяно-майских эвенков, *Буга Булэн* оказывается также совмещённым с громом — *Агды*. Превратившись в железную птицу, он с грохотом летает по небу и поражает молнией земные объекты. Считается, что вернуться в подземный мир его заставляет *Буга Эбэка*, благожелательная к людям. Необычным представляется размещение грома-*Агды* на последнем ярусе Нижнего мира, что, видимо, связано с негативным восприятием восточными эвенками этого явления природы, которое сохраняется и в настоящее время [Тураев 2008, с.147—148]. Образ птицы-громовержца является общемировым, его можно считать и результатом единого мыслительного процесса, и следствием миграционной активности. Исследователи относят данный сюжет к числу ядерных мифологем, распространённых в Сибири, на Дальнем Востоке и на северо-западе Америки [Иконникова, Калинин 2021, с.59].

Обычный человек мог случайно оказаться в буну, но рассказывать об этом было нельзя. Этот запрет зафиксирован как у тунгусо-маньчжуров, так и у нивхов. Согласно нанайским и ороческим мифам, чаще всего человек попадал в буну в азарте охоты — в погоне за косулей или лисой. Такие сюжеты записывались даже во второй половине XX в. «Жил охотник. Зимой пошёл в тайгу. Гонялся за лисой целый день... Лиса залезла в нору. Охотник за ней... Попал в буну — загробный мир. Там лето...» Он увидел людей, которые, однако, не разговаривали с ним и не пригласили к столу. Выбравшись

утром наружу, охотник пришёл домой и всё рассказал. *«Рассказал про всё и умер. Умер потому, что рассказывать про буну нельзя»* [Березницкий 1999, с. 150]. Нивхи полагали, что человек попал в потусторонний мир, преследуя раненого зверя (чаще всего лису) или стремясь вернуть умершую жену. Он оставался невидимым для обитателей inferнального пространства, но не должен был пытаться вступить с ними в общение, а по возвращении на землю не должен был рассказывать о том, где побывал, иначе умрёт [История и культура нивхов 2008, с. 184].

Таким образом, повествовательный фольклор индигенного населения Амуро-Сахалинского региона демонстрирует сложную картину функционирования неких божественных или inferнальных сущностей, невидимых для обычного человека, но оказывающих серьёзное влияние на его судьбу. Эту часть мироздания Т.Д. Булгакова называет «духовным» (невидимым) миром, реальным для коренных народов не менее мира физического [Булгакова 2019, с. 106].

Видимые невооружённым глазом небесные тела также становились действующими лицами древних мифов. Основными объектами наблюдения были Солнце и Луна. У нанайцев Солнце (*Сиу*) определялось как женское начало, Месяц/Луна (*Бя*) — как мужское. При этом считалось, что им удаётся сочетаться браком только в новолуние. В одном из удэгейских мифов также говорится о том, что Солнце (женщина) и Месяц (мужчина) некогда были супружеской четой и вместе ходили по небу, но однажды Месяцу захотелось одиночества,

и с тех пор Солнце освещает земной мир днём, а Луна — ночью [Подмаскин, Киреева 2010, с.14].

В другом удэгейском мифе появление Луны связывается с действиями героя *Егдыги*, застрелившего лишнее Солнце в то время, когда на небе появились два дневных светила, иссушившие землю и грозившие гибелью всему живому. Стрела, выпущенная героем, «*полетела с таким шумом, будто земля перевёртывалась. Попала прямо в одно Солнце. Это Солнце тусклым-претусклым стало и в Луну превратилось...*» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 81].

Эвенки полагали, что в супружеской паре Солнце *Сигудар* представляло мужское начало, а Луна *Бега* — женское. Они кочевали по небу, как обычные люди, но однажды Луна забыла на стоянке крюк для подвешивания котла, вернулась за ним, а теперь не может догнать мужа [Варламова 2002, с. 27]. Этот сюжет представляет чрезвычайный интерес. Дело в том, что у негидальцев, этноса, близкородственного эвенкам, среди правил поведения на промысле имеется следующее: уходя со стоянки, где разводили огонь, нельзя оставлять воткнутую в землю палку, на которую подвешивается котелок для варки пищи. Если её не убрать, то тяжело заболеешь и станешь похожим на эту палку [Цинциус 1982, с. 110]. Таким образом, фонд мифологических рассказов постоянно пополнялся и корректировался, как и поведенческие установки в реальной жизни.

Мотив множественности солнц (чаще всего трёх) широко распространён в континентальной Евразии и Америке. В мифологии южных стран, индийской, индонезийско-малайско-филиппинской, частично африканской, нестерпимый жар,

от которого страдало всё живое на земле, излучало не главное светило, а его дети [Берёзкин 2013, с. 47], что наводит на мысль о поздней интерпретации базового мотива. В противовес этому у тунгусо-маньчжуров имеет хождение первичный вариант.

В мифологии тунгусоязычных этносов стрелок в лишние солнца чаще всего носит имя *Хадау/Хадо*. В нанайских и ульчских мифах, записанных в XX в., таким героем нередко является представитель рода рассказчика, но чаще всего упоминается ульчский род *Заксули/Джаксули* (у нанайцев *Заксор*). Роду *Заксули/Джаксули* ульчи приписывали также 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»* [Золотарёв 1939, с. 154]. В одном из ульчских мифов появление трёх солнц относится ко времени, когда земли ещё не было. Тогда жили один мужчина и одна женщина. Этот мужчина и уничтожил лишние светила [Золотарёв 1939, с. 165].

В нивхской мифологии множественность Солнц (два или три) сопряжена с множественностью Лун. Если днём обитатели Среднего мира страдали от жестокой жары, то ночью их терзал нестерпимый холод, пока некий *Ууму нивх* [Островский 1997, с. 226] или братья-синицы [Штернберг 1908, с. 150—158] не уничтожили лишние светила. Сюжет о множественности не только солнц, но и лун

встречается также в мифологии некоторых групп нанайцев [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 96].

Большой популярностью пользовались сюжеты, посвящённые солнечному и лунному затмениям. Согласно одной из удэгейских версий, лунное затмение объяснялось тем, что ночное светило укусила небесная собака, и Месяц залечивает раны на далёких лугах. В орочском мифе виновниками затмений небесных светил названы ворона и её сын. Воронёнок обиделся на людей за то, что сыновья старика *Ка* отобрали у него жену. Вороны решили отомстить. Мать сказала: *«Теперь ты понесёшь на спине луну, а я понесу солнце»*. *Унёс воронёнок луну, а его мать — солнце. „Ой, темно! — закричал старик Ка. — Не уносите солнце! Не уносите луну! Ворона, я дам тебе в пищу семь собачьих голов“*. Воронёнок говорит: *„Мама, кар! Так ли уж это хорошо, кар?“*. Завалил старик *Ка* целый дом и внутри, и снаружи семью собачьими головами. Воронёнок говорит опять: *„Давай отдадим солнце и луну!“*» [Орочские сказки и мифы 1966, с. 132—133].

Нанайцы также приписывали вороне затмение солнца и луны: считалось, что она проглотила небесные светила. Для спасения светил ворону призывали сильными ударами по громко звучащим предметам — по бубну, сухому дереву, металлическим ёмкостям (тазам, ведрам) и др., обещая угостить головками щенков [Нанайский фольклор 1996, с. 446—447]. В своё время М.М. Хасанова указала на близость ряда тунгусо-маньчжурских сюжетов о затмении светил чукотским мифам и предположила, что они были заимствованы у палеоазиатов [Хасанова 1989, с. 112].

Исследователями установлено, что представления о созвездиях и лунных пятнах занимают важное место в континентально-сибирском комплексе [Берёзкин 2016, с. 23]. Широкое распространение имел мотив «лунная водоноша» — о бедной девушке, спасённой месяцем; отмечено его движение с юго-востока Сибири (включая Дальний Восток) на северо-запад к Прибалтике. Так, у эстонцев имеется мифологический рассказ о том, что на Луне видна крепостная девушка с вёдрами. *«Поздней порой она таскала воду и, измученная тяжким трудом, взывала к Луне о помощи»*. Луна забрала её к себе [Берёзкин 2013, с. 84]. По наблюдениям Ю.Е. Берёзкина, образ Луны, помощницы и защитницы, распространённый у тунгусо-маньчжуров и нивхов, отсутствует на севере — у ненцев, энцев, нганасан, северных самодийцев и палеоазиатов, но при этом он известен в Северо-Западной Америке [Берёзкин 2013, с. 150—156].

Действительно, на территории Амуро-Сахалинского региона у нанайцев, удэгейцев, эвенков, негидальцев и нивхов сюжет о бедной сиротке, спасённой месяцем, имел повсеместное хождение. На полной Луне тунгусо-маньчжуры и нивхи видели девушку, несущую вёдра на коромысле. Считалось, что это бедная сиротка, замученная тяжёлой работой; Месяц пожалел её и забрал к себе. *«У одной гольдячки (нанайки) была дочь. Мать послала её на Амур с вёдрами за водой. Та ушла и заслушалась там пения птичек. Долго мать ждала дочь, наконец, не вытерпела и проклала её. „Чтоб её Бя уволок!“ — сказала она в своём гневе. Как только мать сказала эти слова, Бя в самом деле стал спускаться*

к девушке. Он схватил девушку так поспешно, что она не успела даже выпустить из своих рук вёдер. Бя поднялся с нею на небо и до сих пор не расстаётся с девушкой...» [Лопатин 1922, с. 330].

У негидальцев было записано несколько вариантов данного сюжета — от схематичных коротких рассказов до повествований, претендующих на художественность изложения. Образец первого типа представлен улгу из с. Белоглинка Ульчского района Хабаровского края. *«У (чужих) людей жила девочка-сиротка. Девочку заставляли ночью носить воду. Девочка плакала,нося по ночам воду. Месяц пожалел девочку. Спустился месяц на землю, взял девочку, поднял (её) месяц на небо. На Луне и сейчас видно ту девочку»* [Хасанова, Певнов 2003, с. 55]. Примером второго типа может служить текст из с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края. *«Жила одна девочка с отцом, мачехой (и) младшей (сводной) сестрой. Мачеха её очень обижала. Мачеха (использовала) девочку как работницу. (Она) оди-нёненька воду таскала, дрова (в дом) заносила, посуду мыла, еду варила. И всегда мачеха её бранила...»* Месяц пожалел сиротку, забрал её к себе, и с тех пор на полной луне видна девочка с коромыслом и ведром. В повествовании заметно влияние русского (европейского) сказочного репертуара, но назидательная концовка возвращает слушателя к аборигенным традициям: *«Потому старики говорят: никогда не обижай младших (сестёр и братьев, а то) заберёт (их) месяц вот так же, как забрал (ту) девочку»* [Хасанова, Певнов 2003, с. 56].

Трактовка лунных пятен как силуэта человека с вёдрами зафиксирована также в айнском

фольклоре. В материалах Б.О.Пилсудского имеется мифологический рассказ о том, как девушка, воспитывающая младшего брата, однажды отправилась по воду и пропала. Оказалось — её взял в жёны Месяц [Пилсудский 1991, с. 70—72]. В отличие от рассмотренных выше тунгусо-маньчжурских нарративов это типичный общемировой миф о браке обитателей земли с небожителями, что указывает на его достаточную древность.

Ещё одним персонажем является девочка: *«Она очень не любила ходить за водой, хотя это была её обязанность — приносить в дом свежую воду из ручья»* [Осами Гизо 2007, с.15]. Однажды она отправилась по воду и исчезла. Луна забрала девочку к себе, наказав её за лень. В другом айнском тексте главным действующим лицом является мальчик. Старшая сестра попросила его сходить на речку и принести воды. Ленивый и дерзкий брат выместил своё недовольство на опоре, державшей дом: *«Я ненавижу эту старую опору, она глупая и бесполезная. Она не носит воду, потому что это божество»* [Такахаси Нобукацу 2010, с. 24]. Вынужденный всё же отправиться за водой, он оскорбил речных обитателей — окуня, форель, пескаря, лосося, и в наказание Луна забрала его к себе: *«И по сей день он так и носит воду на Луне»* [Такахаси Нобукацу 2010, с. 24—25].

Оба произведения были записаны на Хоккайдо, но информанты, скорее всего, являлись потомками сахалинских айнов, перебравшихся в Японию после Второй мировой войны. В этиологическом финале заметно влияние тунгусо-маньчжурских традиций, но также очевидно, что текст подвергся

коренному переосмыслению: герой (героиня) попадают на Луну в наказание за лень и дерзость. Подобное вмешательство в канонический сюжет, как правило, указывает на его заимствованный характер.

Нарратив, объясняющий происхождение лунных пятен, по формальным показателям, включая действующих лиц и этиологический финал, представляет собой мифологический рассказ, но его сюжетная канва указывает на сравнительно позднее происхождение. Об этом свидетельствует, прежде всего, отношение к сироте, отражающее жизнь общества с социальным расслоением.

Звёздное небо, по наблюдениям Ю.Е. Берёзкина, представлено в мифологии большинства народов ограниченным числом текстов. Учёный полагает, что «от истолкования галактики в качестве дороги, по которой вор тащил украденную солому, или же как пути перелётных птиц, ничего не изменится. Соответственно такие истолкования могут воспроизводиться тысячелетиями, поскольку это воспроизведение не сопряжено с дополнительными затратами», ни интеллектуальными, ни физическими, ни материальными [Берёзкин 2017, с. 10—11].

Как правило, мифы о ночном небе привлекают внимание к характерному виду нашей галактики и некоторых созвездий; чаще всего это Большая и Малая Медведицы, Орион и Плеяды. Вместе с тем, несмотря на ограниченное количество объектов, само многообразие толкований картины звёздного неба, существующее в мировой мифологии, свидетельствует об активном поиске приемлемого решения, которое соотносилось бы с образом жизни конкретного этноса.

Плеяды в одном из удэгейских текстов — это девушки-звёзды, которые спускались на землю в облике лебедей, здесь раздевались (снимали оперение) и купались в море. Молодой охотник спрятал «одежду» одной из девушек. Её сёстры вернулись на небо, а юноша взял в жёны лишившуюся оперения. У них родились дети, но потом звёздочка заскучала и однажды улетела вместе с сёстрами. *«Муж за ней на шкуре изюбра помчался, хотел поймать её и домой вернуть. Семь сестёр нырнули в море и спрятались от погони. А муж так и остался на небе»* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 15]. Лебеди выбраны не случайно, в тексте подчёркивается их связь с небесным (они живут в Верхнем мире) и водным пространством (спасаясь от преследования, прячутся в море), что отвечает реальной природе этих птиц.

В мировой мифологии с небесными объектами чаще связаны журавли. Отголоски этих древних представлений содержит эвенкийский сюжет, персонажами которого являются девицы, проживающие в южных краях (т.е. ближе к Солнцу). Они прилетают к герою в облике птиц, обычно журавлей гаха, и приносят в качестве приданого крупный рогатый скот, что указывает на реальных брачных партнёров из южных стран [Василевич 1966, с. 344]. В тексте наблюдается синтез мифологической и реальной исторической информации.

Мифопоэтические константы, связанные с архаическими представлениями о мироустройстве, нередко базируются на принципе «самоочевидности». В частности, к этой категории относится мотив «низкого неба», возникший под обманчивым впе-

чатлением от линии горизонта. Например, эпический герой удэгейского фольклора отправился в путь, чтобы увидеть, как небо сходится с землёй. Достигнув цели, он обнаружил, что небо то опускается к земле, то удаляется от неё [Фольклор удэгейцев 1998, с.471]. Когда небо удаляется от земли, в Средний мир приходят морозы. Согласно одному из мифов, *Эндури* дал задание небесному старику *Чинихе Мафа* закрыть щель между небом и землёй, но тот не успел этого сделать, и теперь на севере страна вечного холода. В наказание *Эндури* навсегда оставил *Чинихе Мафа* в той части земли, разлучив его с женой *Тагу мама*. *«Её супруг посылает на землю дождь и снег. Удэгейцы считают, что снег сохраняется в волосах и длинной бороде старика, а дождь — в его бровях и ресницах»* [Старцев 2007, с.106—107].

Развитием представления о «низком небе» является использование данного мотива в сюжете космической охоты, известном многим народам мира, включая всех тунгусо-маньчжуров. На востоке Евразии и на западе Америки этот сюжет относится к созвездию Большой Медведицы. В мифологии орочей 4 звезды, образующие ковш, — это амбар на сваях, куда залез медведь. 3 звезды ручки ковша — три охотника. Маленькая звёздочка, видимая только в хорошую погоду, — собака. По удэгейской версии, к амбару (4 звезды) направляется медведь, которого преследуют культурный герой *Егда* и его брат. Однако в наиболее распространённом мифе о космической охоте действует один охотник, преследовавший лося и оставивший на небе лыжный след — Млечный Путь. Согласно изысканиям Ю.Е. Берёзкина, этот миф в разных вариантах

записан у саамов, марийцев, коми, ненцев, манси, хантов, эвенков, негидальцев, орочей. К этому следует добавить материалы, полученные у нанайцев и удэгейцев. По наблюдениям Ю.Е. Берёзкина, этот мотив концентрируется в областях, окружающих Тихий океан, а также на востоке Индии [Берёзкин 2013, с. 56]. У эвенков и негидальцев герой мифа носит имя *Манги* (по А.И. Мазину — *Мани* [Мазин 1984, с. 8]). На неоднозначность этого образа обращали внимание все исследователи. По некоторым версиям, *Манги* родился в семье великанов, населявших землю до людей. Он имел гигантский рост, большую голову и три глаза, но не отличался умом, в результате случайно убил сестру, показывая ей приёмы охоты [Варламова 2002, с. 32]. Несмотря на это, *Манги* можно считать подлинным культурным героем, так как, согласно одной из версий, важным итогом его действий стало уничтожение лосей, похитивших солнце.

Согласно ряду эвенкийских текстов, небесная охота продолжается и поныне: лось-самец крадёт солнце, передаёт его лосихе, тогда наступает ночь, а к утру герой вновь освобождает дневное светило [Мазин 1984, с. 8—9]. А.И. Мазин сопоставил данный сюжет с наскальными рисунками р. Мая, на которых имеется изображение двух лосей, преследуемых человеком с луком. У самки под брюхом видно антропоморфное изображение солнца [Мазин 1984, с. 8—9]. Казалось бы, перед нами абсолютно точная иллюстрация к популярному мифу. Однако рассуждения известного исследователя, носителя эвенкийской культуры Г.И. Варламовой из рода *Кэптукэ* приводят к мысли, что в исходном мифе могли быть

иные взаимоотношения между дневным светилом и небесной парой лосей. Г.И. Варламова неоднократно отмечала, что в героическом эпосе с небесными лосихами ассоциируются дочери солнца. Их берут в жёны богатыри Среднего мира [Варламова 2002, с.178—179]. Таким образом, на повестке дня вновь появляется дискуссионная проблема трансформации древних представлений.

В удэгейской мифологии небесным охотником назван *Егда* (*Егдыга*), соревновавшийся со стариком *Канда Мафа*. Лыжня, проложенная этим героем, представляет собой длинную прямую линию, рядом с которой располагается кривая лыжня старика *Канда*, обрывающаяся у края неба [Подмаскин, Киреева 2010]. В своё время этот сюжет был записан В.К. Арсеньевым, что указывает на длительность его бытования [Фольклор удэгейцев 1998].

Удэгейский космогонический фольклор выделяется в общем мифопоэтическом пространстве разнообразием вариантов и версий. В одной из них говорится: *«Жили-были брат с сестрой. Брат ходил на охоту, а сестра целыми днями волосы себе расчёсывала. До обеда одну половину головы расчесет. А после обеда другую половину. А на небе жила железная птица солонко чинда. Но это не просто птица была, это был такой особенный небесный человек, который мог превращаться в железную птицу солонко чинда. И вот эта девушка сильно понравилась этому человеку-птице. Он прилетел домой к ним. Когда сестра только первую половину головы расчесала, он и украл девушку на небо. Брат вернулся с охоты, смотрит — сестры его нет. Он бросился в погоню. Так быстро бежал на лыжах, что*

даже снежная пыль сзади завихрилась. Завихрилась, поднялась на небе да так там и осталась. Теперь этот след называется Млечный Путь. На небе брат нашёл свою сестру у этого человека и узнал, что этот человек может превращаться в железную птицу солонко чинда. А сестра с этим человеком так хорошо жили, что и брат там остался у них жить» [Березницкий 2003, с. 80—81]. В тексте виден результат поздних трансформаций, особенно заметный в ироничной стилистике произведения. Информант, несомненно, знаком с рядом популярных мифов: о первой паре людей; о железной птице, которая у большинства тунгусо-маньчжуров ассоциировалась с зооморфной ипостасью грома. Однако главное — это наиболее известное представление о Млечном Пути как лыжном следе. Свободный брак женщины с небожителем также указывает на архаичность текста. Всё это свидетельствует о долговечности древних мифологем.

Особняком стоит один из уйльтинских вариантов мифа о Млечном Пути, возможно, испытавший влияние айнских или японских традиций: звёздная россыпь на небе образовалась из-за того, что ехавший на лыжах богатырь *Сангимата Мэргэ* нечаянно раздавил большую звезду [Озолия 2019, с. 170—179].

Представление о небесной водной (и даже молочной — «млечной») дороге широко распространено в мировой мифологии, поскольку в древности реки являлись наиболее надёжным из путей сообщения. Нивхи называли галактику «тропой божества» — *Тайрнанд зиф* [История и культура нивхов 2008, с. 112], тем самым чётко отграничивая небесную сферу от земной.

Видеть в галактике лыжню героя могли только охотники северного полушария, воспринимавшие Млечный Путь как небесную твердь, покрытую снегом (активный таёжный промысел приходился на зимний период). Проанализировав множество вариантов и версий данного мифа, Ю.Е. Берёзкин отметил, что в Восточной и Юго-Восточной Азии мотив космической охоты отсутствует [Берёзкин 2013, с. 64]. При этом мотив «Млечный Путь — лыжный след» распространён на территории Евразии от Приморья до северо-запада Европы (коми) [Берёзкин 2016, с. 24—25]. В целом анализ древнейшей «карты» звёздного неба привёл исследователя к заключению, что «на рубеже плейстоцена и голоцена Сибирь, по-видимому, являлась мировым центром развития космогонии» [Берёзкин 2017, с. 3], поскольку именно в континентально-сибирском астрономическом комплексе представления о ночном небе (звёздах, созвездиях, лунных пятнах) занимали особо важное место [Берёзкин 2016, с. 23].

Ю.Е. Берёзкин полагает, что сибирская космогония в основном сформировалась как минимум 10 тыс. лет назад [Берёзкин 2016, с. 25], но нет сомнений в том, что ряд базовых сюжетов оставались живыми до недавнего времени и, следовательно, с известными изменениями могли транслироваться на протяжении тысячелетий. Со временем происходила трансформация фольклорных сюжетов, мотивов и образов, но мифопоэтические константы не исчезали бесследно. Они выполняли стабилизирующую социокультурную функцию, обеспечивая связь прошлого с настоящим и его трансляцию в будущее.

## СРЕДНИЙ МИР И ЕГО ОБИТАТЕЛИ — ЛЮДИ, ЖИВОТНЫЕ, ДУХИ-ХОЗЯЕВА

Тезис о формировании земной тверди во времена упорядочения вселенского хаоса, на первый взгляд, должен входить в ядерную зону мировой мифологии и отражать специфику мыслительного процесса человека как биологического вида. Подобные представления, по мнению Е.В. Шаньшиной (Рудниковой), «могут быть соотнесены с так называемыми архетипическими образами в подсознании человека, связанными с его пренатальной, зародышевой памятью» [Шаньшина 2000, с. 27]. Однако исследования Ю.Е. Берёзкина на обширном мифологическом материале привели автора к иному выводу: «В Центральной и Южной Африке, в Австралии, во многих районах Южной и Центральной Америки появление неба и земли не описывается. Даже простейший мотив отделения их друг от друга встречается не всегда...» [Берёзкин 2009, с. 90].

В противовес этому заключению мифология дальневосточных народов содержит достаточно большое число сюжетов, посвящённых преодолению первичного хаоса и формированию упорядоченной Вселенной. Как было показано ранее, имели хождение представления об изначально двухмерном пространстве, состоящем из соединённых между собой небесной и океанической сфер. И это пространство населяли могущественные носители

особой животворящей силы, а также их помощники, реализующие процесс творения на низшем уровне. В двухмерном мире заметную роль играли существа, способные летать, а среди них — водоплавающие птицы (утка, гагара, лебедь), одинаково уверенно чувствующие себя и в воздушном, и в водном пространстве. Не удивительно, что орнитоморфные демиурги занимали важное место в шаманизме и бытовой обрядности тунгусо-маньчжуров и нивхов. Их изображения наносились на ритуальную одежду и различные культовые атрибуты. Именно водоплавающие птицы ныряли в океанические глубины, чтобы достать кусочек тверди, которая затем становилась местом обитания животных и людей.

В качестве примера чаще всего приводится нанайский миф из собрания Б. Лауфера как наиболее ранний из числа записанных на Нижнем Амуре. Три человека, живших «в начале света», — *Шанкой*, *Шанкао* и *Шанка* — послали трёх лебедей достать со дна океана камней и песка. «*Птицы ныряли. Семь дней были под водой. Вышли, смотрят: земля растёт, река Амур течёт...*» [Шаньшина 2000, с. 27; Подмаскин 2013, с. 207; и др.]. Следует заметить, что давность записи далеко не всегда служит показателем чистоты традиции. В данном случае сомнение в абсолютной автохтонности текста вызывают прежде всего имена демиургов, указывающие на китайскую культуру-посредника. Не исключено, что переводчики экспедиции владели китайским языком лучше, чем нанайским. Однако в целом сюжет соответствует мифологическим воззрениям тунгусо-маньчжуров.

Миф о «ныряльщике за землёй» Ю.Е. Берёзкин называет самым известным из космогонических текстов, продвинувшихся с юго-востока Азии через Сибирь на Американский континент [Берёзкин 2009, с. 90]. При этом «его развитые формы представлены прежде всего в Сибири» [Берёзкин 2009, с. 103]. На территории российского Дальнего Востока сюжет о создании суши водоплавающими птицами был хорошо известен нанайцам, ульчам, орочам, негидальцам [Шаньшина 2000, с. 25—36].

У части удэгейцев и нанайцев зафиксирована версия о небесном происхождении орнитоморфного демиурга. По некоторым удэгейским мифам, сушу добыла небесная утка *Ба гая*: *«В далёкие времена Вселенная была бескрайним водным простором. Лишь крохотный островок суши затерялся среди безбрежных вод. На нём поселилась злая старуха. Долго прожила она в одиночестве на малюсеньком острове. Но вот на этот кусочек земли с небес спустилась утка Ба гая. Жадная старуха стала прогонять её: ни с кем не хотела она делиться своим клочком суши. Целых семь лет шла между ними борьба. Но на восьмой год прогнала всё-таки старуха небесную птицу. При взлёте Ба гая прихватила своими перепончатыми лапами немного земли и стала разбрасывать её в океане: где бросит маленькую крошку — там островок возникнет, где просыплется несколько крупинок — цепь островов вырастет, упадёт комочек — целый материк образуется»* [Подмаскин 2013, с. 128].

Согласно одной из нанайских версий, создателем земли был орёл. Он устал летать над бескрайней водой, когда заметил маленький островок,

а на нём — старуху, курившую трубку. Старуха предложила орлу немного пепла из своей трубки: *«Говорит, как устанешь, брось его в воду. Так появилась земля, затем животные, рыбы и человек»* [Подмаскин 2013, с. 149]. По мнению Е.В. Шаньшиной, переосмысление образа орнитоморфного творца суши в пользу орла — более крупной, наделённой сверхъестественными свойствами птицы — следует считать вторичным по сравнению с сюжетом «ныряльщик за землёй» [Шаньшина 2000, с. 36].

По другой версии, земля образовалась из пены, взбитой водоворотом до твёрдого состояния: *«Давно это было, давным-давно. В то время кругом была вода, одна только вода. Так было долго-долго. Потом в воде поднялось сильное течение. Оно так сильно гнало воду, что образовалась пена. Ветер гнал воду и гнал пену. А её становилось всё больше и больше. Образовался сильный водоворот. Он кружил пену, кружил и сбил до такой меры, что она превратилась в землю...»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 93].

В единичных записях недавнего времени, производившихся среди нанайцев, в числе орнитоморфных демиургов встречаются ворона и сорока, которые за кусочком тверди летали к солнцу. Достичь поставленной цели удалось только сороке: она принесла земную сушу, жизнь, целебные растения [Шаньшина 2000, с. 28].

В нивхской мифологии функция демиурга в процессе первотворения суши чаще всего приписывается двум братьям синицам. Земную твердь они собирают из разных предметов, плавающих на поверхности мирового океана [Штернберг 1908, с. 150—158].

В одном из поздних ороческих мифов рождение земли связывается с деятельностью *Эндури*, который обнаружил, что в Среднем мире вода и земля перемешаны. *Эндури* разъединил эти субстанции и, чтобы освоить новое пространство, отправил туда своего помощника *Хадау* [Ороческие сказки и мифы 1966, с.192], который заселил землю животными и растениями. Люди появились не сразу. Сначала *Хадау* создал две семьи — орлов и воронов, впоследствии они превратились в людей [Подмаскин 2013, с.195]. *Хадау/Хадо* у всех тунгусо-маньчжуров был наиболее популярным из антропоморфных демиургов.

Средний мир, являясь частью Вселенной, обозначался общетунгусским словом *Бога/Буга/Боа/Буа*, как и космическое пространство в целом. Общим можно считать представление о том, что родина людей находится между востоком и западом. Герой ульчской сказки-*нингман* говорит своей жене: «*В промежутке, где солнце всходит (и) солнце заходит, (наша) местность есть*» [Суник 1985, с.129]. У всех тунгусо-маньчжурских народов (кроме собственно маньчжуров) встречается слово *дуннэ* (земля, страна), обозначающее конкретную местность [Булатова 1987, с.138]. Земную территорию, населённую людьми, животными, духами, тунгусоязычные этносы называли также маньчжурским термином *на*. Этот компонент стал частью эндонима *нани* (букв. «люди этой земли»), отмеченного у нанайцев, ульчей, орочей, ороков (уйльта). Из данного ряда выпадают удэгейцы и собственно тунгусы — эвены, эвенки, негидальцы.

Формирование современного облика Среднего мира, по представлениям дальневосточных наро-

дов, было процессом долговременным и сложным. Вначале образовавшаяся твердь оставалась пустой и голой, только в поднебесье летали птицы. Именно они способствовали созданию растительного покрова: пролетающая над землёй утка выронила ветку лиственницы, тетерев бросил веточку кедра, синичка обронила серёжку тальника, у вороны упала веточка берёзы. С тех пор суша приобрела свой нынешний облик: земля стала землёй, тайга — тайгой; в болотах покраснела клюква: *«Так и стало с тех пор»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 93].

Удэгейцы приписывали создание растительности Ворону, что сближает их представления с мифологией палеоазиатских народов Чукотки и Камчатки. *«Ворон Вали — великий сеятель. Это он разнёс по тайге семена, из которых всё выросло: деревья, кустарники, травы, ягоды, грибы и цветы. Раньше он был человеком, поэтому помогает людям, попавшим в беду. Ворон лает, будто собака, смеётся, словно человек, воркует, точно горлица, рычит, как тигр...»* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 46]. Образ Ворона как демиурга-сеятеля встречается и в материалах В.К. Арсеньева [Фольклор удэгейцев 1998, с. 472].

В ландшафте Среднего мира имелись контактные зоны, где становилось возможным взаимодействие человека с «иносуществами». Это горные территории и подводное пространство, включая болото. Пограничье между Средним и Нижним мирами эвенки называли *солкит*. Оно описывалось ими в виде скал и ущелий, откуда через дыры-отверстия можно было попасть в Нижний мир [Варламова 2004, с. 26].

В мифопоэтических текстах земное пространство предстаёт «как единство реального и фантастического, бытового и невероятного, а главное — оно предстаёт как мир, обретающий культуру, систему и устойчивость», — писал Б.Н. Путилов [Путилов 1980, с. 25]. Вместе с тем применительно к мифологиям архаических сообществ наблюдатели достаточно единодушно отмечали «внешнюю неупорядоченность, противоречивость и зыбкость интерпретаций, наличие множества несогласованных вариаций и логических несообразностей» [Путилов 1980, с. 14]. Об этом часто писали исследователи: «Представления тунгусо-маньчжуров о мире, о природе, о духах даже в начале XX в. были весьма неоднородны» [Смоляк 1991, с. 10]. «Большинство пантеонов тунгусо-маньчжурских народов характеризуется непостоянством структуры и взаимозаменяемостью верховного божества...» [Сем Т.Ю. 2013, с. 44]. На сложный и противоречивый характер ороческой мифологии указывали В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева [Аврорин, Лебедева 1966, с. 25].

Замечая эти несообразности, рассказчики нередко вносили в повествования уточняющие поправки. В результате, согласно новым версиям, высшие божества постепенно производили совершенствование Среднего мира, порой устраняя собственные ошибки. В одном из удэгейских мифов говорится о большом потопе, залившем землю. *«Только рыбы и морские животные чувствовали себя привольно. Но сошла вода, а обитатели морей не успели покинуть берег. Стали они умирать. Тогда хозяин рыб Сугзя азани оседлал гигантского*

морского змея Мудули и стал выгонять его на сушу. Но Мудули не слушался его... Взял тогда Сугзя кнут и стал им погонять змея. Выполз Мудули на землю и помчался по ней, но всегда старался поскорее в море нырнуть. Глубокие русла пропахал он. По ним могучие реки потекли — все в море впадают. У них притоки образовались: где Сугзя хлестнул кнутом по земле, там след остался и приток возник. Подхватили воды рек умирающих рыб и спасли их. Понравилось рыбам жить в реках, а чтобы потомство выводить, нужно пространство с реками. Решили рыбы сами новые реки создавать. Таймень Зали плавает прямо. Большое расстояние проплыть может. Он длинные прямые реки создал. Щука Гуаса, быстроглазая, шустрая, мечется из стороны в сторону, зигзагами плывёт. У неё получились извилистые реки с крутыми поворотами. Калуга Ази — степенная рыба. Её реки плавно текут, спокойно несут воды. Много рек стало...» [Подмаскин 2013, с.163—164]. Лишь после этого у людей появилась возможность заняться рыболовством.

Нивхское морское божество Тайхнгад вырастило огромное стадо кеты и горбуши и отправило их к побережью Ых-мифа (Сахалина) плодиться. Однако в то время рек ещё не было. «Подошла рыба к побережью Ых-мифа, потолкалась в прибойной полосе и вернулась к Тайхнгаду. Тогда Тайхнгад решил пробить на Ых-мифе дорогу, по которой пойдёт рыба на нерест. Вышел Тайхнгад из моря у Ныйского залива и пошёл по долине вверх. Пошёл быстро, оставляя за собой широкую и глубокую борозду и ударя влево и вправо плетёным бичом из сыромятной

кожи. Щёлкнул Тайхнгад бичом влево — образовался приток Ноглики, щёлкнул бичом вправо — образовался приток Пагги, щёлкнул бичом влево — появился приток Пилнги (Пиленга). Поднялся Тайхнгад по долине далеко вверх. За ним осталась глубокая и длинная дорога, в которую хлынула вода. А слева и справа в эту дорогу Тахнгада втекает множество притоков — следы от бича Тайхнгада. Длина дороги Тайхнгада по Ых-мифу — четыре дня езды на собачьей упряжке. Вслед за Тайхнгадом в реку и её притоки валом вошла рыба: горбуша, кета, гои и всякая другая...» [Санги 1967, с. 194]. Теперь люди могли жить, не страдая от голода.

Существенным изменениям подвергся как земной ландшафт, так и внешний облик его обитателей. В частности, ороки (уйльта) рассказывали, что раньше люди имели острый, как у собаки, нос и были покрыты шерстью, а собака имела гладкую кожу. Бог Эндури ударил человека по лицу и сплюснул его нос, затем дал собакам, не имеющим тёплого жилья, шерсть, а людей, живущих в домах, лишил шерстяного покрова [Подмаскин 2013, с. 214].

Возможность внесения поправок связывается с ранней эпохой мифических творений. Об отсутствии на поверхности земли ландшафтного разнообразия, в частности, говорится в зачине к эпосу сахалинских эвенков о Гарпаниндя:

*Посреди средней земли,  
Когда она как ковёр расстилалась,  
Жил один силач-богатырь...*

[Чинков-Эдян 1939, с. 53].

По мнению Г.М. Василевич, начальная формула восходит к общему урало-алтайскому субстрату, унаследованному тунгусской мифологией [Василевич 1966, с. 13].

О своих далёких предках, изменивших местный ландшафт, рассказывали амурские эвенки. Древние люди отправились на поиски своего родоначальника *Манги*, ориентируясь по его следу на небе (Млечному пути). В то время земля была ещё мягкой, по ней было трудно передвигаться, и люди построили каменную дорогу — хребет Джугджур. На пути им встретилось большое озеро, в котором многие утонули вместе с навьюченными оленями. С тех пор озеро стало называться *Огорон*. Народная этимология возводит данный гидроним к эвенкийскому *огоми* — «накрениться, упасть» (о вьючных сумках оленя). По данным Г.И. Варламовой, этот миф рассказывали в течение восьми дней с шаманскими обрядами. Участвовали в ритуале только мужчины и мальчики, что, возможно, было связано с обрядом инициации [Варламова 2002, с. 34—35].

В своё время Б.Н. Путилов заметил: «Демиурги, первопредки, мифические и тотемические герои создают отдельные слагаемые локального мира как бы попутно, в силу разных привходящих обстоятельств. Часто их деяния оказываются невольным последствием их несдержанности, ярости, необузданной силы» [Путилов 1980, с. 26].

Весьма показательным в этом отношении является образ *Чинаная* — эпического героя амурских эвенков, имеющего безобразную внешность:

*Фу, фу! Ну и Чинанаище!  
Голова огромная,  
Глазищи навывают,  
Глазищи косят,  
Глазищи «луп-луп»!  
Уши длиннющие,  
Уши острые, углом,  
Ртище огромный,  
Спина такая-рассякая,  
Весь урод... [Варламова 2002, с. 36].*

Братья отправили Чинаная на охоту, велев добывать всё, что промелькнёт перед глазами. Глупец *«всё абсолютно собирает: и мышку, которая есть, и птичку, которая есть»*. Вдруг Чинанаище увидел свою мать и тут же её убил. Братья, узнав об этом, закричали:

*Зачем мать свою убил, дурачище?!*

И получили ответ:

*Зачем же вы тогда,  
Что ни промелькнёт перед глазами,  
Всё это собирай, сказали мне?!*

[Варламова 2002, с. 189].

Несмотря на это, эвенки считают его своим первопредком. Ему приписывается создание эвенкийского жилища *дюкча* — конусообразного чума. Благодаря Чинаная возникла одна из рек, когда он вырвал огромную лиственницу и поволок её:

*«Лиственница эта за собой дорогу оставляет, а по ней вода течь начинает, так новая река начинается»* [Варламова 2002, с. 64]. Не рассчитав своей силы, он ударил медведя по заду, помогая тому выбраться из петли, и теперь у медведя широкий зад. От его удара появилось белое пятно у изюбра. Таким образом, эвенкийский *Чинанай* одновременно демиург и трикстер. Рассматривая основные мотивы, связанные с деятельностью этого персонажа, следует согласиться с мнением Л.П. Гекман, что архетипу трикстера принадлежит особое место в персонификации этнической вселенной сибирских народов [Гекман 2006, с. 13].

В относительно однородной мифологии тунгусо-маньчжуров особняком стоят эвенкийские мифы творения, в которых наряду с архаическими хозяином или (чаще) хозяйкой Вселенной представлен дуализм первосуществ. Функцию первотворцов исполняют два брата-антагониста — *Сэвэки/Хэвэки* и *Харги/Хэрги*. Примечательно, что первоначально *Харги* не был явно отрицательным персонажем. Как подчёркивает М.П. Дьяконова, его поступки не являлись «злонамеренными» [Дьяконова 2016, с. 12]. Вероятно, вначале образы составляли классическую пару: демиург — трикстер. Представление о *Харги* как антагонисте *Сэвэки* связано с влиянием христианства, с информацией о преисподней и «падшем ангеле». Вызывает интерес наблюдение исследователей, что этот образ присутствует лишь в собственно мифах, но не встречается в поздних жанрах фольклора: существует запрет на любые рассказы о нём [Дьяконова 2016, с. 12].

О сравнительно недавнем формировании этой пары персонажей свидетельствует и тот факт, что она отсутствует в мифах творения эвенков, проживающих на территории Китая. При общей близости мифологических сюжетов у южной группы тунгусов в роли создателя выступает один демиург — *Пуркан* [Дьяконова 2021, с. 49].

Несмотря на заметное влияние иноэтнических традиций, цикл мифов о творении мира создателем *Сэвэки* эвенки рассматривают «как важнейшее достояние своей духовной культуры и как одну из ключевых характеристик этнической идентичности» [Дьяконова 2016, с. 16]. По-видимому, эти сюжеты давали возможность отделить собственное мифопоэтическое творчество от общего наследия тунгусоязычных народов.

Считалось, что некоторые установки небожителей попадали к людям в искажённом виде. Например, орочи и удэгейцы полагали, что бог *Эндури* намеревался сделать людей вегетарианцами и отправил к ним выдру сообщить о своём решении. Но выдра, пока бежала с небес на землю, всё перепутала и сказала людям, что они должны убивать зверей и питаться их мясом [Подмаскин 2013, с. 57].

Даже в начальный период формирования Среднего мира не всегда имелась возможность исправить его недостатки, связанные с ошибочными действиями высших существ, и что-либо изменить. Так, по сюжету одного из орочских мифов, благоприятный для жизни климат должен был установиться на земле после окончательного рождения природы. Ответственность за это возлагалась

на потенциального демиурга, ещё находившегося в материнском чреве. *«В те времена половину года длилась зима, половину года было лето. А рождение природы закончилось бы только тогда, когда зимы совсем не стало бы».* Мать ребёнка устала от длительной беременности и сказала сыну, что природа уже родилась и ждёт его появления на свет. Оказалось, что на юге природа уже закончила своё рождение, а на севере *«лёд и снег лежат нетронутыми».* Юный демиург решил: *«...пусть с этих пор в природе будут и лето, и зима... Люди, которые будут рождаться, впредь так и должны жить: с наступлением лета они будут ловить рыбу и вялить её, чтобы на зиму пищи хватило, а с наступлением зимы пусть охотятся на пушного зверя...»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.193].

Известно немало текстов, в которых говорится о бессмертии первых людей. Удэгейцы утверждали: *«Первые люди на земле старились, но не умирали. В деревья превращались они: мужчины—в тополя, а женщины—в белые берёзы. Земля ещё не знала ни преступлений, ни коварства»* [Подмаскин 2013, с.47]. Согласно орочской мифологии, первая смерть произошла в семье демиурга Хадау: *«Жил он с женой, и был у них один сын. Сына звали Манги. Хадау жили так очень долго. Жили, жили... и вот сын их умер. Орочи тоже так жили раньше, никогда не умирая. Живут много сотен лет, и ни один человек не умирает. А после того, как сын Хадау умер, рассердился Хадау и сделал так, что стали умирать и люди...»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.192—193].

По другой версии, для предотвращения перенаселения земли Манги добровольно ушёл в буну

и указал туда дорогу людям [Подмаскин 2013, с. 106]. В нанайском мифе из материалов П.П. Шимкевича персонаж, лишивший себя бессмертия, чтобы сократить численность людей, носит имя *Долдчу-Ходай*, соотносимое с *Хадау* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 106]. Согласно ещё одной нанайской версии, дорогу в буну проложил *Горанта*, младший из трёх братьев-демиургов, который предупредил: *«Позже живущим на земле места для жизни не хватает, на земле всем не поместиться будет, если умирать живущие не будут. Дорогу в буну делать надо, дверь в буну открыть»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 97].

В негидальском тексте людей лишил бессмертия чёрт-амбан, которому удалось привлечь на свою сторону собаку: *«Если эти люди никогда не будут умирать и их станет слишком много, то ведь земля переполнится. Никаких рыб и зверей не останется. Всё съедят...»*. Стилистика текста указывает на то, что информант в принципе согласен с этим утверждением, но, в соответствии с традицией (см., например: Ороцкие сказки и мифы 1966, с. 195—196), разгневанный Буга должен наказать собаку: *«С этих пор (ты) перестанешь понимать человеческий язык. Станешь есть человечье дерьмо»* [Хасанова, Певнов 2003, с. 52].

Ороцкий миф также рассказывает о том, что Хадау сделал людей смертными, рассердившись на собаку, но по другой причине: она нарушила его запрет и накормила первого человека. Из-за этого теперь жизнь людей так коротка, а собака питается костями, оставшимися от хозяйской пищи [Ороцкие сказки и мифы 1966, с. 195—196]. Самая распространённая эвенкийская версия о появлении

смерти связана со злокозненными действиями Хэрги, старшего из двух братьев-первотворцов. Собака разрешила ему посмотреть на творение Сэвэки в обмен на меховой кафтан, после чего люди стали болеть и умирать [Ермолова 2007, с. 94].

В другом эвенкийском мифе вина за то, что люди утратили бессмертие, возлагается на мышь. Этого вредоносного грызуна эвенкам разрешалось убивать. Мышь пришла к пицухе-сеноставцу с предложением *«сжить всех людей со свету»*. *«Сеноставец не соглашается, тогда мышь предлагает побороться: если победит мышь, люди станут умирать. Победила мышь, потому люди смертны»* [Варламова 2002, с. 31]. Таким образом, мир мёртвых возникает в связи с установлением ограничения человеческой жизни.

С появлением смерти формируется необходимость в похоронной обрядности. Неточное выполнение ритуала считалось чреватым опасными последствиями для живущих из-за недовольства покойного. Нивхинка, информант С.В. Березницкого, рассказала о таком случае как абсолютно достоверном: *«Умер один старик. Бабка ему в могилу всё положила, что нужно. Даже кровать железную и радио. А сетку рыболовную и нитки забыла положить. Один раз я у неё ночевала. Ночью проснулась, оттого что меня кто-то трогает. Я проснулась, смотрю — старик бабкин стоит. Утром я всё бабке рассказала, что видела ночью её старика. Бабка говорит: „Да! Это я, старая дура, забыла положить в могилу его сетки и нитки. Вот он за ними и приходил“. Потом бабка попросила меня уйти. Потом бабка рассказывала, что*

*до полуночи старик ещё два раза приходил. Ходил по дому, всё ошупывал. Потом пошёл в сарай, сети там свои трогал. Но ничего не взял и ушёл. Бабка на другой день собрала целый мешок сетей и ниток и отнесла на кладбище на его могилу. Помянула его там. И с тех пор он перестал к ней по ночам ходить. Вот что бывает, если забудешь положить покойному всё, что ему нужно» [Березницкий 2003, с. 91].* Рассказчица удивлялась тому, что пожилая женщина осталась безнаказанной.

Дальневосточные народы полагали, что до того, как большой шаман проводит душу умершего в загробный мир, она продолжает пребывать среди живых. Нивхи рассказывали: *«Когда человек умер от старости, сам по себе, то его душа, черны, выходит из тела и живёт недалеко от дома покойного. У женщины — четыре года, а у мужчины — три года. Смотрит на родственников, печалится, скучает. Ночью может прийти в свой дом, лечь на свою кровать. Кушать она летает на кладбище, где родственники оставляют ей еду. На кладбище мы, нивхи, ходим через год, как и русские, это обязательно. А ещё ходим летом, когда нарвём свежих ягод. На кладбище душу угощаем этими ягодами и ещё тем, что любил кушать покойный при жизни... А потом через три или четыре года делаем последние поминки, и душа уходит в загробный мир млы-во. Больше мы на кладбище не ходим. А зачем туда ходить? Ведь душа уже ушла в млы-во» [Березницкий 2003, с. 94].* В описании ритуала явно заметно влияние православных похоронно-поминальных традиций, но при этом новые сведения увязаны с традиционными воззрениями. С этих

позиций информанты достаточно убедительно обосновывают отсутствие необходимости посещать кладбище после достойных проводов души в загробный мир.

Несмотря на принятие погребения в земле, нивхи долгое время считали, что в *Млы-во* попадает только душа человека, сожжённого на погребальном костре. Душу утопленника забирает хозяин водной стихии *Тол ызн* [Березницкий 2003, с. 92], душа самоубийцы скитается по болоту, питаясь лягушками и жабами [Пилсудский 1990, с. 97]. *«А вот душа того человека, которого убили, летает в небесах. Летает до тех пор, пока у неё кишки не вывалятся, если родственники убийце не отомстят»* [Березницкий 2003, с. 96].

Вместе с тем в мировоззрении коренных народов получила поддержку христианская идея ответственности за всё, совершённое человеком при жизни, и посмертного воздаяния. Так, ороки рассказывали: *«Вот человека хоронят. Душа ещё немного покрутится на земле и уходит. Уходит или на небо, или под землю. Это зависит от того, каким человек был при жизни. Если он был честный и хорошо работал, то его душа летит на небо. А если был лодырь, то его душа идёт под землю»* [Березницкий 2003, с. 98].

У ряда народов существовало представление об обратимости умирания. Например, согласно хантыйскому мифу, *«раньше человек умирал, а потом оживал всегда...»* [Павлинская 2007, с. 18]. Аналогичные воззрения были и у нивхов. Во всяком случае, в большинстве их эпических текстов герой после поражения врагом вновь возвращается к жизни.

Загадочный характер пребывания в «небытии» способствовал уточнению характеристик потустороннего пространства и совершенствованию погребальной обрядности. Новые воззрения породили ритуалы, которые должны были помочь усопшему попасть в мир мёртвых и отграничить живых от опасных контактов.

Известны фольклорные произведения, повествующие о том, что нынешнее человечество — не первые люди на земле. У тунгусо-маньчжуров имел широкое хождение мифологический сюжет о том, что первых людей небесные духи сделали из глины и поставили сушить, но внезапно пошёл дождь: *«От него у некоторых размокли ноги — они сделались хромыми, у других размокли руки — они сделались криворукими, на голову попал дождь — сделались слепыми»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с.102].

У дальневосточных эвенков был записан миф о семейной паре, которая так и не стала прародителями людей. В то далёкое время, кроме этой супружеской четы, на земле жили лишь гигантские зайцы (такие большие, что могли поместиться только на лабазе). Старик убил зайца, велел старухе его сварить, но есть не стал. Он долго о чём-то думал, затем они со старухой пошли на гору. Там старик перепрыгнул через трухлявое бревно и стал медведем. Его жена сделала то же и стала медведицей. С тех пор, по словам рассказчика, на земле живут медведи [Варламова 2002, с. 25]. Г.И. Варламова пояснила текст следующим образом: старик осознал своё предназначение — стать родоначальником медведей. Место обитания этих животных — горы. Бревно-«колодина», через которое перепрыгнул

старик, представляет собой связующее звено между жизнью и смертью как память о практике захоронения в стволах старых деревьев. Зайцы не являются привычной пищей медведей, поэтому человек, готовясь к перевоплощению, отказывается от зайчаткины [Варламова 2002, с. 26]. Как справедливо заметила Г.И. Варламова, «подобные тексты очень трудно понять, не владея сведениями об обрядовой и производственной жизни эвенков» [Варламова 2002, с. 50].

Удэгейцы рассказывают, что некогда из-за большого потопа, покрывшего сушу, все сухопутные обитатели Срединного мира погибли [Подмаскин 2013, с. 163]. В другом мифе говорится о гибели людей из-за болезни: *«Только брат и сестра остались»*. Нарратив связывает спасение человечества с инцестуальным браком. *«Вместе, как муж и жена, стали жить брат и сестра. Родились у них дети — род человеческий продолжился»*. Однако вскоре в наказание за грех появились на земле зловредные духи, которые мучают людей, насылают на них беды и болезни. Люди задабривают их жертвоприношениями, вкусной едой и водкой, но если вредоносные духи не унимаются и требуют слишком многого, *«то их наказывают, обманывают или колотят»* [Подмаскин 2013, с. 167].

В ульчском *тэлунгу* инцестуальный характер первого брачного союза признаётся как факт далёкого прошлого, но вместе с тем осуждается применительно к более позднему времени [Золотарёв 1939, с. 167—171]. Это можно видеть в рассмотренном выше тексте: изначальный смысл мифологического сказания заключался в констатации

продуцирующей функции кровосмесительного брака, однако согрешившая чета должна быть наказана. Примечательно, что кара постигла не «грешников», а их выросших детей, которых покинула охотничья удача. О причинах случившегося они узнали от животных, начавших насмехаться над охотниками: «...лоси... плевать стали, ругаться стали: „Зайчата, незаконнорождённые, лепёшкины дети, наших вы не убьёте, лепёшкины дети. Вы нас убивать хотите, как будто вы хорошие, нас убьют люди, получше вас, а вы зайчата, лепёшкины дети“. Так сказав, лоси плюнули, плюнувши, убежали» [Золотарёв 1939, с. 168—169].

Когда правда открылась, члены семьи не могли более оставаться в Среднем мире. Старший сын от инцестуального союза стал избирать тех, «кому таёжный путь петь-воспевать предназначено». Младший сын на золотых крыльях поднялся к небу, чтобы судить тех, «кто плохой дорогой пойдёт». Старшая дочь отправилась «лесным человеком становиться». Судьба младшей дочери во многом загадочна; она заявила: «Я же хозяйкой неба пойду становиться, хозяйкой солнца пойду становиться, потом назначать буду разные болезни, чертей-амба, всех их буду выбирать». Мать избрала для себя достойную долю: стать водяной женщиной, чтобы давать рыбу детям простых людей, «хозяина воды молящим». Отец же стал выбирать шаманов из простых людей [Золотарёв 1939, с. 170]. Таким образом, в конечном счёте речь идёт об установлении базовых принципов жизнедеятельности обитателей земли, в судьбах которых тесно переплелись добро и зло.

В материалах, полученных несколько позднее, в середине и второй половине XX в., говорится, что инцестуальный брак породил почти исключительно вредоносных духов. В монографии А.В. Смоляк приведены три версии этого мифа. По одной из них, мальчик выстрелил из лука и, ухватившись зубами за стрелу, улетел на небо, чтобы стать злым духом — тигром *дусэ*, от которого люди сходят с ума и болит сердце. Сестра стала духом *ибаха онды*, чтобы лишать людей рассудка на земле. Отец стал таёжным злым духом *дуэнте дусэ*, насылающим разные болезни, мать — водяным тигром *тэму дусэ*, насылающим болезни, от которых умирают в судорогах.

По другой версии, сын стал водяным тигром (*от него люди тонут, но он и рыбу даёт*), отец отправился вверх, став *ярга дусэ* — духом-леопардом (тигром), который даёт соболей, но также и болезни. Мать стала посылать болезни женщинам, родившим близнецов [Смоляк 1991, с. 9]. Как видим, в этом *тэлунгу* превращения «грешников» не получили сугубо отрицательной оценки, тем не менее и здесь речь идёт о порождении зла.

Однако архаическим сознанием инцест первой пары пралюдей рассматривался как естественный акт воспроизводства себе подобных, поскольку он относится «к эпохе первотворения до установления строгого космического порядка, так что антропогенез предшествует социогенезу (сначала появились люди, а затем возникли экзогамные брачные правила)» [Мелетинский 1984, с. 59]. Недопустимость кровосмесительного союза позднее была закреплена в брачных нормах и нашла отражение

в фольклорных текстах о наказании за инцест, которые имели хождение у всех дальневосточных народов.

В мифологии северных тунгусов, эвенков и негидальцев встречаются попытки обойти вопрос о кровосмесительном браке первопредков. У некоторых групп дальневосточных эвенков отмечено представление, что «человек родился от Неба Буга» (то есть по воле высшего божества). В Верхнем мире жили мальчик и девочка (об их родстве прямо не говорится). Они были такими маленькими, что на шубу каждому хватало шкурки одной белки. Проголодавшись, они упали на землю, увидели голубицу, стали её есть и быстро выросли. От этой пары пошли первые люди [Варламова 2002, с. 113].

У негидальцев встречаются мифологические рассказы о том, что Буга, являющийся творцом всего сущего на земле, создал всех по паре изначально: «Всяких зверей по паре ... сделал, чтобы были вдвоём». Примечательно, что творение фауны Буга начал с дикого кабана. «Потом (всех) прочих сделал. Вот четвероногих сотворил. Ну, а потом этих, летающих птиц, создал. Потом рыбу сделал и в воду бросил... А потом стал делать человека. Одну (особь) женщиной сделал, другую — мужчиной...» [Хасанова, Певнов 2003, с. 51—52]. В последнем эпизоде заслуживает внимания информация, что женщина была сотворена раньше мужчины.

Примечательно, что в большинстве случаев вина за грех кровосмесительства возлагалась на женщину. В удэгейском *ниманку* это безымянная сестра охотника *Егдиги*. Других людей на земле в то время не было. «Подумала однажды сестра:

*„Когда мы с братом умрём, ни одного человека на земле не останется. Только звери и птицы будут тут жить“. Вот и говорит она Егдиге: „Пора тебе жениться. Иди жену искать“. На пути он встретил женщину (сестру). Поженились. Родились у них мальчик и девочка. Подрастать стали. Однажды мальчик возле юрты играл. В птицу Куа прицелился. Ранил её в крыло. Обиделась птица и рассказала ему, что он тукса (заяц), так как он от брака брата с сестрой родился. Удивился мальчик. Обо всём отцу рассказал. Когда Егдига узнал, что с сестрой как с женой жил, убил её». А сына и дочь увёл в лес. Девочку оставил на медвежьей тропе, мальчика — на тигриной. Сам поднялся на высокий обрыв и бросился в бурную реку. Девочку подобрал медведь, вырастил её и взял в жёны. Их дети стали первыми удэгейцами. Мальчика вырастила тигрица, которая затем стала его женой, но этот брак остался бездетным [Подмаскин 2013, с. 44—45].*

Сюжеты о брачных связях людей и животных, о животных-родоначальниках, о животных-покровителях являются отголоском тотемистических воззрений. У народов региона главными брачными партнёрами считаются медведь и тигр. При этом в реальной жизни медведь был объектом промысла, тогда как на тигра никогда не охотились, и его мясо в пищу не употребляли. Звери чаще всего представляют мужскую составляющую такого союза. *«Женщина вообще не имеет права переступить след тигра. Раньше нанайки если подходили к следу тигра, то не перешагивали через него, а ложились на землю и перекатывались».* Иначе они могли забеременеть или тяжело

заболеть [Березницкий 2003, с. 212]. В тунгусоязычном фольклоре эти животные нередко изображаются как похитители женщин. От брака женщины и медведя на свет появляются близнецы, как правило, мальчики, имеющие амбивалентный облик: звери видят в них человеческих детёнышей, а люди ощущают их животное происхождение. Союз с тигром не всегда сопровождается появлением потомства.

Среди нанайцев более других связанными родством с тигром считались представители рода *Актанка/Актенка/Ахтанка*. Не удивительно, что именно к их старейшинам обращался нанайец, случайно убивший этого зверя [Лопатин 1922, с. 207]. Родственниками тигра считали себя негидальцы Соловьёвы, в прошлом являвшиеся частью рода *Н'асихагил*: *«Правда-правда! Это (было) недавно. Девушку (из клана) Соловьёвых взял (себе в жёны) „наш отец“ [то есть тигр]»*. Когда они уходили на охоту, «зять» всегда ночевал вместе с ними и оставлял туши убитых животных [Хасанова, Певнов 2003, с. 65, 162]. Напоминанием о прежней этнической территории следует рассматривать наличие такого персонажа, как тигр, в фольклоре сахалинских уйльта. Члены рода *Сюкта/Сукту* считали его своим покровителем [Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011, с. 17].

Медведь как тотемное животное известен всем народам Сибирско-Дальневосточного региона, что подтверждается широким бытованием соответствующих ритуалов, включая медвежий праздник. Мифический первопредок нивхов *Мыкрфин* вступил в брак с медведицей, три года прожил среди «горных людей» (медведей). От них он получил

сведения об эффективных промысловых навыках, которые передал людям. Он же сообщил правила организации медвежьего праздника [Крейнович 1973, с. 220—222]. Некоторые фольклорные тексты свидетельствуют о том, что к тигру нивхи относились с меньшим почтением, чем их тунгусоязычные соседи (см. гл. 5). Это может указывать на северные истоки их этногенеза.

У тунгусо-маньчжуров отголоском тотемизма считаются сюжеты не только о брачной связи с медведем, но и о сестре-медведице, которая воспитывает осиротевшего младшего брата, а затем возвращается в тайгу. Этот сюжет особенно часто встречается в ороцком и эвенкийском фольклоре.

Реальное поведение людей соответствует воззрениям, что медведи являются их сородичами. Эвенкийский охотник, на которого напала медведица, уговаривает её, называя бабушкой:

*Бабушка! Что же ты делаешь, фу, фу! ...*

*Братья родные ведь мы, фу, фу! — человек и медведь.*

*Медвежьи дети мы, фу, фу! [Варламова 2004, с.100].*

Некоторые авторы полагают, что в прошлом тотемных животных было гораздо больше. Так, нанайцы говорили, что род *Оненко* произошёл от изюбра, род *Самар* — от коршуна, род *Ходжер* — от водного дракона *Пуймура* [Кочешков 1995, с.19]. В ряде нанайских этногонических мифов в числе первопредков назван *Мудур* (дракон). Возможно, это художественное преломление исторической памяти о маньчжурском происхождении. Генеалогические мифы тунгусо-маньчжуров, кроме медведя и тигра,

включают в число тотемных предков собаку, волка, оленя и других зверей, а также птиц — утку, лебедя, ворона, орла и т.д. [Сем Т.Ю. 2013, с. 97].

Во многих нанайских сказках-*нингман* брачным партнёром женщин является пёс-*мэргэн*, который оказывается посланцем небесных покровителей героини [Нанайский фольклор 1996, с. 175—183]. Не исключено, что это влияние китайских преданий о псе-прародителе *Паньгу*. Однако, принимая во внимание мнение Ю.Е. Берёзкина, надо признать, что спектр азиатских и американских вариантов о псе как брачном партнёре значительно шире [Берёзкин 2013, с. 150].

В нивхском фольклоре такой союз рассматривается как унижительный для женщины, несмотря на то что собаководство было важной отраслью экономики этого народа. Так, и на Амуре, и на Сахалине известен *тылгур* о женщине, заблудившейся в лесу и попавшей в селение собак. Здесь она стала женой пса и родила ему детей. Спустя несколько лет женщину нашёл её брат. Приводимый далее финальный эпизод является наиболее распространённым. Женщина сказала брату: «*Я не могу убить своих сыновей, убей их ты, а я хочу вернуться к людям*». Охотник убил собак и вместе с сестрой ушёл в родное селение [История и культура нивхов 2008, с. 182].

Надо сказать, что нивхи имели очень широкий тотемный круг. В него входили не только сухопутные, но и морские животные, а также птицы, рыбы и даже раковина каури. Вместе с тем и нивхи, и все тунгусоязычные народы признавали своё родство с медведем, что позволяет считать его общим, а не родовым предком.

О растениях-тотемах сведений гораздо меньше, и они носят опосредованный характер. Так, нанайский *Мэргэн* часто повторяет: *«Не своей силой я побеждал»* [Нанайский фольклор 1996, с. 444]. В трудную минуту он обычно обращается к предку-покровителю: *«О, лиственничный отец...»* [Нанайский фольклор 1996, с. 121]. Такое же отношение к лиственнице отмечено у нивхов, которые, как считалось, родились от её сока. Белые лица ороков, по мнению нивхов, цветом были похожи на кору берёзы, а тёмные растрёпанные волосы айнов напоминали лохматую ель — их прародительницу [Шаньшина 2000, с. 68]. Древний тип захоронения в выдолбленных стволах-колодах, вероятно, связан с верой в растения-тотемы.

Информацией к размышлению являются сведения о том, что антропоморфные первопредки нередко воспитывались у корней разных деревьев. Например, брат и сестра из ульчского *тэлунгу* выросли под защитой пихты и кедра: *«Было одно дерево. То дерево называлось пихта. В дереве жил один парень — звался Кондолину. Был один кедр. В корне того кедра красавица жила. Ту красавицу звали Аджуа. Жили они, друг друга не зная»* [Золотарёв 1939, с. 167]. В версии этого мифа, записанной А.В. Смоляк, девочка росла в тальнике, а мальчик — на лиственнице. Правда, в тексте прямо говорится об их родстве. Дети попали к растениям случайно: их сбросила мать, которую унёс трёхглавый дракон [Смоляк 1991, с. 79]. Однако существование подобных эпизодов наводит на мысль, что изначально «брат» и «сестра» имели право на вступление в брак, о чём позаботилось верховное божество.

Как видим, в традиционном сознании существовала сложная картина многомерного жизненного пространства, которое было населено существами, наделёнными разной степенью могущества, что, однако, не мешало людям успешно ориентироваться в окружающей их реальности.

Народы, у которых основными жизнеобеспечивающими отраслями хозяйства были охота и рыболовство, прекрасно знали внешний вид, места обитания и типичные повадки окружающих их животных. Дети промысловиков знакомились с этой информацией с самого раннего возраста, когда слушали свои первые сказки. За время существования эти произведения подверглись минимальным изменениям по сравнению с другими фольклорными жанрами. Безусловно, животный эпос был напрямую связан с мифологическим мышлением, не случайно большая часть «детских сказок» имеет этиологические концовки.

Нанайская сказка-*нингман* «Калуга и Лось» посвящена взаимопомощи в мире животных. В сильный шторм Калугу выбросило на мель. Вернуться в глубокую воду ей помог могучий Лось. В знак признательности Калуга подарила зверю кусочек хряща от своего носа. В ответ Лось отдал ей кусочек мяса со своей груди: *«Хрящик калужий вы найдёте в губе Лося, а кусочек лосиного мяса — за щекой Калуги»*, — говорится в финале *нингман* [Нанайский фольклор 1996, с. 75].

В орочской сказке-*ниману* «Таймень и треска» также говорится о взаимопомощи животных. *«У тайменя голова была большая, а у трески маленькая. Вот хочет таймень подняться вверх*

*по реке, да голова у него велика. А течение-то в реке быстрое. "Эй, треска?! Голова у тебя маленькая. Живёшь ты в море. Море — это твоё обиталище. Мне же в реку нужно подниматься против течения, а голова у меня велика для этого. Так вот, не лучше ли, братец, нам с тобой обмениваться головами?"* Согласились на обмен и поменялись. С тех пор таймень может подниматься вверх по реке» [Орочские сказки и мифы 1966, с. 134].

В популярной нивхской сказке говорится о появлении пяти чёрных полос на спине бурундука, который когда-то был просто жёлтым. Этот маленький зверёк подружился с медведем и, делая запасы еды на зиму, показывал ему ягодные места и кусты кедрового стланика, усыпанные шишками. Большой ленивый зверь к весне съел все припасы, не подумав о своём друге. А потом похвалил бурундука и провёл по его спине лапой, оставив пять чёрных полос. Так закончилась их дружба [Санги 1967, с. 20—21].

Другая сказка посвящена распавшейся дружбе камбалы-звездчатки и тюленя. Когда-то камбала была такой, как все, но захотела стать более красивой и непохожей на других. А тюлень был чёрным, и его издали было видно на льду. Друзья договорились покрасить друг друга. Тюлень раскрасил рыбу разноцветной глиной, а та начала наносить на его тёмную шкуру белую глину, но вскоре развернулась и уплыла. Рассерженный зверь схватил горсть крупного морского песка и бросил в камбалу. После этого она покрылась колючими наростами, похожими на бородавки [Санги 1967, с. 26—27].

В животном эпосе эвенков находим объяснение, почему у глухаря красные глаза и брови: он не смог

улететь на юг с другими птицами, поэтому долго плакал [Варламова 2002, с. 25].

Фольклорные тексты, предназначенные для взрослых, и по содержанию, и функционально отличались от детских сказок: в них говорилось о связях людей и животных, о существовании иерархии среди представителей фауны, о правилах поведения человека на промысле (см. гл. 5).

Сказки о лисе-обманщице известны всем народам и пользуются популярностью не только у детей, но и у взрослых. Часть мотивов, связанных с этим животным, ныне входит в состав отдельных эпизодов героического эпоса. Некоторые образы указывают на влияние иноэтнических традиций. В их числе многохвостая лисица, которая встречается герою во время его странствий по Вселенной. Иногда этот персонаж (с тремя, девятью, одиннадцатью хвостами) описывается как обитатель Нижнего мира, но всегда после встречи с героем приобретает свой традиционный облик однохвостого зверя [Фольклор удэгейцев 1998, с. 467—471]. Однако, несмотря на все свои проделки, в тунгусоязычном фольклоре лиса никогда не изображается как зверь-оборотень, существо, опасное для мужчин, что характерно для культуры зарубежного Дальнего Востока — Китая, Японии, Кореи. Её основной целью всегда является добыча еды.

Фольклорное описание фауны может указывать на историческую родину этноса. Например, уйльта (ороки) сохранили мифологические рассказы о красных волках — животных, которых нет на Сахалине. *«Ороки на своём языке красных волков называли дяр-гули. Но это не настоящие волки, которых каждый*

человек знает. Это — маленькие зверьки, похожие на ласку, тонкие и гибкие. Очень хищные, жадные, прожорливые. Когда они появлялись в стойбище, то поедали и пищу, и вещи из шкур животных. Поэтому ороки уходили из жилищ за реку — они считали, что дяргули боятся воды. Вот почему и братья легли у самой воды. ... И вот на берегу показались красные волки. Они стали ползти по мосту-деревьям к братьям. А братья били их палками. Один за другим слетали красные волки в реку. А по мосту ползли всё новые и новые. Братья били и били их. До самого рассвета. По всей реке, как осенние листья, плыли мёртвые красные волки. Один только остался. Вожак. Он убежал. А братья богатырями стали» [Красные волки. Электронный ресурс]. Для подрастающего поколения именно устное творчество служило важным источником сведений, которые позволяли безошибочно узнавать то или иное животное.

Людям приходилось также «общаться» с могущественными духами-хозяевами, населявшими Средний мир. Обычно невидимые, они могли принимать любой облик — зоо- или антропоморфный. Главными среди них были хозяева огня, воды, промысловых угодий. Духа огня всегда угощали перед началом охоты, независимо от того, каким его представляли — в облике старухи, старика или в виде семейной пары. По утверждению С.В.Березницкого, «Лузя сегодня — самый сильный и особо почитаемый орочами добрый дух», несмотря на то, что за нарушение правил поведения он строго наказывает: у провинившегося опухает голова, воспаляются глаза, на теле появляются нарывы, он даже может умереть [Березницкий 1999, с. 37].

Многие рассказы относятся к ситуациям, возникающим в наши дни. Нанаец Н.В. Гейкер вспоминал, как однажды он «...очень быстро собирался на охоту и не взял с собой водки, а когда приехал на место промысла, ночью увидел сон — много народу в избушке — все угрожают, недовольны, что не принёс водки и не угостил подя. Пришлось быстро возвращаться домой за водкой. Когда угостил хозяина, всё сразу нормализовалось, перестали сниться дурные сны, и добыча не заставила себя ждать» [Самар 2011, с. 117—118].

Кормление воды также являлось обязательным ритуалом задабривания хозяев водной стихии, присылавших своих подопечных людям в качестве промысловой добычи. Случалось, что люди получали поддержку в голодный год, когда уже почти утрачивали надежду. Так, в нивхском предании говорится: «В голодную пору, когда весна слишком затянулась и у людей не осталось припасов, выбросило шитормом огромного кита. Люди благодарили Тол-Ызнга — Хозяина моря — за такой дар, и каждый ходил к тому киту и вырезал себе сала и мяса» [Санги 1967, с. 59].

Сюжеты об особом могуществе кита-косатки появились в фольклоре ульчей, возможно, под влиянием нивхов или орочей, которые раньше освоили морской зверобойный промысел. Приводимый ниже текст был записан от ульча из смешанного ульческо-орочского рода: «Один ороч пошёл на охоту и заблудился в тайге. Идёт, видит — снег примят, след от шести человек... Идёт, идёт. Видит кровь на следу... Видит — валежник, на нём отдыхали, ямки в снегу — копыта ставили. Шесть копий и кровь

кругом. „А, — думает, — медведя кололи. Здесь отдыхали, копыта ставили. Ну, сейчас догоню“. Побежал. Бежит, бежит, догнать не может. Вдруг вышел к морю. Людей не видно. Но по морю плывут шесть косаток, а у них на плавниках куски медвежьего мяса...» [Аврорин 1981, с. 176—177]. В данном произведении утверждается идея о превосходстве хозяев морской стихии: они одержали победу над хозяином тайги, одинаково уверенно чувствуя себя в воде и на суше.

Хозяином лесной фауны у тунгусо-маньчжуров считалось огромное антропоморфное существо — *Калгам/Калгама/Калгаму* (нан., негид., ульч.), *Какзаму* (ороч.), *Кадзяму* (ороч., удэг.), *Кальдяму/Колдями* (ульч.) — обитавшее на поросших лесом скалах и питавшееся смолой хвойных деревьев. Нанайцы описывали его как двупалого великана с остроконечной головой. В его набедренной повязке (или специальной сумочке) находились шерсть и когти различных животных. Данное толкование надо считать вторичным; согласно исконной версии, вместе с шерстью и когтей являлись гениталии *Калгама*. Охотники вступали с ним в единоборство, чтобы захватить предмет (или орган), обеспечивающий магическую власть над животными и, следовательно, приносящий стабильную промысловую удачу [Нанайский фольклор 1996, с. 422].

По мнению С.В. Березницкого, образ остроголового великана прочно вошёл в культуру коренных этносов Амурского бассейна. О его существовании знают даже дети. Нередко они дразнят друг друга *Калгамой*, при этом показывают, какая у него огромная мошонка. В конце XX в. пожилые негидальцы

рассказывали об этом персонаже как о своём современнике: «Калгама огромного роста. Высокий. Голова острая. Однажды возле его пещеры работала какая-то экспедиция. Геологи, наверное. У них была повариха — молодая красивая девка. Вот её однажды увидел Калгама. Она ему очень понравилась. Он её взял и украл. А у него была жена. Тоже Калгамиха. Но старая, некрасивая. Он её уже не любил. Он убил Калгамиху, а девку привёл к себе. Она стала с ним жить. Но голодала, потому что Калгама ест только „серу“ и сырое мясо. Вот она голодала, голодала и вдруг один раз пошла за водой. Увидела вертолёт. Это геологи её искали. Она сняла платок и стала им махать. Тут её увидели. А Калгама услышал шум, увидел, что она в вертолёт села, и ухватил его за хвост. Он же здоровый, сильный. Держал, держал и отпустил. Так вертолёт и улетел. Потом летали, искали, но не нашли Калгаму» [Березницкий 2003, с. 264]. Антропоморфные образы остроголовых гигантских существ зафиксированы на обширной территории Якутии, Забайкалья, Приамурья, Чукотки. По мнению С.В. Березницкого, образ таёжного великана в воззрениях коренных народов Амуро-Сахалинского региона обладает чертами древней аборигенной культуры. Маркерами учёный считает его остроголовость и гиперсексуальность [Березницкий 2003, с. 266].

Мифологический образ этого хозяина тайги был заимствован нивхами (возможно, через ульчей). У них он именуется просто *Пал нивх* — «таёжный человек». Герой промыслового мифа тайком срезал с его пояса две сумочки. В одной оказались медвежьи когти, в другой — соболиные. С тех пор «наш

нивх» стал успешно охотиться на медведей и соболей. *«Благодаря этому очень разбогател. В жёны много женщин взял. Так сказано»* [Из научного наследия... 1991, с. 52].

Нанайцам, наряду с *Калгама*, известен некий *Боянэй*, также являющийся хозяином таёжных зверей. У него есть определённое место обитания — самый высокий участок Станового хребта. *«Это старик, у которого губы всегда замазаны кровью зверей. В руках у него нет никакого оружия, нет снастей для промысла. Он воздействует на зверей силой своего слова. Боянэй знает язык всех зверей. Все звери его слушаются и выполняют его распоряжения. Боянэй выгоняет зверей из тайги навстречу охотнику. За это охотник должен благодарить охотника зверей и просить у него удачи... Охотников, нарушающих законы тайги, он наказывает»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 127]. Как видим, выходя за пределы сакрализованного пространства, мифологические тексты видоизменялись, их персонажи мультиплицировались и теряли либо меняли имена.

Среди оригинальных удэгейских мифологических персонажей следует назвать *Онку*, помощника верховного божества, хозяина лесных животных и птиц; у него красное лицо, покрытое шерстью, одна рука и одна нога; на голове у него вместо шапки живой заяц, служащий посыльным. Помощником *Онку* является также карлик *Уонки*, с чёрным лицом, одетый в шубу из меха кабарги. На привязи он водит живую кабаргу, которую использует в качестве посыльной собаки [Старцев 2007, с. 107—108].

В мифологии удэгейцев есть персонажи, малоизвестные либо совсем неизвестные соседним народам.

Таковы, например, *багдзе*, маленькие пещерные существа, имеющие антропоморфный облик. С.В.Березницкий справедливо отмечал, что горбатые одноногие карлики, покрытые шерстью (*багзе/багде/багдыхе* и др.), встречаются в мифологии части орочей и нанайцев [Березницкий 2003, с. 267—268]. Однако самые развитые представления о подобных существах имели, безусловно, удэгейцы. В материалах В.К. Арсеньева есть следующее описание: «Раньше, когда тайга покрывала все сопки, в горах жил *багдиһэ*,— это был маленький карлик, весь в волосах, даже лицо покрытое шерстью. Этот *багдиһэ* в некоторых местах устраивал эхо. Он делал так, что в лесу, около скал, в ущельях люди слышали свои голоса... Место такое имеет признаки. Тут всегда есть след на одной лыже...» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 458]. Из текста следует, что карлик был одноногим, хотя прямо об этом не говорится.

Не только имя этого персонажа, но и сюжеты, с ним связанные, известны во множестве локальных, существенно различающихся вариантов, что свидетельствует о длительности бытования таких рассказов. Так, горбатый чёрный карлик *Бохо*, однорукый и одноногий, живёт в болоте. «Головной убор у него в виде птицы. Но он не всегда его надевает: порой заплетает косичку, а волосы аккуратно приглаживает. *Бохо* увлекает людей в лесные чащобы, в болота и трясины. Болотные кочки, похожие на человеческие головы, — его помощники. Он создал эхо в тайге, которое всегда сбивает с пути охотников...» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 39].

Карлик богосо из мифов одной группы бикинских удэгейцев живёт на болоте, любит есть рыбу

и рыбью кожу. Представители другой группы называют маленького (10—20 см) человечка *багджя*, считают, что живёт он в пещерах, несмотря на отсутствие крыльев умеет летать, добывает себе пищу охотой, но больше всего любит сало сохатого, которое крадёт у грома-Агды [Березницкий 2003, с. 268]. Информанты В.В. Подмаскина сообщили, что именно *багджя/багдзе* научили людей использовать в пищу животный жир [Подмаскин 1991, с. 122—124]. Таким образом, этот персонаж частично наделён чертами культурного героя, но, с другой стороны, его физическая неполноценность (в частности, наличие только одной ноги и одной руки) указывает на связь с Нижним миром, куда можно попасть через фронтирные территории — болото и горные пещеры.

Согласно нивхской мифологии, с некоторыми представителями низшей демонологии в прошлом складывались достаточно добрососедские отношения, впоследствии испортившиеся по вине людей. Известны рассказы о «берущих людях», которых на Амуре называли *палонгу*, а на Сахалине — *генигвгун/генивхи*. Они описывались как двупалые существа, имевшие голову конической формы со спутанными волосами. *Генивхи* обитали в лесу, занимаясь, подобно людям, охотой и рыболовством. Их особенностью была склонность к попрошайничеству. В одном из текстов говорится о том, что человек, которому надоели постоянные просьбы *генивха*, однажды положил в его ладонь раскалённый уголёк. Обидевшиеся *генивхи* навсегда покинули эти места. По тексту понятно, что рассказчик осуждает поведение человека [Отаина 1992, с. 60].

По другому мифу, добрые отношения связывали один из нивхских родов с морскими обитателями *чхарур*, занимавшимися, как и нивхи, охотой на нерпу. Пока люди находились на промысле, *чхарур* разрешалось пользоваться их чугунными котлами для варки нерпичьего мяса. Раздор произошёл из-за неправильного поведения амурской нивхинки, взятой в жёны сахалинским нивхом. Женщина не знала местных обычаев: ей не было известно, что *чхарур* смертельно боятся зайцев, считая их злыми духами. Когда в доме появился *чхарур*, женщина обернулась к нему, держа в руках колыбель, на которой висела голова зайца. Пришелец упал замертво от страха. С тех пор *чхарур* мстят людям, а нивхи, выходя за пределы селения, всегда имеют при себе клочок заячьей шкурки [Островский 1997, с.186—187]. Мифологический рассказ показывает, какое большое значение придавалось соблюдению существующих обычаев.

В Среднем мире обитали также невидимые существа, изначально враждебные людям и потому особенно опасные. Они вызывали различные заболевания, похищая душу человека. Среди них были монстры-людоеды и похитители женщин, которые могли принимать антропоморфный или зооморфный облик. Нанайцы самыми страшными считали духов *сайка*, рождённых от инцеста. Это были отвратительные уроды, жестокие развратники, нападающие на женщин. Они выгрызали жертвам груди, высасывали глаза и спутывали кишки [История и культура нанайцев 2003, с.160—161]. По данным Ю.А. Сема, *сайка* убивали не только людей своего рода, но даже родственников из других родов

[Сем Ю.А. 2018, с.214]. Справиться с ними могли лишь сильные шаманы или эпические герои.

Нивхи называли злых духов «милками». Старое предание-тылгур повествует о герое по имени Кульгин, который избавил своих соплеменников от такого милка. *«А жил Кульгин в то время, когда в лесах Ых-мифа (Сахалина) было множество зверей и птиц. Так много, что добыча не обходила ни одной ловушки. А в реках было так много рыбы, что её ловили руками». Но пришла в стойбище беда: «Пойдёт охотник в тайгу — не возвращается. Находят его мёртвым, с вырванным языком. Перестали люди ходить в тайгу, боятся. И стойбище стало голодать — осталось без мяса». Тогда в тайгу отправился отважный Кульгин. Остановился на ночлег, развёл костёр. В полночь он услышал крик — «такой сильный, что кора на деревьях с треском отлетает». «Лежит Кульгин, думает: кто это может так кричать? Прискакала откуда-то белка, вскочила на чурку у ног Кульгина и смотрит на него маленькими глазками. „Что белка? — думает Кульгин. — Наверно, милка испугалась“. Но тут белка так крикнула, что кора на деревьях отлетела с треском. А Кульгин только вздрогнул. Понял Кульгин: это таёжный милк — халу-финг явился в образе белки. Это он криком своим убивает охотников. Охотники умирают от разрыва сердца. А милк поедает их языки». Герой уничтожил халу-финга и вернулся в стойбище победителем [Санги 1967, с. 59].*

Из содержания фольклорных произведений ясно, что все эти существа появились на заре формирования Среднего мира, но, за небольшим исключением,

подробная информация об их происхождении отсутствует. Определённо можно сказать только одно: людям приходилось считаться с таким окружением и приспосабливаться к нему.

На первый взгляд, архаическое сознание представляло человека абсолютно зависимым существом, но это не совсем так. У него было несомненное преимущество перед прочими обитателями Среднего мира — способность к творческой деятельности, в результате которой неотъемлемой частью окружающего человека пространства стал вещный мир. Появление первых вещей и полезных навыков связано с дарением со стороны неких высших существ, однако, создавая вещи, человек сам выступает в роли демиурга, происходит «очеловечивание» вещи. По словам В.Н. Топорова, «вещь несёт на себе печать человека» [Топоров 1995, с. 8]. По определению С.Ю. Неклюдова, «вещь имеет не только прагматический, но и семиотический статус», основанный на системе представлений, которую можно определить как миф [Неклюдов 1984, с. 236].

В жизни традиционных сообществ особое значение имели всевозможные амулеты, обереги, ритуальная скульптура. Магическую функцию выполняло также орнаментальное оформление изделий, произведённых человеком. Предмет не следовало использовать, пока на него не нанесён орнамент — надёжная защита как изделия, так и его владельца [Неклюдов 1984, с. 236]. В частности, ороки и айны верили, что орнамент на ножнах оружия не только служит украшением, но и оберегает воина [Гонтмахер 1996, с. 159]. На традиционной

одежде декорировались прежде всего те части, которые могли послужить входом для злых духов: ворот, подол, полы и нижняя часть рукавов. По утверждению С.М. Карымовой, «орнамент в повседневной культуре тюрков является преимущественно способом оживления вещи, а не проявлением эстетической функции» [Карымова 2010, с. 19].

Об особой функции орнамента свидетельствует и тот факт, что далеко не каждый член сообщества имел право украшать готовое изделие. В частности, такого права были лишены слуги-рабы. Рабыня шила носильные вещи для своей хозяйки, но нанесение орнамента на одежду и берестяную посуду ей не доверяли: *«Рабыне тонкий орнамент вышивать не давали, никогда не давали ей вещей из шёлковых ниток...»*. Точно так же не доверяли мужчине-рабу резьбу по дереву и кости [Сем Ю.А. 2018, с. 262]. По-видимому, считалось, что изделия, декорированные чужеродцами, могут нанести вред их владельцам.

Творец и его детище воспринимались как связанные неразрывно, и эта связь не прерывается даже на расстоянии. Отправляясь сразиться с врагом, эпический герой ульчского, нанайского, ороцкого, эвенкийского, негидальского фольклора стреляет из лука в центральный столб в доме. Родные должны следить: если стрела, застрявшая в столбе, упадёт, значит, герой умер [Суник 1985, с. 106—112].

Центральный персонаж удэгейского мифа перед встречей с противником обращается к стреле своего боевого лука: *«Стрела, попади, пожалуйста, в уязвимое место, прямо в это пульсирующее сердце! Прямо вглубь войди, мой черёмуховый побег!*

*Если мне умереть — не попадёшь, если не умереть — попадёшь глубоко, прямо туда, где пульсирует!»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 161]. Нанайский эпический герой при встрече со страшным людоедом Сунгу, огромным и волосатым, также обращается к своему оружию: *«Стрела, стрела, если я умру, то пролети мимо (Сунгу), если не умру, попади (ему) в горло»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 155].

Мокчу Кэчиктэ, персонаж орокского эпоса, встретившись с кровными врагами своего рода, заговаривает оружие своих противников: *«„Пусть стрела в ногу попадёт, лишь бы в грудь не попала“. И видит — в колено его стрела попала, торчит. Мокчу терпел не дыша, только сильнее прижимал свои колени к груди... Мокчу же стрелу осторожно вынул, наконецник снял и сунул за пазуху. Рану на колене одеждой из оленьей шкуры перевязал. Он думал: „Ты сейчас меня не убил, я тебя вперёд убью наконецником твоей стрелы“»* [Сказки народов мира. Электронный ресурс].

В нанайском и орокском фольклоре распространён эпизод, когда герой, чтобы определить направление пути, стреляет из лука. Иногда он при этом хватается за конец стрелы и летит. Стрела доставляет его в нужное место [Орочские сказки и мифы 1966, с. 214—215].

Эвенкийский эпический герой, покидая родной дом-утэн, обязательно должен был с ним попрощаться, «обращаясь к нему как к живому, прося благословения, как у родителя:

*Имеющий душу-кут утэн мой,  
Старенький утэнчик, живи хорошо.*

*Если жив буду, вернусь.  
Следи за моим самострелом,  
По самострелу узнаешь возвращенье моё  
Либо смерть мою» [Варламова 2002, с. 100].*

Прощание с жилищем-утэном и очагом, а также приветствие их по возвращении являлись важными структурными элементами эпического сюжета [Варламова 2002, с. 102]. Образ дома ассоциировался с родовым жизненным пространством, о чём свидетельствует его фольклорное описание — «от одного края его не было видно другого края его» [Варламова 2002, с. 101].

Нанайцы перед отбытием на промысел внимательно осматривали нарту и совершали умиловительный обряд для её духа-хозяина, на поддержку которого охотник рассчитывал [Самар 2011]. Герой нанайского эпоса, затрудняясь в выборе пути (куда плыть?), обращался за помощью к вёслам своей лодки:

*Хэрирей,  
Левое моё весло,  
Погадай! —  
Унеслось вдоль  
Течением  
Левое весло  
И тут же, шлёпая по воде,  
Проплыло вверх по реке  
И к нему вернулось.  
Хэрирей, рярирей,  
И ты, правое моё весло,  
Хорошо погадай! —*

*Подальше от берега бросил весло.  
Унеслось течение  
Правое весло  
Совсем далеко.  
А потом,  
Шлёпая по воде,  
Доплыло до развилки весло  
И к нему вернулось.  
Значит, плыть по этому притоку, против  
течения... [Нанайский фольклор 1996, с. 247].*

Информант С.В. Березницкого, представитель уйльта, рассказал о «живом топоре»: «Я уже говорил, что всё вокруг живое. Я в этом сам убедился. Со мной вот такой случай произошёл. Три или четыре года назад у меня пропал топор. А я тогда один жил. И вот я искал топор четыре месяца. Нигде не мог найти. И никто его не брал, так как никого не было. Я искал и на улице, и в сарае, и во дворе, и в комнате — нигде нет. А потом, через четыре месяца нашёл топор под матрасом. Это, наверное, моя душа потихоньку его туда спрятала. **Или сам топор залез под матрас.** Вот только зачем он так сделал, я до сих пор понять не могу» [Березницкий 2003, с. 83].

Среди вещей, изготовленных человеком, особое место занимают музыкальные инструменты. Если большая часть изделий из твёрдых материалов (домашняя утварь, орудия труда, средства передвижения) была сработана мужчинами, то наиболее значимые музыкальные инструменты, согласно мифам, создавались женщинами. В их числе однострунная скрипка. В одном из уйльтинских

мифов говорится, что такую скрипку *дэжкэрэ* сделала женщина после гибели мужа, вознамерившегося разорить орлиное гнездо. Орёл наказал охотника, но посоветовал его вдове сделать музыкальный инструмент, игра на котором поможет заглушить тоску [Подмаскин 2017, с. 63].

Не исключено, что этот уйльтинский нарратив возник под влиянием нивхского мифа о происхождении музыкального инструмента, известного под названием *тынгрын* (*тъын'рын*); термин, по-видимому, восходит к монгольскому *тэнгэри* — дух-небожитель. Об обрядовой и «утешительной» функции подобного инструмента упоминается также в фольклоре нанайцев и удэгейцев [Сиськова 1984, с. 67]: в одно из удэгейских стойбищ пришла беда. *«Страшная болезнь всех людей покосила. Взрослых и детей, сильных и слабых — никого не пожалела. Но в живых одна женщина осталась. Так долго, так сильно плакала она, что потеряла голос»*. Из берёзовой коры, лоскутка кожи тайменя сделала она «скрипку», натянув струной длинный волос из своей косы; смычок сделала из гибкой веточки и своего волоса. *«Так однострунная скрипка-дзулянка родилась... С тех пор человек, став одиноким, мастерит музыкальный инструмент и играет на нём...»* [Подмаскин 2013, с. 69—70].

По другой версии, *дзулянка беини* сделал охотник, семья которого погибла от страшной болезни. Игра на скрипке помогала пережить горе. В коротких наигрышах слышится плач человека. Некоторые авторы сообщают, что по традиции перед началом исполнения солист рассказывал предание о происхождении музыкального инструмента.

По устройству и назначению удэгейская скрипка близка нанайской *дучеке*, орочской *дудуманки*, ульчской *тэнгкэрэ*, айнской *тонкари*, нивхской *тынгрын*. Показательны однокоренные названия инструмента у трёх последних народов, живших в тесном соседстве на Сахалине и в низовьях Амура [Подмаскин 1987, с. 27—39]. В них можно усмотреть нивхский первоисточник.

Таким образом, нельзя не согласиться с мнением А.Б. Островского, что разнородность и порой противоречивость традиционных воззрений обретает конкретность и завершённость в культуроцентризме мышления: такова ментальная установка, сводящая в единое мировоззрение различные культы [Островский 2005, с. 169] и, добавим, представления, функционирующие в данной культуре.

## ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

Консервативность духовной сферы тунгусо-маньчжуров и нивхов в значительной степени была обусловлена традиционализмом их образа жизни. Хозяйственная деятельность коренного населения Амура-Сахалинского региона имела комплексный характер, включавший рыболовство, охоту, собирательство, однако соотношение этих занятий было различным в зависимости от территории проживания народа. Так, в бассейне Нижнего Амура главенствующую роль играло рыболовство, которое, помимо пищи, давало материал для одежды и обуви, различных предметов быта (сумочек, мешочков, трафаретов для орнамента и пр.). Рыбью кожу использовали также вместо оконного стекла, для лодочных парусов, покрышек охотничьих шалашей и т.д.

Главным объектом промысла были лососёвые, прежде всего — кета и горбуша. Существенное значение имела также добыча осетровых — калуги, осетра и др. Рыбу старались заготовить впрок до следующего рунного хода. Основными орудиями лова были остроги различных видов, ставные сети, закидные невода, загородки, крючковые снасти. Нити для сетей изготавливали из крапивы или дикой конопли. Зимой ловили щуку, краснопёра, ленка. На реке делали прорубь и кололи рыбу острой либо спускали под лёд сеть или бечёвку с крючками [Народы Дальнего Востока СССР 1985, с. 101—108].

Следует особо подчеркнуть: у нивхов рыболовство, являясь ведущей отраслью хозяйства, носило высокоспециализированный характер, что выразилось не только в разнообразии орудий лова, но и в наличии обширной, подлинно научной информации о путях и сезонах миграции рыб. Это выделяло нивхов из среды соседствующих с ними тунгусо-маньчжуров, которые считаются более поздними пришельцами на Амур. Не удивительно, что, например, орочи добычу рыбы и заготовку её впрок описывали как занятие новое, недостаточно освоенное: *«Когда-то раньше ничего не было — ни неводов, ни сетей. Раньше люди рыбачили только острогой, крючками и удочками»* [Аврорин, Лебедева 1978, с. 99].

Фольклорное наследие тунгусоязычных народов чаще всего в качестве первостепенного занятия называет таёжную охоту, нередко определявшую социальный статус человека. Эпический герой всегда описывается как исключительно удачливый добытчик: *«Это был мэргэн быстрый. Ещё затемно уходил он в тайгу и только в сумерках возвращался. В тех местах, где он охотился, все птицы и звери плакали. Так и жил, всё делая споро, удачливо охотясь»* [Нанайский фольклор 1996, с. 243].

Промысел мясного и пушного зверя носил индивидуальный характер, за исключением охоты на медведя в берлоге, на оленя или лося, для чего объединялись несколько человек. Самым распространённым приёмом охоты на копытных зимой был гон по насту, когда охотник на лыжах легко настигал зверя. Традиционное снаряжение охотника состояло из лука и колчана со стрелами, копья,

ножей различных видов. Обязательной принадлежностью пешего охотника были заплечные носилки.

С конца XIX в. товарное значение приобрёл пушной промысел. Добывали соболя, колонка, белку, горноста, лисицу, но самым ценным, безусловно, считался мех соболя. Для ловли пушных зверьков использовали различные ловушки и самострелы. В обмен на пушнину охотники получали земледельческую продукцию, ткани, металлические изделия, украшения. С приходом русских в охотничий быт аборигенных народов вошло огнестрельное оружие.

Широкое хождение в регионе имели рассказы о жизни в прошлом. В частности, орочи вспоминали: *«С наступлением осени мы уезжали на лодках вверх по реке. Поднявшись до верховьев реки, достигнув охотничьих угодий, мы охотились, натораживая самострелы, ловушки и петли. Били лося, кабаргу. А рыбу ловили снастями. Поставим снасть, поймаем рыбу и вялим её. Навялив, строим амбар, складываем её там, а зимой питаемся ею во время охоты. Придёт зима, охотимся на соболя, лося, кабаргу, выдру... Набьём их и везём продавать купцам. Привезём, продадим, наменяем себе одежды, снаряжения, продуктов и опять уходим в тайгу...»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.102].

В хозяйстве орочей и нивхов, проживавших вблизи морского побережья, заметное место принадлежало морскому зверобойному промыслу. Они добывали нерпу, сивуча, тюленей, некрупных китообразных — белух и др. Индивидуальная охота велась неподалёку от населённого пункта, коллективная (небольшими группами по 3—6 чел.)

была связана с выходом в море, на дальние острова и лежбища. Таёжная и морская охота являлись исключительно мужскими занятиями, рыболовство также было преимущественно делом мужчин, но им помогали и женщины. Сбором дикоросов (ягод, трав, орехов) занимались в основном пожилые женщины и дети.

Отличительной особенностью хозяйственной деятельности нивхов было собаководство. В прошлом в их селениях насчитывалось от 300 до 500 собак, которых держали как тягловых животных, так и на мясо [Народы Дальнего Востока СССР 1985, с. 101—108]. Вместе с тем необходимо отметить, что собаки играли важную роль и в жизни тунгусоязычных народов, причём их использовали и в хозяйственных, и в ритуальных целях [Самар 2011].

Оленеводство как этноопределяющее занятие существовало только у эвенков и уйльта (ороков). В рамках хозяйственно-культурного типа (ХКТ) дальневосточных эвенков В.А. Тураев выделил два основных подтипа: «таёжные охотники-олeneводы» и «таёжные оленеводы-охотники». Оба сложились на базе ХКТ охотников лесной зоны. В первом оленеводство возникло сравнительно поздно и целиком подчинялось потребностям промысла. Охота и рыболовство определяли образ жизни и особенности материальной культуры эвенков в бассейнах Кура, Амгуни, Уды, Алдана и на Сахалине [Тураев 2008, с. 21—22].

Второй подтип, который принято называть орочёнским, получил распространение на севере Хабаровского края, в бассейнах Зеи, Витима, Олёкмы, Алдана. Здесь годовой цикл хозяйственной

деятельности был подчинён интересам оленеводства, кочёвки определялись потребностью животных в корме. Однако и в этой группе эвенков главной жизнеобеспечивающей отраслью оставалась таёжная охота на копытных; забой домашних оленей производился в исключительных случаях. В процессе охоты олени использовались как вьючные и верховые животные [История и культура дальневосточных эвенков 2010, с.21—26]. Хозяйственная специфика сказалась не только на материальной культуре оленеводов-охотников, но также на их обрядности, где особое место занимали ритуалы, направленные на сохранение и размножение стада [Эвенки Приамурья 2012].

Г.И. Варламова отметила наличие в эвенкийском фольклоре сюжетов, в которых одомашнивание оленя приписывается женщине. Эвенки ещё до использования оленей в качестве транспортных животных были знакомы с верховой ездой на лошадях. Это подтверждается материалами восточных сказаний, где олени фигурируют крайне редко. Более того, уходом за ними занимаются преимущественно женщины. Согласно одному мифу, олени были созданы из шерсти медведя-предка и подарены женщине этим духом-божеством. Небесный медведь дал не только оленей, но и уздечки для их окультуривания. В другом мифологическом сказании одомашнивание оленей относится к начальному периоду становления Среднего мира:

*Когда земля была величиною с коврик под седло,  
Когда небо будто берестяным коробом охвачено было,  
На Средней земле жила старуха Нюнгурмок...*

Одинокая женщина стала обладательницей двух важенок. Кто их послал, она не знала [Варламова (Кэптукэ) 2005].

Традиционная система домашнего оленеводства ороков (определённый ритм кочёвок, освоение и оборот пастбищ, способы ухода и доместикации, использование оленей для хозяйственных нужд и т.д.) подтверждает версию о достаточно давнем проникновении этого вида деятельности на Сахалин. В результате произошла его адаптация к островным природно-климатическим условиям [История и культура уйльта 2021, с.141—150]. Старое предание гласит: *«Оленей ороконам дал бог. Они стали ловить маленьких оленят и приручать их...»* [Березницкий 2003, с.197]. Сопоставление местных традиций с типологически близкими у других сибирских народов позволяет рассматривать уйльтинское оленеводство как самостоятельный этнокультурный вариант. По наблюдениям Л.И. Миссоновой, «сохраняющаяся память об оленеводстве уйльта (и в северной, и в южной группе) зачастую служит критерием отнесения (самоидентификации) человека, давно далёкого от практического оленеводства, именно к этой малочисленной этнической общности Сахалина» [Миссонова 2009, с.193]. Таким образом, особый тип оленеводства в наши дни играет роль этноопределяющего фактора.

Социальная организация у коренных народов Амура-Сахалинского региона ещё на рубеже XIX—XX вв. сохраняла многие элементы родовых отношений, засвидетельствованных устным творчеством. Вместе с тем следует иметь в виду, что

ни у тунгусо-маньчжуров, ни у нивхов не существовало родов в «классическом» понимании данного термина. Главное — у них отсутствовал такой важный признак, как единство происхождения. Этнографы установили, что большинство родовых объединений сложились сравнительно недавно (5—6 поколений назад) и представляли собой гетерогенные образования.

Более того, известно, что для поддержки немногочисленных, слабых в хозяйственном отношении родов создавались этнически неоднородные объединения, известные как *доха/духа*. Этот институт существовал у нанайцев, орочей, ульчей, негидальцев, удэгейцев, а также у нивхов. Члены союза родов были связаны рядом взаимных обязательств, которые неукоснительно соблюдались при отправлении обрядов, считавшихся жизненно важными, или в случае кровной мести. Примечательно, что лица, находившиеся в таких взаимоотношениях, не вступали во взаимные браки. Управлял *доха/духа* совет его старейших членов. У всех народов Амура зафиксированы предания о том, как жители маленьких селений, видя людей, плывущих на плотах, приглашали их к себе жить, рассчитывая таким образом уменьшить собственные жизненные трудности [Народы Дальнего Востока СССР 1985, с. 83].

О гетерогенности родовых объединений повествуют многие предания коренных народов; фольклорные тексты содержат важную информацию о путях их миграций и прежней исторической родине. Как подчёркивает А.В. Головнёв, «вид Номо вырос и возмужал в движении, хотя его формы и технологии со временем существенно преобразовались»

[Головнёв 2009, с. 8]. Казалось бы, сюжеты о переселении и новых этнокультурных контактах должны были получить реалистическое отображение в устном творчестве, однако Ю.М. Лотман справедливо отмечал, что в динамике культуры важным фактором является соотношение географии реальной и мифологической [Лотман 2002, с. 744].

Например, в эвенкийском фольклоре движение эпических героев к востоку совпадает с реальным направлением летних перекочёвок оленеводов, а также отражает путь поздних миграций под давлением соседних народов, в частности якутов. Вместе с тем дихотомия «восток — запад» имеет древние космогонические основания, в соответствии с которыми восток символизировал начало и расцвет, а запад — угасание жизни. Это представление в чистом виде реализуется в текстах, связанных с поиском брачных партнёров именно на востоке, откуда открывается доступ в Верхний мир. Для эпической героини путешествие в Верхний мир символизирует достижение ею зрелости [Лебедева Ж.К. 1982, с. 22].

Примечательно, что движение персонажей тунгусо-маньчжурского фольклора обычно происходит с юга на восток или северо-запад, но практически никогда в обратном направлении. Не исключено, что это художественная реализация исторической памяти о перемещении пратунгусов в таёжные районы Прибайкалья под давлением южных скотоводческих племён [Василевич 1966, с. 348].

В устном творчестве удэгейцев также имеется сюжет о миграции предков одного из подразделений этноса с юга в северо-восточном направлении.

Согласно преданию, их вёл Великий священный мотылёк. «Из очень дальних степей и пустынь двинулся народ Удэге в сторону, откуда восходит Солнце». За время похода сменилось несколько поколений. В конце концов люди вышли к берегу Большой воды, т.е. к океану. *«Здесь закончился великий переход, и здесь народ Удэге пустил корни и зажил новой жизнью»* [Салинский 2015, с. 259—260].

Информацию о том, что прежде «лесные люди» удэгейцы жили на берегу моря, содержат многие фольклорные тексты. В предании из материалов В.К. Арсеньева говорится, что этот народ покинул побережье после нападения маньчжуров. «Они стали приставать к удэгейским женщинам и насиловать их». В другом предании речь идёт о неких пришедших с юга *«неизвестных людях»*, которые начали притеснять удэгейцев: они отбирали всю рыбу, всё мясо, добытое на охоте. Удэ перебили врагов из самострелов, но потом, убоявшись их мести, вынуждены были уйти за Сихотэ-Алинь [Фольклор удэгейцев 1998, с. 485].

Косвенным свидетельством наличия приморского компонента в этнической истории некоторых групп удэгейцев могут служить и сюжеты о брачных связях людей с представителями морской стихии. Так, в одной из сказок-ниманку эпический герой *Егдыга* добровольно покидает мир людей, чтобы соединиться с женщиной-тюленем и стать одним из духов-хозяев морской стихии [Фольклор удэгейцев 1998, с. 151—153].

В фольклоре народов, появившихся в этих местах значительно позднее, брачные связи с морскими животными расценивались как нарушение

традиций, завещанных предками. Так, низовская группа негидальцев, расселившаяся в непосредственной близости от ульчей и нивхов, подверглась заметному влиянию культуры своих соседей. В области хозяйственной деятельности это было жизненно необходимо. Однако в духовной сфере сохранились традиционные приоритеты таёжных охотников, согласно которым брак с обитателем водной стихии подвергался осуждению. Например, в негидальском предании-улгу рассказывается о двух братьях, оказавшихся связанными с морскими жителями. Старший брат утонул и был принят в сообщество китов-косаток. Младший отправился на поиски брата и взял в жёны раковину-каури: *«Каждую ночь она поднималась (от воды на берег), приходила к нему. И дом себе тот человек построил на берегу. Вот так жил»*. Ребёнка от этого брака он воспитал как человека, но сам так и не женился на земной женщине. *«Потом сын того человека стал большим, сделался охотником (букв.: в тайгу ходящим)»* [Хасанова, Певнов 2003, с. 70]. С точки зрения рассказчика, именно такой образ жизни надо считать правильным.

Примером мифологического осмысления этносом своего происхождения служит орочское предание о роде Акунка: он *«возник на реке Аку, вышел из скалы Сидаци, что стоит в устье этой реки... Сначала был всего лишь один человек — Акунка — с двумя жёнами. Так они там и жили. От одной жены он имел четырёх сыновей, от другой — семь сыновей. Жили они очень давно, когда земля ещё только остывала... Когда Акунки ... подросли, стали они искать себе жён. Женились в разных других*

*местах... Часть перешла на Амур, часть пошла к югу, а часть так здесь и осталась, расселившись по всему Тумнину...» [Аврорин, Лебедева 1966, с. 174].*

Синтез реальности и мифологии находим в родовых преданиях нанайцев: *«От маньчжурской земли нанайцы на лодках, переплывая озёра, письма свои бросая в воду, плыли. На островах, на берегах рек, в устьях рек и у истоков их оставили они своих дочерей и сыновей. С той поры, рассказывают в тэлунгу, от этих детей пошли нанайские роды. От тигра — род Актанка, от детей, оставленных на берегах горных рек, — Онинкан, от детей, оставленных на островах, — Белдай» [Нанайский фольклор 1996, с. 403].*

Своеобразное преломление исторической памяти о прежней родине содержит повествовательный фольклор уйльта (ороков, орочонов): *«Ещё до монголов ороконы жили на материке в районе Ванино. Оленей у них не было. Они ловили рыбу на льду. Вот один раз льдину оторвало и прибило к Сахалину в районе мыса Тык. Тык — это ороконское название. Происходит от слова „тыккэ“ — „начало“. То есть место, откуда ороконы начали расселяться по Сахалину» [Березницкий 2003, с. 197]. На новом месте фольклор ороков сохранил образы тигра (дусэ, амба) и красных волков-дяргули — материковых животных, которых нет на Сахалине. Тигра своим покровителем считали представители рода Сукта/Сукту [Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011, с. 17].*

Несмотря на гетерогенность большинства родов, кровные связи оставались аксиологически значимыми в системе этнических ценностей народов региона. Каждый член рода, в особенности мужчина,

нёс ответственность за остальных. Об этом свидетельствует героический эпос как тунгусо-маньчжуров, так и нивхов. Например, нанайский *Мэргэн* покидает родное селение и отправляется в путь, чтобы, окрепнув в схватках с могущественными противниками, в конце концов сразиться с главным антагонистом, который является врагом его родных, убившим или взявшим их в плен. Эпический герой обладает сверхъестественными способностями: *«Он шлёпнул себя по голове и обернулся уткой. Полетела утка. Летела она, летела и долетела до того места, где жил враг отца и матери, который мучил их»*. Здесь герой узнал о судьбе своего отца: *«Отца твоего никак не могли убить. Сделали железный гроб, закрыли его и бросили в реку»*. Враги так и не дождались его смерти. *«Мэргэн открыл крышку гроба. Отец его обрадовался и говорит: „Кто же это спас меня? Не тот ли сын, которого оставили под чугунным котлом, когда нас угоняли на чужбину?“ Вылез из гроба и узнал сына»* [Нанайский фольклор 1986, с.199].

Нивхский эпический герой, «человек *Ыгмифа*» (т.е. житель Сахалина), сирота, потерявший сестру и младшего брата, должен узнать об их судьбе. Достигнув зрелости, он отправляется в путь. Преодолев множество препятствий, герой попадает в Верхний мир, где освобождает сестёр-близнецов, содержавшихся в «чудесном амбаре». Девушки становятся его жёнами. Бабочка-махаон, покровительница героя, помогает им вернуться на землю. Однако юноша пока не выполнил своего предназначения — не освободил брата, которого злой шаман похитил, посадил в клетку и подверг мучениям.

Об этом постоянно напоминают обитатели Среднего мира — птицы, звери, насекомые, растения:

*Человека Ыгмифа  
В смех превратили:  
«Хи-кик! Хи-кик!  
Ка-как! Ка-как!» —  
Смеются.  
И травы над ним смеются.  
Всё, что вокруг родилось,  
Смеются все, оказывается  
[Ыгмиф налит во 2013, с. 354—355].*

Герой вновь отправляется в путь и находит брата внутри двуглавой горы. При содействии помощников-небожителей он уничтожает врагов и освобождает не только брата, но и тех людей, которых когда-то забрали людоеды-унъриш [Ыгмиф налит во 2013, с. 317—320]. Как видим, эпическим творчеством зафиксировано убеждение, что исполнение закона кровной мести, установленного высшими силами, поддерживается не только человеческим сообществом, но всеми обитателями Среднего мира.

Причиной мести нередко служило нарушение брачного права. Нанайское предание, рассказывающее о возникновении кровной вражды между побратимами, было записано в конце XIX в.: «Лет 60 тому назад два гольдских рода, Юкамик и Уксумик, поссорились из-за одной женщины Юкамиков, которую один из Уксамиков похитил помимо её воли от мужа». Несмотря на утверждение, будто женщина была увезена против своей воли, дальнейшее повествование свидетельствует

о том, что она приняла новый брак, поскольку способствовала убиению первого мужа. *«Вследствие этого вражда между Юкамиками и Уксумиками разгорелась не на живот, а на смерть, и, не видя возможности положить ей конец, Юкамики, как более миролюбивые, решили покинуть берега Амура и искать счастья по притокам Уссури, где, они слышали, река изобилует всякою рыбою, а леса — зверем»* [Сем Л.И. 1974, с.189—190].

Сюжет сказки-имган уссурийских нанайцев построен на развитии межродового конфликта из-за нарушения традиционного брачного права одной из сторон. К герою *имган*, нанайскому охотнику, счастливо живущему с молодой женой, явился человек и стал говорить, что тот женат на девушке, предназначенной ему с детства. Муж стал ругать свою тещу за то, что она пообещала выдать дочь замуж в «три места». В результате разгоревшейся ссоры незадачливый «жених» был убит, что послужило началом кровной мести. В результате конфликта герой убил пятерых братьев своего соперника, но его самого убил отец братьев. Только тогда кончилась кровная месть [Сем Л.И. 1974, с.194—195].

Среди эвенков причиной столкновения могла стать неожиданная смерть кого-либо из мужчин, которая была воспринята как магическое убийство духами шамана из враждебного рода. Месть за смерть одного из родных должна быть направлена только на одного человека: *«Они убили одного нашего человека, мы убили одного их, мы с ними квиты»*. Запрещалось убивать женщин и детей. Тексты, записанные в начале XX в., содержат большое число жестоких моментов [Василевич 1972, с.153—155], но трудно

сказать, являются они отражением суровой реальности или художественным преувеличением.

Действовавший закон коллективной ответственности за каждого члена рода способствовал сплочению сообщества при выполнении хозяйственных работ, а также перед лицом грозящей опасности. Наблюдения этнологов позволяют прийти к выводу о существовании у нивхов развитого коллективизма [Штернберг 1908, с. XVI; Березницкий 2003, с. 182]. Некоторые этнографы, в частности А.Г. Филимонов, связывают эту особенность социальных отношений со спецификой трудовой деятельности этноса. Несмотря на то, что охота (индивидуальное занятие) занимала достаточно важное место в жизни нивхов, она уступала по значимости рыбному промыслу, организация которого требовала всеобщего участия, включая женщин и детей.

Хозяйственная деятельность носила сезонный характер и, кроме того, имела чёткую привязанность к определённым угодьям. У каждого рода были свои места лова, за состоянием которых внимательно следили. По мнению А.Г. Филимонова, особенности хозяйственного быта нивхов требовали «высоко развитого коллективизма, делая всякого индивида частью общины гораздо в большей степени, чем это бывает обычно у охотников» [Филимонов 2004, с. 82].

Об эффективности коллективных действий говорится в рассказе о том, как нивхский род, проживавший на реке Руи, расправился с гигантским медведем *милком* (злым духом). От его шагов дрожала земля. Медведь обмазал себя глиной, чтобы защититься от ударов копьями. Но люди оказались

умнее зверя. *«Они к концу палок подвязали ветки с листьями, опускали это в воду и смачивали под мышками, чтобы размякла глина. А потом кололи под мышками. И когда там появилась кожа, кололи, кололи и убили его»* [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 54—55]. Текст относится к жанру *тылгур*, т.е. рассматривается исполнителем как рассказ об истинном происшествии.

Фольклорные произведения тунгусо-маньчжуров также показывают силу сотрудничества и взаимопомощи. Однако в ряде текстов говорится о том, что понимание целесообразности такого поведения пришло к людям не сразу. Например, в преамбуле к нанайскому героическому эпосу говорится о том, что некогда братья *Гарилдан* (старший) и *Гарбилдан* (младший) практически не общались, хотя и жили в одном доме. Каждый из них охотился в одиночку и добычей не делился: *«Так жили, а старший брат с младшим не разговаривает, младший брат со старшим не разговаривает. Ни из чьей воды никто не берёт, ни из чьих дров никто не берёт. Вечером, возвращаясь из тайги домой, каждый сам себе приготовит пищу и ест. Как бы ни устали, всё равно друг с другом не разговаривают. Так жили, и однажды младший брат Гарбилдан говорит: „Ну, старший брат, почему же мы не разговариваем? Когда мы родились, разве отец с матерью нам сказали: вы двое, мол, не разговаривайте?“»* [Аврорин 1986, с. 166]. Сумев договориться, они значительно облегчили свою жизнь, помогая друг другу. Таким образом, художественное мышление коренных этносов поддерживало установку на укрепление кровнородственных связей.

Несмотря на то, что основной экономической единицей у народов юга Дальнего Востока являлась семья, род оставался институтом, регулирующим брачные отношения и обрядовую практику. Система брака у народов Амура-Сахалинского региона была неодинаковой: у нивхов был принят односторонний, у тунгусо-маньчжуров — двусторонний кросскузенный брак, но во всех сообществах строго соблюдалась экзогамия. Этот принцип был основан на реальном опыте многих поколений. Так, эвенки предостерегали: *«...худо, когда люди берут в жёны из своего рода: тогда болезни легко разобратся чутьём по родовому следу и пожрать семью. Если кто желает жить хорошо и спокойно, пусть берёт жену из других родов (не близких): это перемешает родовые пути, и болезнь племени долго будет блуждать чутьём в поисках семейства»* [Варламова 2002, с. 29].

По верованиям нанайцев, души людей, нарушивших нормы экзогамии, превращались в кровожадных и блудливых духов *сайка*, которые имели безобразный вид и источали отвратительный запах [История и культура нанайцев 2003, с. 160—161]. Опасаясь тяжёлых для всего рода последствий, и тунгусо-маньчжуры, и нивхи изгоняли или даже убивали людей, вступивших в инцестуальный союз.

Брачные нормы, утверждённые сообществом, не оставались неизменными. В прошлом был распространён обычай выдачи замуж девочек и женитьба мальчиков в раннем возрасте, хотя фактические брачные отношения наступали не ранее 14—15 лет. Жизнь девочки в семье будущего мужа порой была нелёгкой. Удэгейцы вспоминали:

*«Взятая маленькая девочка растёт у жениха пять лет. Живёт и страшно мучается. Её бьют, морят голодом. Она живёт в постоянном страхе. Одну девочку отдали (роду) Кимонко пяти лет, за неё роду Кялундзюга дали трёхлетнюю девочку. Живя без матери, дети очень страдали. Спать приходилось у самой двери, вместе с собаками...»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 291].

Нанайский обычай брать в жёны дочь дяди по материнской линии являлся отголоском материнства. Причём в прошлом такая супруга занимала привилегированное положение среди других жён. В конце XIX в. наряду с традиционными формами заключения брака получила распространение уплата выкупа, и теперь в привилегированном положении находилась женщина с богатым приданым, что являлось нарушением прежнего брачного права. Благосостояние женщины играло свою роль и в других ситуациях. Например, когда вдова переходила в дом деверя вместе с имуществом и детьми, она могла получить статус старшей женщины, если в семье не было свекрови [Гаер 1991, с. 75—77].

За невесту с богатым приданым требовали и большой выкуп. Далеко не каждый охотник мог внести такую плату, какую запросили родители девушки. Неженатый мужчина имел низкий общественный статус. Осуждение общества касалось не только самого молодого человека, но и его родителей. Считалось, что те, кто не смог найти сыну невесту, прожили жизнь впустую, поскольку не приумножили свой род. Некоторые нанайцы покупали женщин у маньчжурских купцов, как правило, это были служанки. Такая жена

обходилась дешевле. Между купцом и охотником заключался договор о цене невесты — определялось количество пушнины, которое следовало доставить купцу по окончании промыслового сезона. Такая практика наблюдалась также у негидальцев, ульчей, удэгейцев. В более ранний исторический период женщин добывали во время межэтнических конфликтов [Киле 1997, с. 49].

Ранее старшей женой считалась та, которую мужчина взял первой, но были случаи, когда на особом положении находилась любимая супруга, самая молодая из жён. В такой ситуации нередко возникали внутрисемейные конфликты. Поводом для появления второй жены могла стать бездетность супруги или рождение исключительно дочерей.

Очень тяжёлым было положение женщин, которых отдавали в уплату за убийство, чтобы избежать кровной вражды с пострадавшим родом. Муж, убивший жену, передавал «кровникам» свою сестру или покупал другую девушку [Фадеева 2012, с. 11—13]. Старые брачные нормы постепенно уходили из жизни, но оставались этнографическим фоном многих фольклорных произведений.

Хозяйственная жизнь традиционного общества была строго дифференцирована на основе гендерного принципа. Осознание принадлежности к определённому полу воспитывалось с раннего возраста. Различия касались внешнего вида (причёска, одежда), места в жилище, трудовой деятельности, участия в обрядовых практиках. Народная педагогика отличалась рационализмом, в основе которого лежало приспособление к окружающей среде и хозяйственной деятельности. *«Детей учили тому,*

что сами умели. Сына учил отец: убивать острой рыбу, убивать стрелой из лука маленького зверька и копьём большого зверя. Ходить на бате, на оморочке и на лыжах по тайге» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 287]. Мальчики начинали пользоваться луком с 4—6 лет. В 8—10 лет они принимали участие в охоте взрослых. Девочки в 6—7 лет начинали учиться шить, помогали матери по хозяйству, им поручали уход за младшими детьми. Уже в 12—13 лет девочка должна была уметь выделывать шкуры и рыбью кожу, шить одежду и обувь, а также расшивать свои изделия нитками и бисером. Успехи детей непременно отмечались похвалами, а слабости и недостатки порицались и вышучивались [Народы Дальнего Востока СССР 1985, с. 144—145].

Забота родителей о будущем своих детей нашла отражение в ряде мифологических текстов. Так, стареющий нивх, чтобы проверить охотничьи успехи сына, предстал перед ним в облике медведя. Молодой охотник заколол зверя копьём. Тут он услышал стон и узнал голос отца. Юноша заплакал, но отец сказал: *«Не плачь, я убедился, что ты стал настоящим охотником»* [История и культура нивхов 2008, с. 183].

Молодёжь усваивала опыт старшего поколения и через противопоставление или сопоставление положения членов рода находила своё место в общественной иерархии. В гендерном аспекте это было связано с тем, что в патриархальном сообществе главенствующим и постоянным элементом были мужчины, а женщины — подчинённым и переменным. Традиционное воспитание должно

было отдалить братьев, опору отцовского рода, от сестёр, которым в будущем предстояло уйти в род мужа. Мальчикам запрещалось играть с женскими орудиями труда, а девочкам — с мужскими. Считалось, что нарушение запрета вело к утрате орудиями труда их промысловых и хозяйственных свойств [Фадеева 2014, с. 92]. Брат и сестра не могли шутливо разговаривать или играть друг с другом. Нивхи разговор с младшими сёстрами приравнивали к интимным отношениям. При встрече вне дома сестра должна была отвернуться от брата и уступить ему дорогу. При этом поведение девушки по отношению к мужчинам-инородцам было достаточно свободным.

О том, что некогда отношения брата и сестры (причём старшей сестры, которая несла ответственность за младших родственников) были иными, свидетельствуют фольклорные тексты о сестре-медведице, особенно распространённые у орочей. *«Жили-были сестра и брат. Сестра — взрослая девушка, а брат — совсем маленький мальчик. Младший брат всё плачет и плачет, хочет жениться на своей сестре»* [Орочские сказки и мифы 1966, с. 188—189]. Девушка велела ему сделать для неё кроильную доску. В прошлом дарение доски для кройки кож символически означало брачный сговор [Нанайский фольклор 1996, с. 444]. Пока мальчик был занят, сестра, чтобы избежать инцеста, ушла в тайгу, вышла замуж за медведя и сама стала медведицей. От этого брака родились медвежата-близнецы. Случайно убив сначала зятя, а затем сестру, человек пытался воспитать их детей, но близнецов забрала лунная старуха.

По словам информанта, *«поэтому орочи считают, что раньше медведи были людьми...»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.189]. Сюжет о сестре-медведице известен всем тунгусо-маньчжурам.

Зависимое положение слабого пола было зафиксировано новыми правовыми нормами традиционного сообщества. Преступления, направленные против женщины, карались менее сурово, чем преступления в отношении мужчин. Обычное право допускало, что за женские проступки могли судить их отцов или мужей как не научивших своих женщин соблюдать обычаи. Только вдовы, главы семей, были подсудны наравне с мужчинами.

Убеждённость в том, мужчина несёт ответственность за поступки своих женщин, видна даже в текстах, записанных в конце XX столетия. В удэгейском *тэлунгу* рассказывается: *«Жил один охотник. А его родная сестра жила в другом стойбище. Вот однажды он убил на охоте медведя и принёс домой медвежьего мяса. Жена наварила, наелась. На другой день он снова пошёл к туше медведя, чтобы остальное мясо забрать и домой принести. Подошёл к туше, смотрит, а возле туши стоит огромный тигр и очень строго смотрит на охотника. Смотрит, смотрит и потом сказал: „Ты почему плохо жену учишь нашим законам? Ты разве не знаешь, что твоей родной сестре нельзя есть мясо медведя, которого ты убил на охоте?“ Охотник ответил, что знает такой закон и сестре (мяса) не давал. Ну, тигр постоял ещё немного и отпустил охотника. А когда охотник пришёл домой, то он узнал, что его жена угостила мясом медведя его сестру. Вот так охотник чуть*

*и не погиб»* [Березницкий 2003, с. 208]. Примечательно, что в роли объективного судьи здесь выступает не «хозяин» медведей, а тигр, который по поручению высших сил наблюдает за соблюдением промысловых правил. Нивхи также полагали, что *«тигр главное медведя»*: *«Тигр — это царь зверей»* [Березницкий 2003, с. 215].

В семье мужа женщина занимала подчинённое положение по отношению ко всем родственникам старше себя. Держаться свободно разрешалось только с младшими по возрасту. Невестка не могла показаться свёкру с непокрытой головой и голыми ногами, на вопросы должна была отвечать шёпотом, кивком головы или через младших членов семьи. Её положение несколько улучшалось с появлением ребёнка, но всё равно в общении со старшими женщинами ей следовало соблюдать определённые этикетные нормы: говорить тихим голосом, не глядя на собеседника. Даже с собственным мужем она должна была вести себя сдержанно, признавая своё подчинённое положение. В первые годы брака женщина не смела разговаривать с супругом при старших родственниках или при посторонних, только отвечала на вопросы, не поднимая глаз. На улице женщина всегда шла позади мужа [Фадеева 2012, с. 14]. Супруг называл жену её личным именем, но при этом для неё оставался «мужем» или «хозяином», а после рождения ребёнка — отцом этого ребёнка [Фадеева 2014, с. 93—94].

Бережное отношение к беременной женщине, которую старались оградить от тяжёлых хозяйственных работ, в первую очередь было связано

с заботой о потомстве. Важное значение имели магические приёмы защиты от злых духов. Так, у всех коренных народов региона запрещалось заранее шить детскую одежду, так как об этом могли узнать вредоносные существа и погубить и мать, и ребёнка. Запреты распространялись не только на роженицу, но и на всех членов её семьи, особенно на мужа. На последнем этапе беременности у нивхов, ульчей, нанайцев было запрещено использовать ловушки давящего типа, закрывать замки, перевязывать сети, вообще делать что-либо с завязыванием узлов. Считалось, что эти действия плохо повлияют на предстоящие роды. Нарушение запретов могло нанести вред плоду или новорождённому младенцу. Так, роженице нельзя было рубить сучья деревьев, чтобы не вызвать нежелательного изменения плода, например, вместо мальчика родится девочка [Гаер 1991, с. 43—44].

Вместе с тем считалось, что некоторые вредные последствия от нарушения запрета можно исправить, совершив определённые действия. О таких ситуациях непременно рассказывали, передавая накопленный «опыт»: *«В нашем селе Кондон жила одна семья. Глава её, отец Наояка, строил заездку, приспособление для лова рыбы. При этом ему приходилось заколачивать жерди, верхняя часть которых расщеплялась. Жена должна была скоро родить. Ребёнок родился с вывернутыми губами, с глазами, залепленными гноем. Роженица попросила свою мать: „Мама! Отнеси его на настил амбара!“ Мать отвечает: „Как можно? Живого ребёнка отнести?“ Настала ночь. Тёща тихонько говорит зятю: „Ты сходи на построенную заездку, расправь хотя бы*

*на нескольких жердях расплющенные верхние части!“ Человек сходил, сделал, как тёща советовала. А утром проснулись, посмотрели и обрадовались: „Вот! Какой красивый малыш! Хорошо исправил ошибку, всё стало на место!“». [Гаер 1991, с. 45].*

Беспокойство о судьбе нового поколения имело основания, так как рождаемость у коренных народов была небольшой, а смертность младенцев достаточно высокой. Как видим, для защиты детей использовались все возможные средства: не только рациональные, но также иррациональные, которые считались не менее действенными.

Семейная иерархия являлась содержательной доминантой организации домашнего пространства. Наибольшей сакральной ценностью обладало место в центре дома, наименьшей — место у входа, левая сторона считалась женской, правая — мужской [Байбурин 1993, с. 18]. На юге Дальнего Востока существовала кановая система отопления. Кан представлял собой обмазанный белой глиной выступ шириной около 2 м, высотой 0,5 м. Внутри тянулся дымоход, выложенный каменными плитами; по краю была вмонтирована доска для сидения шириной около 0,3 м. Каждая супружеская пара или член семьи занимали определённую часть кана в зависимости от семейной иерархии. Помост в центре нанайского жилища назывался *бэсэрэ*. На нём находились мужские орудия труда. Женщинам запрещалось садиться на *бэсэрэ* и прикасаться к вещам, находившимся на нём. Если сородичи или незнакомые мужчины, войдя в дом, усаживались на помосте, значит, они пришли мстить или выяснять отношения в случае конфликта [Нанайский

фольклор 1996, с. 439—440]. Нанайский герой *Арха Аодину мэргэн* пришёл в дом своего дяди по материнской линии и уселся на *бэсэрэ*, чтобы показать недовольство нарушением дядей обещания выдать за него свою дочь [Нанайский фольклор 1996, с. 95].

Многие ограничения для женщин были связаны с особенностями их физиологии, что можно понять, учитывая специфику промысловой деятельности дальневосточных этносов. Женщина считалась «нечистой» в период менструации, во время беременности и в течение некоторого времени после родов. Шаманкам в эти периоды запрещалось проводить камлания. Беременная женщина не должна была шить одежду и обувь для охотника. Негидадьцы были убеждены: если беременная женщина переедет реку позади «закола» (специального заграждения для ловли рыбы), это помешает попаданию рыбы в рыболовную снасть. То же произойдёт, если беременная женщина подрежет рыбу голову снизу. «Закол» также переставал выполнять свою функцию, если на него пойдёт женщина во время менструации [Цинциус 1974, с. 39].

Если по какой-либо причине снаряжение охотника оказывалось в помещении, где происходили роды, вещи следовало поменять и «очистить». Даже в обычном состоянии женщине запрещалось касаться мужских орудий промысла. В нанайской *нингман* девушка, увидевшая дурной сон, схватила копье брата, чтобы задержать его: *«Как можно! Женщина прикасается к оружию, которое мужчина берёт для опасных дел. (Мэргэн) схватил древко и, поддев (сестру) концом копья, отбросил её в сторону. Сестра, согнувшись, упала на пригорок.*

*(Мэргэн), миновав амбар, отошёл уже далеко. Оглянулся на сестру, а сестра-то, хэрэ-э-э, всё ещё лежит! „Плохо дело! По дурости я, наверно, убил свою сестру“. Одной ногой ступил назад и только хотел другую ногу повернуть, как вдруг сестра вскочила, хэрэ-э-э, и, отряхивая подол, вошла в дом. „Хэрэ-э-э, ну вот, эти женщины (всегда) так поступают“, — говорит мэргэн». В его словах чувствуется пренебрежительное отношение к слабому полу в целом.*

Однако, как оказалось, девушка беспокоилась не напрасно: пока брата не было, её похитили, и мэргэну пришлось вызволять сестру. Однако в тот день промысел, действительно, не задался: «Хэрэ-э-э, мэргэн быстро вышел на свою охотничью тропу. По всей тропе прошёл и даже забрёл дальше своего обычного пути, хэрэ-э-э, ундиси, но ни следа мыши не увидел, ни прыжка колонка не увидел, ни игры белки, ни полёта рябчика. А ведь дальше всей своей охотничьей тропы прошёл» [Нанайский фольклор 1996, с. 245]. Подобные произведения должны были лишний раз убедить слушателей в необходимости соблюдения правил поведения, установленных свыше и подкреплённых опытом предков.

Надо сказать, что система существовавших запретов получала объяснение не с позиции женской физиологии, а с позиции взаимодействия людей со сверхъестественным окружением. Дело в том, что женщина, входя в род мужа, приносила с собой собственных духов, под покровительством которых она находилась с рождения и до смерти. Поскольку она оставалась «чужеродкой», её духи могли представлять опасность для кровных родственников супруга [Фадеева 2014, с. 95—96].

Экономическое благосостояние семьи обеспечивалось чётким распределением обязанностей между мужчинами и женщинами. Мужчины ловили рыбу, охотились на таёжного и морского зверя, строили жилища и хозяйственные помещения, изготавливали орудия промысла, средства передвижения (лодки, нарты, лыжи) и всю домашнюю деревянную утварь. Женщины ухаживали за детьми, собирали ягоды, съедобные травы и корнеплоды, готовили еду, обрабатывали шкуры животных, изготавливали нитки из крапивы, вязали неводы и сети, шили одежду и обувь, делали берестяную посуду. Гендерный аспект находил отражение и в практике изготовления предметов искусства. Мужчины имели дело с твёрдыми материалами — металлом, деревом, костью, рогом, камнем. Женщины работали с мягкими материалами — звериной и рыбьей кожей, растительными волокнами, берестой; с развитием товарообмена стали активно использовать покупные ткани.

Главным достоинством человека считалось трудолюбие, без которого не мог вырасти достойный кормилец семьи, рода или умелая хозяйка дома. В нанайской сказке-*нингман* о *Мэргэне* и его младшей сестре приводится характерный диалог — девушка просит брата не ходить в этот день на охоту: *«Брат, этой ночью я видела плохой сон. Брат, останься сегодня дома»*. *Мэргэн* ей отвечает: *«Нельзя! С тех пор как родился, не знаю и не понимаю, как можно днём остаться дома»* [Нанайский фольклор 1996, с. 243].

Произведения устного творчества содержат и образцы женского трудолюбия. *Пудин*, эпическая

героиня нанайского фольклора, в полной мере соответствует этническому идеалу. Как только охотник пришёл с добычей, она тут же занялась делом: *«Занесла она в дом его ношу, разожгла очаг, налила воды в котёл и стала готовить. Ремень аккуратно свернула и повесила на крюк. Вошёл Мэргэн, а котёл уже кипит. „Проворная же она“, — подумал он». Девушка сварила мясо и начала его резать: «Нарезала она кусочки тоньше мездры, толщиной с волосок. Полную миску нарезала, посолила, добавила туда черемши и подала еду и палочки. Мэргэн принял еду, отодвинул палочки от себя, стал жадно есть, загребая нарезанное мясо в рот прямо ладонью. „Дорогая, нарежь ещё мяса, — попросил он. — Вернусь усталый и голодный, режу мясо на коленях и глотаю. Только сейчас узнал: мясо, нарезанное рукой женщины, вкуснее“».* Так девушка нашла свою судьбу [Нанайский фольклор 1996, с. 327].

Основные занятия героев нивхского фольклора также соответствуют реальному распределению обязанностей в семье. Мужчина ходил на охоту и рыбалку: *«Какие бы лесные звери ни водились, всех их добывал. А когда река вскрывалась, спустившись (к реке), всякую рыбу — и сазанов, и калугу — добывал и птиц приносил...».* Женщина эту добычу варила и заготавливала впрок [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 3].

В нивхской сказке «Не родись ленивой» мать наставляет свою юную дочь: *«Когда меня не будет, ты старайся вспоминать про меня. И делай всё так, как я делала, помогай отцу. Отец рыбы наловит — старайся засушить много юколы на зиму, нарви побольше ягоды. А если отец на охоте зверя*

добудет, сними шкуру, обработай её и постарайся сшить торбаса, тапочки и шапку себе, да и отца не забывай одевать» [Мувчик 2004, с. 16]. Ленивая супруга, не желающая ничего делать по дому, могла быть возвращена родителям. Именно так поступил один нивх, удачливый охотник и рыбак. Через год он женился на девушке по имени *Клойгши*, красивой, весёлой и — главное — трудолюбивой [Мувчик 2004, с. 32]. Говоря современным языком, лень супруги послужила основанием для развода.

Поиск еды — самый древний фольклорный мотив. Добывание пропитания для членов семьи, рода является основным занятием действующих лиц. Коллективному осуждению подвергались те, кто отказывался делиться едой со своими близкими. Для детской аудитории примеры приводились из мира животных. Всем тунгусо-маньчжурам с раннего возраста была известна сказка о бывших подругах — лягушке и мыши (крысе). Большинство версий имеет одинаковое начало: лягушка и крыса отправились в лес за черёмухой. С этого эпизода начинается и ульчская сказка: «*На хадила́ти* [десемантизированное выражение, означающее, что сказка начинается. — Л.Ф.]... *Лягушка и крыса жили вдвоём. Так были. Жили-были, и лягушка-мать говорит крысе-матери: „Ну. Пойдём собирать черёмуху!“... Лягушка-мать черёмуху как собирать может, как взберётся (на дерево)? На земле находится, вверх смотрит. А крыса-мать на черёмуху взобралась...*» Лягушка попросила сбросить хотя бы одну ягоду для своих детей. Крыса дала пару ягод, подруга их проглотила. Спустившись с дерева, крыса выдавила ягоды из лягушки. Так закончилась

их дружба. Спустя некоторое время во двор лягушки зашёл лось, она его убила: *«Шило взяв, в нос того лося прыгнула. Затем и так и этак коля, насилу убила»*. Узнав об этом, детёныш крысы решил обменять черёмуху на мясо, но лягушка отказалась: *«Не обменяю. Она пожалела черёмуху, сама пусть ест. Унеси!»* [Суник 1985, с. 144—145]. В орочской версии сюжета мыши обманом выманили лягушку из дома и съели всё мясо: *«Так и жили. Всё»* [Орочские сказки и мифы 1966, с. 131].

В нанайской *нингман* лягушка не сразу отомстила крысе. Спустя некоторое время она обнаружила амбар-*такто* старика *Ка* с сушёной рыбой и рассказала об этом подруге. Крыса вновь не захотела делиться: *«Я и свой-то желудок не могу наполнить»*. Тогда лягушка пошла к хозяину амбара и рассказала о воровке. Собака старика *Ка* расправилась с крысой, а лягушке он дал полную нарту еды: *«Теперь Лягушка ест, сыта. Вот так и живёт»* [Нанайский фольклор 1996, с. 67—71].

Назидательный финал напоминает о необходимости делиться едой. Примечательно, что те же нравственные установки содержит бытовая сказка «Скупой старик». Поймав большую щуку, старик не захотел делиться с женой. *«„Старик, и мне дай что-нибудь“, — попросила старуха. „Не твоё дело. Не ты же поймала!“ — отвечал старик. Раз а два-три попросила старуха, но он ничего ей не дал. Взял кусочек запёкшейся крови и бросил в золу. Подобрала её старуха, обтёрла и обернула бумагой. Обиделась и, выходя из дому, сказала: „Чтоб тебе разбогатеть с этой щукой!“»* [Нанайский фольклор 1996, с. 343]. Выражение, в сердцах брошенное старухой,

означает иносказательное пожелание неудачи. Как только за ней закрылась дверь, рыба исчезла.

Сочувствие к обездоленным — нравственная установка, входящая в число общечеловеческих ценностей. Орочи рассказывали о жизни в прошлом: *«Некоторые люди сеток, неводов и лодок делать не умеют. Так те и голодают... Так и живут в бедности. А когда зима придёт, просят у сородичей. Сородич говорит: „Такому человеку нельзя не дать. Дайте хоть немножко! Ведь его жена и дети помереть могут. А если умрут, то слышать об этом будет тяжело. Мы люди порядочные, а над нами другие люди, люди из чужих родов, смеяться станут...“»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.101—102]. Этические нормы традиционного общества требовали ответной благодарности от людей, в трудной ситуации получивших поддержку членов своего рода; об этом также говорится в орочском тэлуму: *«Уже взрослым стал сын спасённого от смерти человека. Тут отец и говорит ему: „Когда ты был маленьким, мы чуть не умерли, но люди нас спасли. Никогда не забывайте тех людей. Что бы вы ни добыли в тайге, понемножку дарите им...“»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.102].

Содержание вдов-невесток, иногда осиротевших племянников, живших в семье дяди по материнской линии, сказывалось на уровне жизни отдельных семей, но близкие обязаны были заботиться об одиноких членах своего рода, оставшихся без кормильца. Нанайцы говорили: *«Люди одного рода, когда близкий без жены, без детей состарится, кормят его, когда же умрёт, то отправляют душу умершего в Нижний мир»* [История и культура нанайцев 2003, с. 37].

Мотив страдающих сирот имеет сравнительно позднее происхождение; он появился на этапе разрушения родовой организации, при которой существовала коллективная ответственность за каждого члена рода. Произведения о бедных сиротах насыщены реалистическими подробностями, но наряду с этим активно используют язык мифа. В одном из нивхских текстов юноше-сироте, жившему вдвоём с овдовевшей матерью, приходит на помощь дочь хозяина воды, снабжая его рыбой и морскими животными. Между тем у матери героя имелась многочисленная родня. Её братья, которые должны были поддерживать племянника, регулярно брали юношу на рыбалку, но из богатого улова *«давали только две рыбины, лишнего не хотели давать, выбирали рыбу помельче и отдавали. А сами юколы заготавливали полные вешала»* [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 66]. Стилистика повествования говорит об осуждении подобного поведения.

Как правило, герои получали избавление от бед не на земле, а в мире, недоступном для их притеснителей. Такова сказка о девочке-сиротке «Лебеди». Мачеха невзлюбила падчерицу. *«Никогда не кормила её. Не разговаривала. Даже не глядела!»* И однажды ударила голодную девочку ножом по руке, протянутой к пище. Истекая кровью, девочка замахала руками, превратилась в лебедя и присоединилась к стае, которая в это время пролетала над стойбищем [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 61—64].

Несмотря на популярность подобных сюжетов, в реальной жизни коренных народов региона строго соблюдалось правило — накорми голодного,

поделись последним. Важную роль в формировании такой нравственной установки уже в раннем возрасте играло фольклорное наследие, в котором воспитание положительных качеств осуществлялось неявным, но несомненным осуждением негативных поступков.

В традиционном обществе нормой жизни являлось многожёнство. Орочи из рода Акунка утверждали, что Бог сотворил первого Акунку сразу имеющим двух жён [Орочские сказки и мифы 1966, с.174]. В.М.Санги отмечал, что нивх имел столько жён, сколько мог прокормить. И все они были заняты работой по дому. Удачливые добытчики имели по несколько жён, а неудачливые и сироты не всегда получали возможность завести семью [Санги 1967, с.190].

В эпическом творчестве многожёнство героя рассматривается как его законное право. Нанайский *Мэргэн*, отомстив за родных, возвращался не только с богатой добычей, но и с теми женщинами, которых он либо освободил, либо получил от побеждённых противников. Так, *Пунтуэ мэргэн*, расправившись с врагами, освободил из плена сородичей и взял в жёны дочерей своих противников. Первым герой убил могущественного старика, который пообещал сделать себе кольцо из кости бедра *Мэргэна*, затем уничтожил его помощников — *Саксио* (сороку) шамана и *Сэлэкэн* (железного) шамана. Жена старика просила о пощаде: «*Меня-то не убивай: ничего не знаю о его делах. Я даже рта не открывала. Возьми мою дочь в жёны. Людей селения забери. Мэргэн пошёл в дом старухиной дочери и увидел красивую девушку. Женился на ней. Ещё взял в жёны дочь*

*Саксио-шамана и дочь Сэлэкэн-шамана...*» [Нанайский фольклор 1996, с.93]. Женщина как трофей представлена в эпосе всех тунгусо-маньчжуров.

К началу XX в. многожёнство у тунгусо-маньчжуров чаще всего было связано с сохранением обычая левирата — брачного права младшего брата на жену старшего, что обязывало его в случае смерти старшего брата жениться на вдове (при этом жёны младших братьев оставались запретными для старших). Эта практика нашла отражение в эпическом творчестве тунгусо-маньчжуров. По данным Ж.К. Лебедевой, сюжет о добывании младшим братом жены для старших братьев имел распространение у орочей, нанайцев, эвенков, эвенов [Лебедева 1982, с. 54—65]. Например, эпический герой *Гарбилдан*, младший из братьев, в первую очередь предлагает девушку в жёны старшему: *«Друг пуди, не думай, что ты мне не нравишься. Хоть ты и выйдешь замуж за моего старшего брата, всё равно будешь жить вместе с нами»*. Девушка прекрасно понимала, о чём идёт речь, поэтому отвечала с намёком: *«Я не думала об этом, вы мне нравитесь»* [Аврорин 1986, с.178].

Женитьба на сёстрах — в прошлом распространённая форма брака у многих народов. В связи с этим не удивительно, что супруга *Гарбилдана*, бывшая небожительница, заставила свою младшую сестру стать второй женой героя, вопреки её воле: *«Сестрёнка, будь второй женой моего мужа. Все жёны имеют пару, только я одна. Будь же второй женой моего мужа!»* [Аврорин 1986, с.180]. Активная роль девушки в поисках суженого и полигамный брак в форме сороральной

полигинии (женитьба на сёстрах) отвергались еврохристианской культурой [Берёзкин 2013, с.128], но были характерны для ранних форм брака, встречались в реальной жизни дальневосточных народов и получили отражение в их фольклоре.

Наличие сестры у одинокого героя тунгусо-маньчжурского эпоса является отголоском инцестуального брака предков. Сестра появляется «из ниоткуда», когда герой нуждается в помощи. В новое время его одиночество стало рассматриваться как результат раннего сиротства. Нанайский эпический герой, мальчик, которого отец спрятал под пустым котлом, когда всех членов его рода угоняли на чужбину, став взрослым, нашёл своего кровного врага и сразился с ним. Он уже изнемогал в схватке с противником: *«И тут сверху раздался голос сестры: „Не урони на землю то, что держу в руке! После того как ты ушёл от нас, родила я сыночка. Принесла тебе, чтобы ты расцеловал его. Не дай упасть на землю, поймай (его) на лету“»*. Эвфемистическая речь сестры была понятна Мэргэну: *«Тот вскочил и поймал на лету. Этот ребёнок был душой старика-врага. Старик увидел это и заплакал: „Жил я хорошо, а теперь мне конец! Пришёл конец тому, кто сам многих людей погубил!“»* [Нанайский фольклор 1996, с.199]. Нередко в роли помощницы героя выступает не сестра, а небесная невеста, которая становится его женой.

Героический эпос тунгусо-маньчжуров сохранил сюжеты о девушках-богатырках, которые ищут достойного супруга. Как правило, они живут одни, так же сильны, как мужчины, владеют оружием, ходят на охоту, к тому же наделены необыч-

ными способностями: могут предвидеть будущее, превращаться в зверей и птиц. Девушка вызывает суженого на соревнование в силе, быстроте бега на лыжах, охотничьей сноровке. Состязание обычно завершается победой мужчины, в браке с которым героине предстоит занять подчинённое положение. Многие женские персонажи нанайского сказочного эпоса являются дочерьми небожителей. В этом качестве они помогают *Мэргэну* выполнить своё предназначение, но, выйдя замуж за человека, становятся обычными женщинами. Подобный финал обусловлен длительным господством патриархального уклада в семейных отношениях тунгусоязычных народов. Однако в некоторых нанайских текстах, но чаще в ороческих, ульчских и нивхских, герой, вступивший в брак с представительницей иного мира (небожительницей или обитательницей водной стихии), покидает земное пространство, становясь одним из божеств. В такой концовке можно видеть отголоски матрилокального брака, когда супруги проживали в общине жены.

Гендерные установки нового времени коренным образом изменили расстановку сил. В ряде ороческих текстов мужчина не желает признавать превосходство женщины. Герою по имени *Дёло-нука* пришлось сразиться с трёхговым стариком: *«Когда говорит, все три головы говорят вместе, а толщиной он в сажень. Всё это видит герой. И высотой он в сажень»* [Ороческие сказки и мифы 1966, с. 156]. Этот старик убил всех родных юноши, когда тот был ребёнком, а его самого отец спрятал, накрыв пустым котлом. Теперь герой готов отомстить за смерть близких, но противник оказался

слишком силён. К концу сражения в небе появилась белая птица, которая принесла что-то непонятное. Птица приблизилась и сказала: *«Если это то самое, ты его обязательно убьёшь, а если это что-то другое, жизни твоей конец. Я бросаю эту вещь. Не давай ей упасть на землю!»*. В облике птицы явилась будущая супруга Дёлонуки и принесла ему душу врага, о чём сообщила суженому, используя эвфемизм. Герой поймал брошенную ему «вещь»: это оказалась коробочка, в которой находилось яйцо, а в нём — трёхголовый человечек. Уничтожив содержимое коробочки, Дёлонука расправился со стариком и отомстил за смерть отца. Став его женой, девушка напомнила о своей помощи: *«Кабы не я, ещё неизвестно, убил бы ты его или нет»*. Однако герой ответил: *«Когда я пошёл туда, у меня были свои намерения. Я не живу по наущению женщин. Я и сам знал, что справлюсь»* [Орочские сказки и мифы 1966, с. 157—158].

В нивхской среде бытовали произведения о суициде женщины, недовольной отношением к ней мужа. В записях Б.О.Пилсудского, относящихся к рубежу XIX—XX вв., есть текст, озаглавленный «Младшая жена повесилась». *«У одного нивха было две жены. Младшая жена всё время злилась, ревновала. [За это] муж её бил. Обозлившись на то, что её били, [она ушла]; взяла верёвку и повесилась»*. Огорчённый муж отправился на поиски и сумел оживить её [Пилсудский 2003, № 32]. Можно предположить, что супруг давал повод для недовольства жены и потому постарался загладить свою вину.

Нивхи полагали, что люди могут иметь уважительные причины для добровольного ухода

из жизни (издевательство со стороны окружающих, тяжёлая болезнь, несчастная любовь и пр.). Такая позиция вызывает некоторое удивление, поскольку, по представлениям данного этноса, души самоубийц никогда не находили покоя. В тунгусо-маньчжурском фольклоре суицидальные мотивы чаще всего встречаются у негидальцев. Причём в сказочном эпосе упоминается два способа самоубийства: удушение и с помощью ножа. Удавление как ритуальное убийство было известно и на севере, и на юге Дальневосточного региона, но как способ самоубийства более распространено у палеоазиатов, включая нивхов. Тунгусоязычные народы считали удушение позорным завершением жизни. Фольклорные персонажи давливались со стыда. Достойной смертью считалось падение на нож: нож закреплялся остриём вверх, и человек падал на него грудью. Именно таким образом покончила с собой героиня негидальского фольклора, не желавшая выходить замуж за злого духа. Как отметила М.М. Хасанова, «разграничение указанных двух способов ухода из жизни очень чётко прослеживается в фольклоре и сознании негидальцев» [Хасанова 1989, с.111].

В традиционном обществе избегали открытого проявления чувств, однако у всех дальневосточных народов бытовали личные песни о любви, которые исполнялись в интимной обстановке. В нивхской песенной лирике имеется особый жанр — *валглу* (*алхтунд/алхтуруш*). Известно, что в прошлом молодые люди во время свидания исполняли друг другу песни собственного сочинения. В одной из них девушка признаётся юноше, как тоскует в разлуке с ним:

*Летающей птицей летела бы  
Следом за тобой вдогонку,  
Летающим листиком была бы,  
Ветер кружил бы, ын-ына,  
Да разве догнать мне тебя, ын-ына...*

[Отаина 1981, с. 115].

В 1920-х гг. в нивхском селении на берегу Охотского моря Е.А. Крейнович записал лирическую песню-поэму о том, как девушка бросилась в погребальный костёр к любимому, чтобы сгореть вместе с ним и быть неразлучными хотя бы в загробном мире. «Заброшенное, полунищее село,— записал исследователь в своём дневнике.— И вдруг здесь, на краю земли, я встречаюсь с образом самой чистой, самой возвышенной любви» [Крейнович 1973, с. 320]. Как правило, *валглу* (*алхтунд*) пелись в интимной обстановке, но могли исполняться и публично. Более того, самые удачные песни входили в общий репертуар, их повторяли своим избранникам другие влюблённые.

Любовная лирика тунгусоязычных народов также носила иносказательный характер, но она не предназначалась для посторонних и не выходила за пределы личного пространства молодых людей. Лирические песни могли создаваться в связи с трудностями в личной жизни. Так, в одной ороческой песне говорится о женщине, отвергнутой мужем и вынужденной уйти от него: «Ты, как птичка, злишься. Ухожу, ухожу! Как вороне, неприятна. Ухожу, ухожу! Как сорока, отвернулся. Ухожу, ухожу! Ты, как ворон, ненавидишь. Ухожу, ухожу! Как кукушка, меня гонишь. Ухожу,

*ухожу! Словно грач, ты осуждаешь. Ухожу, ухожу! Как удод, побегу я и уйду от тебя. За мной не ходи! И пойдёшь, да не догонишь. Прощайте, брат мой и сестра! Уж коли ненавидишь, я уйду. Найди жену другую и ликуй!»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.128].

Другая песня принадлежит девушке, которую выдают замуж за нелюбимого: *«Он толще тюленя, больше моржа и трусливее нерпы. Я радовалась, как тюлень, и вздыхала, как нерпа. Словно морской лев, забралась я на камень и обиделась, как будто молодой нерпёныш. Поднялась я трёхгодовой нерпой. „А ну-ка, отодвинься, морж! Воняешь жиром, отойди подальше!“»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.128].

У бикинских (уссурийских) нанайцев Л.И. Сем записала наивную и трогательную песню о юноше и девушке, которые жили на разных берегах реки. Каждый день молодой человек переправлялся к любимой на надутом калужьем желудке. Завистливые подружки поздно ночью проткнули желудок иглой. Утром юноша сумел доплыть только до середины реки и начал тонуть. Увидев это, девушка стала просить Северный ветер: *«Северный ветер, спаси его, подгони его к моему дому, к моей двери! Я тебя угощу сырой калужьей головой. Спаси!»*. Ветер услышал её и помог возлюбленному [Сем 1974, с.199].

Наряду с этим создавалось достаточно много юмористических песен, бытовавших в узком кругу и потому оставшихся неизвестными собирателям. У тех же уссурийских нанайцев Л.И. Сем записала песню-диалог влюблённых, оставшихся недовольными друг другом. Девушка долго ожидала жениха и, не дождавшись, ушла спать: *«На цветке*

*я три дня сидела, тебя ждала; на земле я семь дней сидела, тебя ждала; на косе я восемь дней просидела (напрасно), тебя прождала». Юноша ответил, что день и ночь спешил к ней: «Стёр ноги, как лошадь — свои копыта, а она, не дождавшись его, ушла; знать, зря он думал о ней» [Сем 1974, с. 199].*

Личные песни о любовных отношениях записывались и у негидальцев. Это могло быть трогательное обращение мужчины к любимой женщине:

*Сестра единственная, куда б ты ни пошла, — меня бери с собою.*

*Во время зимнее поедешь ли куда, — меня бери с собою,  
На передок у нарты посадив, — меня бери с собою.*

*Во время ж летнее когда поедешь, верёвкой оморочки  
Меня за талию привязав, потянешь за собою...*

Другую песню, также исполнявшуюся мужчиной, В.И. Цинциус назвала «насмешливо-дразнящей»:

*Если б ты рыбой была, я не взял бы и конца хвоста,  
Если б ты уткой была, я не взял бы и конца крыла,  
Если б ты уткой была, свой помёт на тебе остав-  
ляли бы утки...*

[Цинциус 1982, с. 179].

Встречались личные песни о любви, не одобряемой сообществом. Одна из них приписывается удэгейскому писателю Джанси Кимонко [Фольклор удэгейцев 1998, с. 423]. Герой посвящает её своей старшей сестре: «Евэ-евэ... А я, а я с Сукная иду. Иду, иду, иду. Домой иду, на родину предков иду. И так всё шёл я и вот, найдя на устье Тыкпэ ночлег старшей

*сестры, остановился ночевать, остановился ночевать, остановился ночевать, остановился ночевать, остановился ночевать. Вдвоём со старшей сестрой — нежной рукой-то! Нежно-нежно! Мягкую куртку-то (постелил). И мы, и мы во время соболиной „свадьбы“, на рассвете, во время соболиной „свадьбы“ нежимся, нежимся»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 341]. В далёком прошлом такие союзы были возможны.

У нивхов существовали также песни о запретной любви, в которых выражалось явное сочувствие героям. Одна из них посвящена любовной связи дяди и племянницы. Когда девушка узнала, что беременна (детей, родившихся у такой пары, убивали), она ушла в лес и повесилась. Её возлюбленный также покончил с собой, чтобы они могли соединиться в Нижнем мире [Мамчева. Электронный ресурс].

Всё вышеизложенное не означает, что в традиционном обществе не встречались счастливые браки, основанные на взаимном влечении молодых людей. Например, у нанайцев иногда, хотя и крайне редко, брак заключался путём похищения девушки. Это происходило в тех случаях, когда молодые люди полюбили друг друга, но не были уверены в согласии родителей. Иногда им приходилось искать убежища в соседнем селении. Случалось, что родственники девушки возвращали её домой силой. Похищение невест порицалось общественным мнением. Рассказы о таких случаях передавались от поколения к поколению [Гаер 1991, с. 77].

Поэтизация любви как высокого чувства привела к изменению оценки прежних брачных норм. В нивхском фольклоре всё чаще стал встречаться мотив моногамного брака, основанного на любви:

*Ту женицину взяв, ввёл в дом.*

*Ох! Эта женицина!*

*Полюбил, оказывается*

[Ыгмиф налит во 2013, с. 403].

*«Муж так полюбил свою жену, что о второй жене даже и думать не хотел» [Сестра 2010, с. 17]. «Они жили очень дружно, всё делали вместе, у них родился сын, а затем и дочь. И они очень любили друг друга и своих детей» [Мувчик 2004, с. 32].*

Таким образом, несмотря на консерватизм традиций, жизнь индигенного населения не останавливалась в своём развитии. Благодаря этому народы региона, вопреки всем сложностям, остаются достойными членами современного сообщества.

## «ИЗБРАННИКИ ДУХОВ» — ШАМАНЫ, КУЗНЕЦЫ, СКАЗИТЕЛИ

Большим авторитетом у тунгусоязычных народов пользовались главы локальных групп, а также умелые и удачливые охотники, которым нередко приписывалось особое покровительство со стороны высших сил. Ещё более сильное влияние на жизнь сообщества оказывали шаманы («избранники духов») и кузнецы. Однако такие люди часто находились на периферии социокультурного пространства, поскольку им приходилось взаимодействовать не только с благорасположенными, но и с враждебными человеку силами.

В шаманских фольклорных текстах важное место занимают сюжеты, посвящённые обретению и использованию человеком сверхъестественных свойств. По мнению учёных, проблема «избранничества» остаётся в этнологии «одной из наиболее сложных и загадочных» [Шаманизм 1995, с. 66]. Считалось, что магические способности шамана зависят от количества и могущества его духов-помощников, которых следовало регулярно задабривать, перед каждым камланием предлагая ритуальное угощение [Нанайский фольклор 1996, с. 456—457]. По мнению венгерского этнолога М. Хоппала, представление о духах-помощниках является важной частью мировоззрения шаманистов [Хоппал 2015, с. 17]. Вместе с тем именно наличие множества духов вызывало неоднозначное отношение к их «хозяину». Например, эвенки считали,

что даже добрый шаман может стать заложником дурных намерений какого-либо «вздорного» духа и по этой причине распространять вокруг себя зло, сам о том не подозревая. Именно этим объясняли изолированное проживание шаманов в традиционном обществе [Эвенки Приамурья 2012, с. 243].

Большое значение для эффективности камлания имела одежда и другие атрибуты, пополнявшиеся по мере укрепления авторитета «избранника духов». Слабые и начинающие шаманы пользовались только бубном с колотушкой и «гремящим» поясом. Со временем к этому добавлялись специальная обувь, шапка, ритуальный нагрудник, юбка, жезл и пр. Пополнение ритуального гардероба свидетельствовало о росте мастерства. Начинающего шамана приглашали в случае лёгкого недомогания. Если лечение прошло удачно, о первом успехе рассказывали всем жителям стойбища, и шамана начинали приглашать для исцеления более сложных заболеваний [Старцев 2017, с. 149—151].

В значительной части фольклорных произведений среди важных для развития сюжета персонажей встречаем и шаманов. Удэгейцы из рода *Кя* первым шаманом называют орлана-белохвоста *Кяоса*, от которого ведут своё происхождение. Известно, что представители этого рода вплетали перо орла в волосы покойника, чтобы облегчить путь души в царство мёртвых [Подмаскин, Киреева 2010, с. 47]. Данная информация заслуживает специального внимания: филолог-северовед Е.Н. Дувакин, проанализировав около 500 шаманских легенд, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке, пришёл к заключению, что мотив «первый шаман — орёл»

связывает между собой Западную и Южную Сибирь [Дувакин 2011, с. 17]. Однако удэгейские материалы свидетельствуют о более широком ареале его бытования.

Ульчи считают первым шаманом лучника из рода *Заксули/Джаксули*, застрелившего лишние солнца. *«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 (дух — помощник шамана. — Л.Ф.) в чонко (отверстие в наружной стене дома, под крышей. — Л.Ф.) улетел. Тогда у других родов шаманы появились»* [Золотарёв 1939, с. 154].

Наибольшее распространение имеют рассказы о длительной болезни «избранников духов», которых таким образом «помечают» высшие силы. Удэгейцы, информанты В.К. Арсеньева, рассказывали: *«Если молодой человек, ещё не достигший полного физического развития, начинает задумываться, тосковать, худеть и плакать по ночам, его жалеют, ибо знают, что он будет шаманом»* [Арсеньев 1926, с. 45]. Согласно представлениям эвенков, существует прямая преемственность между всеми поколениями шаманов. Об этом говорится во многих рассказах, связанных с поиском черт избранности. Например, в эвенкийском роду *Кэптукэ* будущего шамана находили по рисунку его кровеносных сосудов. Полагали, что о высшем предназначении человека сообщает его соплеменникам *Аин Маин* — обительница самого верхнего небесного яруса [Варламова 2004, с. 97].

Изменения в ритуальной практике получали отражение в фольклорных текстах. Иногда такой рассказ возникал в связи с чрезвычайным происшествием, имевшим место в процессе отправления обряда. Например, ульчи вспоминали, что в прошлом по завершении *унди/ундини* (обход домов, совершавшийся у нанайцев, орочей, ульчей весной и осенью с целью изгнания злых духов) было принято угощать духов — помощников шамана сырой свиной. Но однажды случилось несчастье: после подобного обряда заболели и умерли несколько человек. Это приписали злокозненным действиям духов, которые, поев сырого мяса, превратились из добрых помощников в злобных антагонистов и набросились на людей. С тех пор шаманских духов кормят только варёной свиной [Смоляк 1991, с.179]. Подобные рассказы воспроизводились неоднократно, включаясь в живую фольклорную традицию.

Предполагалось, что первые шаманы должны были жить вечно. Негидальская легенда повествует о том, как великий шаман утратил бессмертие (по-видимому, речь идёт об одном из первых «избранников духов»). *«Жил когда-то сильный шаман. И вот он говорит: „Когда я умру, никто не плачьте, так как я скоро оживу“. Вот он через некоторое время умер. Все плачут. Он очнулся. Смотрит — все плачут. Тогда он говорит: „Что я вам говорил? Вот если бы удержались, не плакали, то я бы не умер. А теперь умру“. И умер. Так что плакать нельзя по умершему. Такой закон у негидальцев...»* [Березницкий 2003, с.387]. Мифологические истоки образа можно видеть в том, что шаману

приписывается функция культурного героя, который устанавливает правила ритуального поведения для обитателей Срединного мира.

У нанайцев рода *Пассар* было записано предание-*тэлунгу* об их предке — шамане по имени *Чолинга*. Он являлся во сне дочери маньчжурского «большого начальника» *чжанчиня*, от этого она забеременела. *Чжанчинь* собрал войско и поехал разыскивать *Чолингу*. А тот в это время удил рыбу. Маньчжурские воины подплыли на лодке и убили шамана, отрубив ему голову. *«Убили, оттолкнули лодку, смотрят — Чолинга сидит и удит рыбу. Снова пристали к берегу, снова отрубили голову и оттолкнули лодку. Смотрят — опять сидит и удит рыбу. Удивились. Опять пристали к берегу и опять отрубили голову. Оттолкнули от берега лодку, смотрят — Чолинга сидит и удит рыбу»*. Оказалось, лишить шамана жизни можно только уничтожив его душу, которая находится в безымянном пальце [Нанайский фольклор 1996, с. 402—403].

Рассказы о магических способностях шаманов имеют широкое хождение до настоящего времени. По некоторым данным, сильные шаманы даже могли управлять стихиями [Березницкий 2003, с. 277]. Им приписывались способности пить кипящий жир и плясать в огне. Например, в одной из уйльтинских легенд говорится о том, что *«старик-шаман с сыном и собакой в костёр вошли»* и не пострадали [Миссонова 2013, с. 202]. С преодолением болевого порога в архаических культурах связаны многие обряды посвящения, когда испытуемый проходит через разные виды истязаний. В шаманских легендах расчленение тела выступает определяющим условием

приобретения сверхъестественных свойств. М. Хоппал полагает, что умение преодолевать болевой порог свидетельствует о высоком уровне шаманского мастерства [Хоппал 2015, с. 70].

Представителями индигенного населения не подвергалось сомнению, что шаманы могли видеть прошлое и будущее, беседовать с высшими духами, понимать язык животных, принимать их облик и пр. В орочском *ниману* говорится о женщине из рода *Доходика*, которая была большой шаманкой. *«Чтобы поискать в голове насекомых, она могла снимать теменную кость своего черепа вместе с волосами. Вот какая она была шаманка!»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.131]. Ороч Н.Д. Акунка из пос. Снежный, 1914 г.р., рассказывал о том, как шаман перевернул огромный тополь, из которого его соплеменники собирались сделать лодку. Даже вчетвером охотники не могли этого сделать: *«Пробовали разными способами, даже рычагом, но ничего не вышло»*. Шаман пообещал в одиночку перевернуть ствол, но поставил условие, чтобы никто этого не видел. *«Шаман сдержал своё слово, но как он смог перевернуть бревно, никто не знает»* [Березницкий 2003, с.143]. Шаманские легенды нередко имели ссылку на источник информации или оформлялись как повествование от лица участника событий. Именно таков цитируемый текст: *«Одним из этих охотников был я»* [Березницкий 2003, с.143].

О своём отце, большом шамане по имени *Дата*, рассказывал удэгеец из рода *Пианка*: *«Сядет он у очага, трубку закурит. Посидит-посидит — и вдруг невидимым станет! Через мгновение на том месте, где*

*он только что сидел, заяц с трубкой появится...*» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 50]. Рассказчик родился в семье потомственных шаманов и сам стал «избранником духов». В предании говорится, что великие шаманы из рода *Пианка* спасли свой народ от истребления маньчжурами [Подмаскин, Киреева 2010, с. 50—55].

Многие нарративы посвящены посрамлению скептиков, усомнившихся в могуществе шамана: *«Рассказывали: жил шаман Одзял (из рода Одзял. — Л.Ф.). Как-то с верховьев Амура плыл маньчжурский купец в джонке. Чем-то он похвалялся (перед шаманом). Шаман поднял джонку купца со всем скарбом на вершину утёса Одзялов...»*. Известно и о других чудесах этого шамана: *«Он подошёл к маньчжур-гребцу, вынул у него один глаз, подошёл к собаке, вынул её глаз. Глаз собаки вставил гребцу, а глаз гребца — собаке... А джонку после долгих просьб купца, подталкивая носком, он спустил с утёса к реке. Такие чудеса проделал шаман Одзял с маньчжурским купцом»* [Нанайский фольклор 1996, с. 427].

Ороч Н.Д. Акунка знал множество таких историй. *«Однажды несколько охотников вместе со старым шаманом пошли охотиться на медведя, который в одном месте в лесу лакомился брусникой. Место это находилось далеко от стойбища. Охотники убили четырёх медведей и перетащили их к реке. Всё это заняло довольно много времени, и у охотников закончился табак... Попробовали курить мох ясеня — ивогла набони, но заменить табак он не мог. Тогда охотники стали просить шамана достать им табак: „Раз ты шаман и можешь творить всякие*

чудеса, то достань нам табак“...». Шаман успешно справился с поставленной задачей [Березницкий 2003, с.142—143].

В состязаниях между шаманами абсолютное превосходство над чужаками обычно демонстрируют свои «избранники духов». Наряду с этим встречаются рассказы, в которых признаётся особая сила шаманов соседних этносов, чаще всего ульчей и нанайцев. К ним могли обращаться за помощью орочи и нивхи [Смоляк 1991, с.11].

В фольклоре нивхов шаманские легенды не занимали большого места, поскольку принято считать, что «избранники духов» не играли в их общественной жизни столь важной роли, как у тунгусоязычных народов. А.М.Золотарёв полагал, что некогда у нивхов существовала форма коллективного женского шаманства камчадальского типа [Золотарёв 1939, с.163]. Однако установлено, что само название *чам* было заимствовано от тунгусо-маньчжуров, как и многие сюжеты о противоборстве и могуществе шаманов. В своё время Л.И.Шренк писал: «У гиляков очень мало шаманов, которые пользовались бы среди них особенно громкой славой» [Шренк 1903, с.121]. Тем не менее рассказы о чудесах, совершаемых «избранниками духов», были достаточно популярными. Например, на Амуре некий *Раппун* из с.Тебах прославился тем, что умел избавляться от любых пут. Ему ремнём связывали руки за спиной, другим ремнём стягивали горло. В полной темноте *Раппун* садился на пол и начинал петь. Когда шаман падал как мёртвый, песню затягивали все присутствующие, чтобы вызвать *кэгна*,

духа-помощника. Как только пение прекращалось, шаман возвращался к жизни, освобождённый от ремней своим невидимым покровителем [Шренк 1903, с.123—124]. В материалах Б.О.Пилсудского есть *тылгур* о наказании шаманом ураганного ветра, который выбросил его лодку на берег. Герой расправился с ветром с помощью меча [Пилсудский 1991, с.16]. Нивхи охотно рассказывали такие истории.

Шаманскими свойствами наделялись и главные эпические герои индигенного фольклора. В устно-поэтическом творчестве каждого народа имеется такой персонаж, побеждающий в схватке с любым противником. Главное действующее лицо обычно обладает не только необычайной силой, но и сверхъестественными способностями, которые помогают ему одолевать врагов. Например, удэгейский *Гээнта* доказал свою неуязвимость, разжевав раскалённую кочергу и проглотив горячее железо. Это угощение предложила ему мать железного великана-людоеда [Можаев 1955, с. 40]. Нанайский *Мэргэн* способен усыпить противника, поплевав на средний палец и послав на врага каплю слюны, или обездвижить, направив на него указательный палец. Он может превратиться в насекомое или птицу, чтобы узнать о тайных планах противника, либо с той же целью присвоить себе чужой облик, например, слуги из богатого дома.

Герой нанайской сказки-*нингман*, отправившийся по следу обманщицы-лисы, по дороге охотился на пушных животных: «*Идёт он: убьёт белку — сунет в штанину, убьёт енота — сунет в штанину, убьёт зайца — сунет в штанину, убьёт*

хоря — сунет в штанину». Разыскав дом, где скрывалась лиса, *Мэргэн* по просьбе хозяев исполнил шаманский танец: *«И тут Мэргэн подпоясался шаманским поясом, взял бубен, отстегнул одну свою штанину и стал плясать. Бум-бум — гудит бубен, шмыг-шмыг — вылетают звери из его штанин»*. Лиса не выдержала, вышла из укрытия и засмеялась. Поравнявшись с ней, герой схватил обманщицу [Нанайский фольклор 1996, с. 79—81].

Антагонисты эпического героя также обладают шаманскими способностями. *Мэргэн*, покинувший родной дом в поисках похищенного брата, узнаёт от шаманки-пудин имена своих врагов: *«Очень сильные люди, их физическая сила равна их шаманской силе. Имя старшего брата — Аранта, имя среднего брата — богатырь Бадярга, имя младшего — Исаки. Тот Исаки самый большой шаман. То, о чём мы здесь с тобой разговаривали, он давно узнал. И тот Аранта тоже большой шаман»* [Аврорин 1986, с. 169]. Наделение идеального героя и его антагонистов шаманскими способностями можно считать признанием высокого статуса шамана в традиционном обществе.

Большинство обыденных действий, связанных с изготовлением предметов домашнего обихода или основных орудий промысла, не требовало участия шамана. Но порой возникали ситуации, в которых была необходима помощь посредника между людьми и духами, в частности, когда требовалось сделать лодку-долблёнку, а для этого приходилось срубить живое дерево, причиняя тем самым ущерб территории духа-хозяина. Именно шаман указывал место, где растёт такое дерево, и совершал соответствующую

щий обряд. По рекомендации шамана изготавливались также фигурки духов — охранителей, помощников и целителей [Киле, Фетисова 1998, с. 93].

Известно, что перед отправлением на промысел тунгусо-маньчжуры нередко обращались к шаману. Информанты А.В. Смоляк рассказывали, как шаманка принесла старику-ульчу душу калуги от хозяина водной стихии и сообщила приметы рыбы, которая будет поймана на следующий день. Её предсказания сбылись. Нанайцы верили, что шаманы расчищали в тайге завалы, преграждавшие путь пушных зверей к ловушкам [Смоляк 1991, с. 155]. К числу шаманских обязанностей перед обществом относился поиск не вернувшихся вовремя охотников и рыбаков. Благополучное возвращение промысловика расценивалось как заслуга шамана; рассказы об этом воспроизводились постоянно, подтверждая его высокий статус.

Имеется большое число шаманских легенд об оказании помощи людям, вызвавшим недовольство высших сил. Таков, например, рассказ об удэгейском шамане, отправившемся к Великой Бабушке (*Сагди Мама*) за душой заболевшего ребёнка. *«Его дух летит по горам и по рекам. Приближается к самой высокой горе и поднимается на неё. Великая Бабушка... спрашивает: „Кто пришёл? Если с известием пришёл, говори!“... „Я пришёл за душой своего ребёнка“. Великая Бабушка говорит: „Следите за ребёнком, чтобы он без конца не падал, чтобы синяков у него не было“...»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 297]. После переговоров *Сагди Мама* согласилась вернуть ребёнка в мир живых людей. Практически шаман

воскресил его, дав возможность вырасти и стать достойным членом своего рода.

Рассказы о воскрешении умерших шаманами бытовали и у других тунгусо-маньчжуров. Исполнители таких произведений полагали, что это свидетельствует о наличии весьма сильных духов-помощников. О могучем шамане из нанайского рода *Пассар* рассказывали даже представители других родов. *«Однажды шаман Пассар сказал: „Моё время пришло: умру. После моей смерти пусть никто не приходит к моей могиле. Всех хороших собак привяжите. Через шесть дней возьму свою душу обратно“. Прошло шесть дней, пришли люди к его могиле и увидели: он уже поднялся [из могилы]. И потому он стал великим шаманом. ...Умерла его жена — он оживил её. Вот каким могущественным шаманом стал»* [Нанайский фольклор 1996, с. 427].

По данным Л.И. Сем, доступ в мир усопших имеют только души больших шаманов, каковыми являются исключительно мужчины [Сем, Осокина 1986, с. 88]. Однако не исключено, что в прошлом такую миссию могли выполнять и женщины-шаманки. Не случайно неуязвимость эпическому герою придаёт именно старая шаманка, которая расчленяет тело *Мэргэна*, варит его в котле и затем оживляет, после чего он становится непобедимым и готов к схватке с врагами.

На эту мысль наводит и содержание «Повести о Нишанской шаманке», являющейся памятником средневековой маньчжурской литературы. В этом произведении речь идёт о посещении потустороннего мира могущественной шаманкой с целью

возвращения безутешным родителям умершего ребёнка. Во время поминок к дому подошёл дряхлый старик. Сочувствуя несчастным родителям, он предложил найти шамана, который смог бы воскресить *Сергудая*. Присутствующие усомнились, что это возможно: *«Где найдёшь такого шамана? В нашей деревне есть три-четыре! Так ведь все они такие, что только кашу воровски съедают да немножко водки, да курицу, немного хлеба... Не то что воскресить человека, они даже не могут узнать, когда и в какой день он скончался!»*. И тогда старик назвал имя шаманки *Тэтэкэ*. *Балду Баян*, отец умершего ребёнка, нашёл её и с большим трудом уговорил постараться воскресить сына.

Нишанская шаманка отправилась в «царство мёртвых», описание которого в целом соответствует представлениям тунгусоязычных народов. Так, перевозчиком через подземную реку оказался хромоногий Забияка, одноглазый и кривоносый, который грёб одним веслом в половине лодки. *Тэтэкэ* сопровождали многочисленные духи: *«Дух зверей скакал, дух птиц летел, дух змей шипел...»*. Заметным отличием от воззрений тунгусо-маньчжуров, проживающих на территории российского Дальнего Востока, является то, что покровительница детей, давшая жизнь всему сущему на земле, *Омоси мама*, находилась в Нижнем мире. Раздав приготовленные заранее подношения самым могущественным обитателям «царства мёртвых», шаманка возвратилась в Средний мир и водворила на место душу *Сергудая* [Предание о Нишанской шаманке. Электронный ресурс].

Сибирские параллели сюжета были в своё время рассмотрены Е.С. Новик [Новик 1979]. Е.В. Коровина выявила структурную близость маньчжурской повести тунгусскому героическому эпосу [Коровина 2016]. Появление и популярность такого художественного текста свидетельствует о прочных позициях шаманской культуры в регионе.

На российском Дальнем Востоке эти традиции подтвердили свою жизнеспособность. Известны случаи, когда типичный сюжет о демонстрации шаманом своего могущества накладывался на историческую основу, образуя «симбиоз» легенды и исторического предания. Таковы, например, нанайские рассказы о встречах аборигенных «служителей культа» с генерал-губернатором Восточной Сибири Н.Н. Муравьёвым-Амурским (*Мурилёвым*), который якобы разрешил нанайцам сохранить институт шаманства. Как это принято в фольклорной традиции, героем повествования являлся шаман из рода рассказчика.

Исследователями было записано несколько нарративов с разными действующими лицами. Например, нанайский сказитель Полокто Киле рассказывал о шамане из рода *Киле*, который произвёл такое впечатление на Н.Н. Муравьёва-Амурского, что получил от генерал-губернатора золотую медаль и «грамоту» на право проводить сеансы камлания. Шаман приказал своему духу-помощнику сделать его тело железным, неуязвимым для штыков: *«Сказал он Мурилёву: „Пусть солдаты воткнули свои штыки“. Воткнули. „Держите крепко-накрепко. Смотрите, а то сорвётесь!“ — обратился*

*он к солдатам. Стал их таскать вокруг зала и всех свалил... Ран не было: ни кровинки... С тех пор уже нанайцам христианство не навязывали. До прихода советской власти камлали шаманы». В тэлунгу горинских нанайцев сверхъестественные способности генерал-губернатору демонстрировали шесть шаманов: Дерчу, Ива, Дадиха, Бали, Сомболи, Коя [Мельникова 2002, с.125—126].*

Жители с.Найхин таким героем, обладавшим неуязвимостью, считали шамана Чонгида Онинка: *«...Во время камлания он воткнул в грудь копьё. После камлания Чонгида Онинка выдернул копьё, однако ни раны, ни крови не было». Разрешение на культовую деятельность он получил, пригрозив, что в противном случае у русских выпадут глаза. «Чонгида выдали документ с гербовой печатью, разрешающий шаманить (никто был не вправе ему запретить), и отпустили» [Мельникова 2002, с.127].*

Практически у всех тунгусо-маньчжуров бытовали рассказы о сверхъестественных способностях шаманов, продемонстрированных в советское время «большому начальнику», который и разрешил сохранить шаманские практики, убедившись в их эффективности. Историческое содержание «вписывалось» в традиционный сюжет, имя центрального персонажа нередко принадлежало реальному лицу: *«В 30-х годах советская власть стала ликвидировать шаманство у орочей. Коснулось это и орочей, живших на реке Тумнин. В то время там был сильный шаман Акунка Николай Фёдорович. Вызвали этого шамана в НКВД и стали спрашивать: „Ты шаман?“. „Шаман“, — отвечает Николай Фёдорович. „А шаманством занимаешься?“ — „Занимаюсь!“ — „А зачем*

занимаешься шаманством?“— „Я людей лечу, шаманю“. Забрали у него шаманские атрибуты и запретили совершать камлания. Однако он пошаманил и забрал все свои вещи [Березницкий 1999, с.144—145].

В рассказе о том, как перед войной сильный удэгейский шаман ездил в Москву, называется имя Миону Кялюндзига: *«В середине 30-х годов у него забрали все его шаманские вещи и увезли в Москву. Через некоторое время вызвали и его самого. Наверное, для того, чтобы судить за шаманство...»*. Для усиления достоверности повествования рассказчик добавил, что вместе с шаманом поехали ещё несколько удэгейцев. В Москве в присутствии «большого начальника» и членов специальной комиссии Миону Кялюндзига продемонстрировал свои необыкновенные способности: он вынул глаза у свиньи, а затем вставил их обратно. *«Шаман подошёл к самому большому начальнику и говорит: „Хочешь, тебе глаза вытащу?“*. Но начальник отказался. И вся комиссия отказалась. Зато вся комиссия поверила, что Миону Кялюндзига — большой шаман, ему вернули все его вещи и отпустили домой» [Березницкий 1999, с.144—145].

У негидальцев также бытовал рассказ о демонстрации шаманом своих способностей представителям органов власти: *«В 1930-х годах всех шаманов забрали. Только одного оставили. Оставили его для того, чтобы он помог найти какое-то оружие, спрятанное в земле. Пришли к нему и говорят: „Давай, ищи“*. Он сначала отказался. Его посадили в тюрьму в Де-Кастри. Потом смотрят — он по улице ходит свободно. Спрашивают его:

*„Как ты вышел?“ „Так я же шаман“, — отвечает он. Его опять посадили. Он опять вышел. Тогда ему говорят: „Ну, сами поедem искать оружие“. Шаман говорит: „Вы без меня не найдёте, так как я ваши фары разобью“. Они не поверили и поехали. Едут, едут. Вдруг темно стало, и треск стекла. А ехали ночью. Что такое? Выходят из машины, смотрят — все фары у машины разбиты и лопнули. Один говорит: „То, наверное, тот шаман сделал. Он же обещал“» [Березницкий 2003, с. 388]. Негидальская версия более, нежели приведённые выше, напоминает бытовой рассказ, тем не менее она вполне вписывается в общую схему шаманских нарративов, имевших хождение у тунгусо-маньчжурских народов.*

Большинство учёных сходится во мнении, что «родиной шаманизма можно считать огромные территории на севере и в средней части Евразии — от Лапландии до Корейского полуострова» [Хоппал 2015, с. 14]. Само слово «шаман» тунгусо-маньчжурского происхождения. В научный обиход термин вошёл через русский язык. Е.Н. Дувакин выявил доминантные для Сибирско-Дальневосточного региона мотивы: шаманские метаморфозы и предсказания, воскрешение мёртвых, управление стихиями, неуязвимость и противодействие духам, шаманские поединки и др. Наряду с этим автор пришёл к выводу об известной автономности ряда дальневосточных мотивов, в их числе: шаман — стрелок в лишние солнца, шаман-оборотень, происхождение смерти [Дувакин 2011, с. 17—18]. А.В. Смоляк также отмечала, что шаманские практики нанайцев и ульчей стоят особняком в системе шаманства собственно сибирских народов [Смоляк 1991, с. 153].

На юге Дальнего Востока до сих пор бытует множество рассказов о «болезни» человека, избранного духами, о его странствиях по «иным» мирам, о сбывшихся предсказаниях, об исцелении больных и раненых, но со временем уменьшилось число популярных в прошлом сюжетов о соперничестве между шаманами. Т.Д. Булгакова обратила внимание на наличие в шаманской практике динамичных элементов, которые умело сочетаются с устойчивыми и стабильными [Булгакова 2017, с. 57]. М. Хоппал полагает, что в современных условиях малочисленные народы воспринимают шаманизм в качестве символа этнической идентичности [Хоппал 2015, с. 238]. Действительно, фольклорные тексты, записанные в XX в., свидетельствуют о жизнеспособности и продуктивности этого раздела индигенной культуры.

Рядом с шаманом в традиционном сознании тунгусо-маньчжуров находится другая знаковая фигура — кузнец. Этот образ ярко представлен в мировом мифопоэтическом творчестве и достаточно хорошо изучен, однако сибирская историография темы сравнительно невелика, особенно применительно к сообществам, не имевшим развитой металлургии [Степанова 2019, с. 558]. Данное положение в полной мере относится к коренным народам Амуро-Сахалинского региона. Обобщая имеющуюся информацию, В.В. Иванов указывает, что в общемировой мифологии кузнец описывается как «персонаж, наделённый сверхъестественной созидательной силой, связанной с огнём, и обладающий функциями демиурга» [Иванов 1982, с. 21]. У ряда народов он считается создателем основных небесных светил — солнца и луны [Лауринкене 2004, с. 229].

В реальной жизни кузнеца ценили за то, что он создаёт необходимые орудия труда, воинское оружие, бытовые и ритуальные предметы. Идеализированный образ кузнеца, основанный на значимости его деятельности, нашёл художественное отражение в развитых формах героического эпоса разных народов [Тохтабаева 1995; Басангова 2021]; на востоке страны это прежде всего якуты [Васильев 2019] и буряты. Согласно бурятским воззрениям, «кузнечное ремесло как искусство обработки металла, будучи божественным даром, зарождается на небе и оттуда передаётся людям» [Банаева 2008, с. 272—273].

В мировой практике восприятие профессии кузнеца на разных исторических этапах и в разных сообществах было далеко не однозначным. Например, в пастушеских обществах кузнеца презирали и считали вредоносным, а его занятие — нечистым [Иванов 1982, с. 21]. У восточных славян «отношение к таким маргинальным личностям похоже на отношение к мертвецам: их и боялись, и нуждались в их связях с иным миром» [Байбурин 1993, с. 202]. Столь же двойственное отношение существовало у шаманистов к их «избранникам духов» [Элиаде 1987, с. 176—180].

Нередко в образах самих мастеров присутствует некое уродство, сближающее их с хтоническими существами (типичный пример — хромота античного Гефеста-Вулкана). В эвенкийском эпосе таким героем является кузнец *Торонтай*. «Овладевший с трёх лет клещами, с четырёх лет — молотом»; «...для того, чтобы слушать, он был глух, для

*разговора — нем, был глухонемым глубоким стари-ком»* [Варламова 2002, с. 70]. Ему приписывались функции хранителя духа огня и изготовителя боевого оружия.

Отрицательное начало в образе кузнеца, по-видимому, связано с рудами чёрных металлов, добываемыми из-под земли, что породило представления о «белых» и «чёрных» кузнецах (по аналогии с «белыми» и «чёрными» шаманами). Считалось, что первые имели дело преимущественно с серебром и местом их локализации служил мифологический «верх», тогда как вторые работали с железом и пребывали в Нижнем мире. Некоторые авторы пытаются переадресовать деятельность «чёрных» кузнецов либо кочующим охотникам и скотоводам (монголам), либо представителям охотничье-промыслового типа хозяйства и культуры (тунгусам) [Банаева 2008, с. 272—273]. Таким образом, кузнецов почитали за священный и магический характер их ремесла, но одновременно боялись, что переносилось на орудия труда, а также предметы, изготовленные ими.

Особое отношение к железу и людям, связанным с изготовлением металлических изделий, фиксировалось устно-поэтическим творчеством тунгусо-маньчжуров, начиная с глубокой древности. Бохайский, а затем и чжурчжэньский периоды дальневосточной истории свидетельствуют о том, что в средневековье местное население владело соответствующими времени навыками обработки металлов. Это позволяет поставить их в один ряд с мастерами Монголии и Южной Сибири [Конькова 1989, с. 53—63, 72, 82; Леньков 1974, с. 162—163].

Картина коренным образом изменилась после разгрома Золотой империи чжурчжэней монголами в XIII в. Этнографы полагают, что коренные народы южной части российского Дальнего Востока (нанайцы, орочи, ульчи, негидальцы, эвенки, удэгейцы, ороки (уйльта) Сахалина), которые считаются отдалёнными потомками мохэ и чжурчжэней, сами не добывали ни железа, ни меди, ни серебра, хотя изделия из этих металлов наличествовали в их быту. По-видимому, большинство вещей, включая орудия охоты, домашнюю утварь, подвески для женских праздничных халатов и шаманского костюма, иные предметы культа, сделанные из металла, первоначально были получены в результате обмена и торговли.

Однако со временем кузнечное дело получило достаточно широкое распространение у тунгусо-маньчжуров, особенно у эвенков и удэгейцев; в начале XX в. почти у каждого из них имелись наковальня, мехи и другие принадлежности кузнечного ремесла [Браиловский 1901, с. 166].

Персоносфера и вещный мир фольклора тунгусоязычных этносов свидетельствуют о том, что кузнецы, являясь маргинальной прослойкой, были тем не менее влиятельными фигурами в традиционном обществе. Более того, в некоторых мифах говорится, что первым шаманом и кузнецом был демиург *Хадау*, выковывавший души будущих шаманов на небесной наковальне. В тунгусо-маньчжурском повествовательном фольклоре мастера кузнечного дела чаще всего описывались с должным уважением, но особая сила металла и металлических орудий получала неоднозначную оценку.

Североведы достаточно единодушно отмечают, что значительное количество названий металлов, изделий из них, инструментов кузнечного дела заимствовано тунгусо-маньчжурами из монгольских языков. Большинство лингвистов считает, что нанайское, ульчское, удэгейское, эвенское, эвенкийское *сэлэ* (железо) восходит к монгольскому *seh-leh* [Бурыкин. Электронный ресурс]. Из монгольских или тюркских языков пришли такие слова, как *\*suke* «топор», *\*gida* «копье», *\*goko* «крюк для подвешивания котла», а также названия некоторых инструментов кузнечного дела (*\*paluka* «молот», *\*kuurge* «кузнечный мех») [Певнов 2008, с. 77]. Эти предметы могли быть получены в результате обмена или торговли.

Несмотря на несомненную пользу, изделия из железа воспринимались как нечто опасное, способное нанести вред человеку; это зафиксировано устным творчеством тунгусо-маньчжуров. Не исключено, что на систему образов повествовательного фольклора оказали влияние древние представления о неких железных существах, чьё появление не было связано с человеческой деятельностью. К ним относится, в частности, гигантская железная птица, которую нанайцы, орочи, ороки называли *Кори*. От её крика, по рассказам нанайцев, люди теряли рассудок и бежали за ней, пока не падали замертво [Нанайский фольклор 1996, с. 421, 456].

Этой обитательнице Нижнего мира соответствует удэгейская *Куаи*, однако заслуживает внимания информация, что удэгейцы разграничивали мифологических птиц на вредоносных и доброжелательных в зависимости от того, какой металл они пред-

ставляли. Опасной считалась птица с железным оперением (*Сэлэмэ Куаи* / *Соломкой*). Она жила на железном дереве, растущем на железной горе, и питалась людьми. Её полёт сопровождался раскатами грома [Березницкий 2003, с. 114]. В противовес этому медная птица (*Чиктэмэ Куаи*) выступала на стороне человека: «она немножко с духами борется» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 139]. Примечательно, что в удэгейском сказочном эпосе железная птица имеет мужской облик, а медная — женский. В удэгейском репертуаре такие тексты не являются единичными. В частности, образ Медной птицы, которая появилась из медного яйца, упавшего с неба, встречается в материалах В.В. Подмаскина. Героиня приняла облик прекрасной девушки и странствовала по свету, помогая людям. Так, она уничтожила Железную птицу, в которую превратился людоед *Канда Мафа* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 64—71].

Железными существами могут быть антропоморфные фольклорные персонажи, представленные как монстры, издевавшиеся над людьми, например, *Сэлэмэгэ* из удэгейской сказки-ниманку [Фольклор удэгейцев 1998, с. 163—171] или *Копиару мэргэн* — персонаж с железной грудью, антагонист нанайского эпического героя [Нанайский фольклор 1996, с. 101—115].

В свете вышеизложенного не удивительно, что вредоносными свойствами наделялись и железные атрибуты кузнечного дела, которые считались одушевлёнными помощниками мастера: магическая сила, приписываемая кузнецу, переносилась на орудия труда и предметы, изготовленные с их помощью. Они воспринимались как условно

антропоморфные существа, обладавшие собственной волей и нередко опасные для человека. В описании этих персонажей подчёркивается их отличие от людей, принадлежность к иному, враждебному миру. Например, негидальский *Селавун* (Рожон) имел голову-молот («тук-тук»), руки-клещи («жим-жим»), живот — кузнечный мех («пух-пух») [Цинциус 1982, с.144]. По представлениям тунгусо-маньчжуров, эти существа являлись людоедами; каннибализм они унаследовали от отцов, тогда как по женской линии были родственны людям. В финале сказки именно женщины (сестра или мать) уничтожают чудовищ.

В нанайской сказке злой дух, питавшийся человеческими языками, носил имя *Силопон* (Вертел, Рожон): «*Голова-молоток — черным-черна, руки-щипцы — хват-хват, живот-меха — пых-пых... ноги-вертелы — скрип-скрип...*» [Нанайский фольклор 1996, с. 85]. Этот людоед также был уничтожен женщиной, своей сестрой. Однако ей не хотелось, чтобы единственный брат исчез бесследно, поэтому она упростила высшие силы превратить толстые кости *Силопона* в жуков, а толстые жилы — в змей, ужей и удавов. Из истолчённого в порошок тела образовались мухи, комары, другие кровососущие насекомые [Нанайский фольклор 1996, с. 87].

Л.И. Сем отметила, что этот сюжет имел хождение у разных групп нанайцев. Описание людоеда варьируется незначительно. Так, уссурийские (бикинские) нанайцы приписывали ему голову — кузнечные мехи, руки — кузнечные щипцы, ноги — вертела, а глаза из халцедона. Как правило, чудовище выступало в мужском облике, но Л.И. Сем был

записан и вариант с женским персонажем, наделённым той же функцией [Сем Л.И. 1974, с. 195], что сближает нанайскую сказку с ульчской и орокской (уйльтинской). Напоминанием о женской сущности фольклорного персонажа уссурийских нанайцев можно считать такую составляющую его облика, как кроильная доска — исключительно женское орудие труда: «...имея спину-доску для кройки, сгорбившись, идёт...» [Сем Л.И. 1974, с. 195, 197]. Одновременно данная характеристика указывает на связь с древесной растительностью. Однако движение этого существа (*амбанако*) сопровождается звукоподражанием лязгу металла: «*гог-гонг-гонг-гонг*», хотя в одном из вариантов говорится: «...имея ноги-вертелы, со скрипом идёт...». Характерное скрипение при ходьбе издавал и *Силопон* амурских нанайцев. Более того, на Амуре зафиксирован сходный сюжет с действующим лицом, обозначенным как *Тактарпон* — «Скрипун», что, в свою очередь, напоминает о «Скрипучей старушке» из ульчской сказки.

Устойчивое сочетание скрипа и лязга, встречающееся в фольклорных описаниях тунгусо-маньчжуров южной группы, заслуживает специального внимания. Например, *Силапу Бэгдилу* (или *Силапу Бэгдини* [Миссонова 2013, с. 191]), женщина-каннибал из орокской (уйльтинской) сказки, также имеет ноги (*бэгди*) — вертела, которые скрипят при ходьбе: «*Ноги-вертела — скрип-скрип; руки-щипцы — цап-цап; голова-молот из стороны в сторону поворачивается; вместо туловища багульник — хруп-хруп*» [Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011, с. 73]. Сестра этого вредоносного существа сожгла монстра,

а пепел развеяла по ветру, отчего образовались мелкие кровососущие насекомые. Напоминанием об уничтоженном людоеде служат длинные ноги комара-кровопийцы.

В одном из орокских текстов злой дух женского пола носит имя *Бойды*, имеет туловище из багульника, а к нему голову-молоток, ноги-шампуры, руки-щипцы: *«Ноги мои скрипят, голова моя чугунная качается, а руки-щипцы всё хватают»* [Березницкий 1999, с.152]. Из пепла от сожжённого монстра образовались комары, осы и оводы. Примечательно, что орокские версии заканчиваются не истолчением злого духа в порошок, а сожжением, чему, по-видимому, должна способствовать древесная составляющая его тела. Не исключено, что художественным сознанием укусы жалящих насекомых соотносились с ожогами, полученными от искр.

Ноги-вертела рассматриваемого персонажа в большинстве сюжетных версий относятся к числу «общих мест». В силу сопричастности огню вертел считался сакральным предметом, но в представленных текстах он изначально враждебен людям.

Преимущественно женское обличье людоеда характерно не только для уйльтинского, но также для ульчского фольклора: *«...голова — как котёл, нос — как у птицы, пальцы — как когти, ноги — как палки, сама тонкая-тонкая, а чуть повернётся — вся скрипит, точь-в-точь как дерево старое»* [Скрипучая старушка 1979, с. 2]. «Растительная ипостась» и женский облик наводят на мысль о значительной архаичности этого образа.

Среди близких тунгусо-маньчжурских версий особняком стоит финальный эпизод удэгейских

ниманку. Людоед Дянгдалафу описывался следующим образом: «...голова, как молоток, кверху торчит, глаза зелёным цветом переливаются, живот словно кузнечные меха раздут, уши, похожие на древесную губку, оттопырились, под носом всё от слюней засохло и склеилось, руки, как клещи, скрипят, ноги, как вертела, длинные, худющие, ягодицы, как кузнечный камень, все в пыли, звериный penis, как червяк дождевой, testiculi — как колокольчики, и звенят» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 281]. Кузнец Егдыга добил Дянгдалафу своим молотом, после чего выбросил его останки в воду: «Из головы у него выросла кочка, из кишок выросла водяная трава, а из костей выросли речные заломы» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 285].

Егдыга, главное действующее лицо удэгейского эпоса, нередко представлен как мифический кузнец-демиург, изменивший облик некоторых представителей земной фауны: в частности, он выковал крепкие клювы и когти орлану и филину, зимородку и поползню, которые помогали ему в работе [Фольклор удэгейцев 1998, с. 77]. Не удивительно, что с вышедшими из-под контроля инструментами должен был справляться их хозяин. Эта функция возложена на кузнеца Егдигу/Егдыгу и в сказке приморских удэгейцев, действующим лицом которой является «высокий-превысокий» людоед Зандарафу/Зандалафу [фонетический вариант Дянгдалафу]: «Вместо головы у него молоток, вместо живота — кузнечный мех, руки из железных палок, ноги из одних костей, а вместо глаз два угля светятся» [Можаев 1955, с. 43]. Девушкам, за которыми гнался людоед, помог кузнец Егдига/Егдыга,

переправив их на другой берег реки и перевернув плот *Зандарафу*. Чудовище превратило свои конечности в деревья, а зубы — в камни и перегородило реку. Так образовались завалы и перекаты, но река по-прежнему течёт своим путём [Можаев 1955, с. 46]. В близком варианте, записанном В.Т. Кялундзюга от гвасюгинских удэгейцев (Хабаровский край), из головы убитого людоеда выросла кочка, из кишок — водяная трава, а из костей — водяные заломы [Фольклор удэгейцев 1998, с. 285].

Обращает на себя внимание «ландшафтный» характер этиологического финала этих произведений, тогда как согласно большинству других тунгусо-маньчжурских версий из тела чудовища образовались кровососущие насекомые. Такую концовку имеют и некоторые удэгейские сказки, в частности о людоеде *Кугомни* (от *кугэ* — «кузнечные мехи») [Можаев 1959, с. 147—148].

К специфически удэгейским особенностям можно добавить описания глаз чудовища: необычное зелёное свечение, горящие угли вместо органов зрения. (Напомним, что глаза из халцедона имеет и персонаж фольклора уссурийских нанайцев, долгое время живущих в окружении удэгейцев.) На основании этого признака представляется возможным расширить круг демиургов, участвовавших в формировании не только земной поверхности, но даже элементов космического пространства. Большинство из них так или иначе было связано с мифическими кузнецами. В этом отношении весьма показательны тексты из собрания В.К. Арсеньева, где в качестве демиурга посмертно выступает персонаж по имени *Сэумо*, обманом

взявший в жёны сестру эпического героя *Егды*. Этого монстра нельзя было убить как обычного человека — следовало разбить яйцо, в котором находилась его душа. Голова чудовища, в конце концов убитого шурином, стала болотной кочкой, зубы превратились в кварц или кремнь, высекающий искры, а глаза — в звёзды. По словам информанта, так образовались две большие звезды из созвездия Весы [Фольклор удэгейцев 1998, с. 510].

В ульчских, орокских и ряде удэгейских версий заслуживает внимания древесная составляющая облика чудовища-людоеда, что подчёркивается издаваемым им скрипом. Имя удэгейского персонажа *Зандалафу* означает «сандаловое дерево» [Сравнительный словарь 1977, т. 2, с. 250]. Всё это указывает на вторичность образа монстра, части тела которого представляют собой кузнечные инструменты. По-видимому, данный образ наложился на более раннюю основу, где облик людоеда ассоциировался с древесной растительностью. Подтверждение находим в одной из ранних публикаций В.И. Иохельсона, в которой рассматривается сюжет о происхождении «комаров и других гадов». В выявленных учёным текстах, широко распространённых по сибирско-американскому региону, монстр-людоед имел деревянное туловище и не был связан с кузнечным делом [Иохельсон 1917].

Таким образом, художественное мышление тунгусоязычных народов региона отграничило кузнеца, чья деятельность приносит людям пользу и необходима обществу, от инструментов и чёрного металла, с которыми мастеру приходится иметь дело.

Для решения этой задачи был использован, как это принято в фольклорной традиции, созданный ранее сюжет, широко распространённый в регионе.

Категорию маргиналов (как людей, к которым в обществе относились по-особому) пополняли выдающиеся сказители, также наделявшиеся сверхъестественными свойствами и имевшие своих духов-защитников. В своё время В.Я. Пропп писал, что «эпос развивается из шаманского мифа» [Пропп 1976, с. 300]. И, думается, не случайно пути души шамана и его духов-помощников в «иных мирах» нередко совпадают с перемещениями эпического героя. (Здесь хочется заметить, что шаманы могли быть выдающимися сказителями, а сказители — великими шаманами, но такая взаимосвязь не наблюдается между кузнецами и шаманами или между кузнецами и сказителями.)

В народном представлении существовало осознание сказительского искусства как дара, предназначенного лишь избранным: «здесь модель шаманского избранничества как бы иррадирует на смежную профессию» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010, с. 101]. Информант Г.И. Варламовой, эвенк И.П. Павлов, участник Великой Отечественной войны, был убеждён, что остался жив только благодаря своему дару: его хранил дух *итчи* — покровитель сказителей [Варламова 2002, с. 179—180]. Нанайцы связывали создание эпических произведений с действием особого духа, которого называли «жена сновидений». Этот дух нашёптывал сказителю нужные слова, пока тот спал [Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010, с. 101].

Индигенные народы верили в магическое действие фольклорных произведений, поэтому исполняли их не только для себя, но и для всех живших рядом с людьми духов-хозяев. Каждый вечер женщины рассказывали сказки своим детям. Нанайцы полагали, что их слушают также хозяин огня *Подя*, проживающий в земле под очагом, и дух дома *Дюли(н)*, деревянную фигуру которого хранили в жилище. На промысле фольклорные произведения исполнялись для повелителей стихий, хозяев местности, а также лесных зверей и птиц. Наибольшей эффективностью обладали тексты, имевшие высокие художественные достоинства. Искусных исполнителей во время промысла даже освобождали от тяжёлой работы, им всегда выделяли долю добычи. Считалось, что сказителю, угодившему духам-хозяевам, никогда не изменит промысловая удача. Ему достаточно оставить след зверя на снегу, установить в этом месте ловушку, и она не останется пустой [Нанайский фольклор 1996, с. 16].

В нанайском предании-*тэлунгу* говорится: *«Однажды гасинский охотник поехал на охоту. В первый день до самого вечера тропил соболя, но так и не взял. Решил переночевать у костра. Сидя у костра, вздремнул. Видит сон: пришла к нему хозяйка местности и говорит: „Идёт молва о тебе, что ты искусный певец. Спой мне свои песни, очень хочу послушать твоё пение“. Сказала так и исчезла. Тут проснулся охотник и стал петь. До самого рассвета пел и опять чуточку вздремнул. Видит: приходит та же хозяйка и говорит: „Да, ты на самом деле искусный певец, не ходи больше далеко от своего*

зимовья. Расставь ловушки по следу соболя, если нет следа, сам на снегу сделай след соболя и ставь ловушку. А вчерашнего соболя утром возмёшь“. Сказала так и исчезла. Тут проснулся охотник окончательно и пошёл по следу вчерашнего соболя. Немного пройдя, взял его. По пути к зимовью взял ещё десять соболей. После этого каждый вечер пел, больше всех добыл соболей» [Киле 1997, с. 39—40].

Среди ульчских тэлунгу также есть сюжет, прославляющий охотника, владеющего певческим искусством: «Где бы он ни был—на балке, на морском зверобойном промысле, на охоте—езде он пел, своим пением завораживал и людей, и зверей, и птиц, и хозяев озёр, рек, тайги, сопки, и последние одаривали его удачей. И так до самой смерти он был удачливым охотником и рыбаком» [История и культура ульчей 1994, с. 77].

Известные североведы В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева писали об ороческих знатоках и исполнителях фольклора: «Выдающиеся сказители обладают большим запасом разнообразных произведений и владеют искусством их воспроизведения. Они твёрдо знают сюжетную канву каждого произведения, характеры действующих лиц и мотивы их действий, но всегда вносят в своё исполнение момент импровизации... Имена хороших сказителей известны всем. Их немного и к ним относятся с большим уважением, их любят слушать. Даже после смерти память о них долго живёт в народе» [Ороческие сказки и мифы 1966, с. 32]. Из своих дикторов учёные особо отметили Евдокию Фёдоровну Кэнду, 64 лет, неграмотную, которая отличалась

«особой неистощимостью в отношении сказок»: «Она была способна рассказывать их без запинок и перерывов буквально десятками» [Орочские сказки и мифы 1966, с. 23].

Известно, что исполнители нередко входили в состояние транса, чреватого перенапряжением. Удэгейцы, информанты В.В.Подмаскина, вспоминали, что талантливый импровизатор, певец и танцор Дзулянка Камандзига умер от психического расстройства во время повествования. О знаменитом сказителе-*нимадзи* Дедзю Саманзига говорили, что он специально отправлялся погостить у дальних сородичей, чтобы послушать их сказки, которые потом пересказывал дома в долгие зимние ночи [Подмаскин, Киреева 2010, с. 5].

О.П.Суник подчёркивал: «Ульчская сказка не просто рассказывается, а скорее исполняется — с различными жестами, интонационными выделениями, пением-речитативом, всякими восклицаниями, иногда бранными. Сказка имеет особый зачин и концовку. Слушатели периодически восклицают *гэ!* для того, чтобы „отогнать“ злых духов (чертей), которых может привлечь исполнение сказки (обычно в ночное время)» [Суник 1985, с. 13]. В самом начале сказки и в начале многих эпизодов звучат десемантизированные выражения *да* (или *на*) *хадилати* (*хайдилати*), которые следует понимать как «Внимание, сказка начинается» или «Слушайте, сказка продолжается» [Суник 1985, с. 14].

В.М.Санги, талантливый писатель, государственный и общественный деятель, работал со многими выдающимися исполнителями нивхского эпоса, которых называл избранниками богов. В прошлом

исполнение одного произведения могло занимать от 8 до 12 часов. Время от времени слушатели поддерживали сказителя одобрительным возгласом «Хонь!». По словам В.М. Санги, исключительным даром песнопения обладала сахалинская нивхинка Хыткук. Она могла исполнять героический эпос в течение нескольких дней, прерываясь лишь на еду и сон. Очевидец вспоминал: «...она была настолько выразительна, что её слова сопровождались эмоциями, особой мимикой, жестами рук, восклицаниями, смехом, иногда плачем или длительными паузами» [Ыгмиф налит во 2013, с. 15]. Именно Хыткук принадлежит заслуга представления нивхской художественной традиции в форме завершённой музыкально-поэтической эпопеи, повествующей о жизни и подвигах родоначальников нивхов. Согласно народным представлениям, сказитель *настук* пользовался покровительством духа земли *миф кеггн*, размещавшегося на кончике его языка. Если дух покидал певца, тот мог даже умереть [Штернберг 1908, с. XI—XII]. Заслуживает внимания факт, что тот же дух был покровителем шаманов.

В начале XX в. Б.О. Пилсудский писал: «Значительный гиляцкий (нивхский) поэт одновременно является либо шаманом, либо бардом, менестрелем своего племени. Это — избранная натура, владеющая прекрасным звучным и очень сильным голосом, огромной памятью, отличающаяся живостью чувств и впечатлительностью, развитой до истеричности, либо склонностью к одиночеству и размышлениям; это также натура экстатическая, верящая в своё предназначение и возлюбившая его превыше всех иных занятий, связанных с материальной

стороной бытия» [Пилсудский 1990, с. 86—87]. В связи с этим автор отметил, что, несмотря на любовь гиляков к «поэзии», профессиональное песнетворчество они «оставляют индивидам, лишённым практической жилки, не способным добиться удачи и материальных выгод» [Пилсудский 1990, с. 91].

В 1904 г., во время поездки по Сахалину, Б.О. Пилсудский слышал исполнение *настунда* и описал свои впечатления: «Вскоре я заснул под монотонное гортанное пение сказителя. Я часто пробуждался, и всякий раз до меня доносились разнообразные звуки: то громкий речитатив, полные ужаса завыванья, то крики восхищённых слушателей, подбадривающих певца в те моменты, когда он понижал тон и делал маленькую паузу, чтобы набрать в лёгкие воздуха. Ночь уже была на исходе, на востоке виднелась полоска светлеющего неба... Задумчивые слушатели не обращали на нас ни малейшего внимания, искренне озабоченные судьбой героя, о котором пел молодой гиляк, лежащий под шатром на спине, закинув под голову руки. Когда измученный певец, наконец, допел последние слова эпилога, он поднялся, бледный от усталости и возбуждения...» [Пилсудский 1990, с. 94]. В этом описании заслуживает специального внимания тот факт, что, начав исполнение, сказитель непременно должен был его завершить, иначе его миссия не будет выполнена, более того, он может быть наказан недовольными духами. Эвенки также были уверены: если *нимнгакан* не будет исполнен до конца, это может приблизить смерть сказителя [Лебедева Е.П. 1997, с. 26]. Такое восприятие исполнительства существовало у всех тунгусо-маньчжуров.

Таким образом, в традиционном обществе индигенных народов были личности, к которым соплеменники, с одной стороны, испытывали уважение, так как в них нуждались, а с другой — относились с известной настороженностью и отстранённостью. Последнее было связано с тем, что такие люди считались мечеными могущественными силами, причём далеко не всегда доброжелательными. Если представители старшего поколения своим авторитетом были обязаны жизненному опыту, умелые охотники и рыбаки получали промысловую удачу, строго следуя заветам предков или найдя особый амулет (о котором нельзя было рассказывать, иначе он утратит силу), то шаманы, кузнецы и в некоторой степени сказители были избраны свыше, нередко вопреки собственной воле, что и предопределило их маргинальный статус.

## АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕГИОНА

В наши дни проблема воспитания экологического сознания, связанная с сохранением нравственного здоровья общества и сопряжённая с проблемой экологической безопасности человечества в целом, не случайно становится объектом внимания гуманитариев, прежде всего философов, психологов, социологов. Большое беспокойство вызывает складывающаяся ситуация экологической депривации — отсутствия полноценного общения детей с объектами природы [Зебзеева 2009, с. 4]. В поисках решения проблемы учёные всё чаще обращаются к традиционным мировоззренческим установкам, характерным для интуитивного космизма архаического мышления. Научные основания такого взгляда на мир и человека в нём, заложенные трудами русских космистов — К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, Н.Ф. Фёдорова, В.И. Вернадского и др., находят поддержку у современных исследователей [Пахомов 2003].

В фольклоре коренных этносов Амуро-Сахалинского региона получил отражение опыт природопользования, базирующийся не только на практической деятельности, но также на мифологическом восприятии действительности. Свою задачу сообщество дальневосточных народов видело в поддержании традиционного образа жизни, определённого высшими силами. Вмешательство в установленный

порядок вещей, в том числе попытки изменить существующий природный ландшафт, представлялось опасным для мироздания в целом. Так, нивхская версия известного мифа о множественности солнц соотносила появление лишнего светила с намерением одного из действующих лиц осушить море. Именно тогда на небе появились два солнца, грозившие гибелью всему живому [Пилсудский 2003]. Слушателям внушалось, что неразумное поведение человека вызвало катастрофу космического порядка. Герой, уничтоживший второе солнце, восстановил нарушенное равновесие.

В другой версии этого мифа ситуация также характеризуется как космический катаклизм: *«Эта вселенная изломалась, люди все погибли, рыба вся погибла, по земле ходящие звери все погибли»* [Крейнович 1973, с. 332]. Современные рассказчики виновниками нарушения экологического равновесия нередко называют русских (не без оснований), включая новую информацию в традиционный сюжет: *«Давно, давно это было, когда русские не выжигали ещё леса, а в лесу всякого зверя было много...»* [История и культура нанайцев 2003, с. 153]. Для коренных народов оптимальные в экологическом плане принципы хозяйственной деятельности заключались в комплексности, сезонном чередовании занятий, а также в бережном отношении к природным запасам.

В устном творчестве тунгусо-маньчжуров и нивхов-палеоазиатов представлены различные аспекты взаимодействия человека с природным окружением, куда включались не только флора и фауна, но также многочисленные духи-хозяева

(огня, воды, промысловых угодий и пр.), от которых зависело благополучие человека. Перед началом промысла (охоты или рыбалки) обязательно совершались жертвоприношения духу — хозяину тайги или водоёма. За общей поддержкой тунгусо-маньчжур обращались к верховному божеству *Эндури/Эндули*. Столь же значимым адресатом молений являлся *Буга/Бога/Буа/Боа*, также считавшийся ответственным за сохранение миропорядка. У негидальцев обращённые к нему просьбы назывались *бугамат/богамат*. Оставив угощение, охотник говорил: *«Буга, я (это) дарю тебе, позволь добыть зверя, дозволю хорошо жить»* [Хасанова 1997, с. 38]. Негидальцы полагали, *«как бы беден ни был человек, если Небо помогало, он хоть что-нибудь начинал убивать»* [Цинциус 1982, с. 121].

Иногда моление имело форму развёрнутого обращения-требования, как, например, в орочском тексте: *«Небо, дай нам жить получше! Хорошо дай нам жить! Небо, пошли нам пищу! Мы голодаем, продуктов у нас мало. Дай мне убить лося, дай поймать рыбы! Не заставляй нас голодать! Не доводи нас до болезней! Когда мы ходим на охоту, дай нам всё видеть! Пищи нам дай! Соболя дай убить! Посылай соболей в наши петли! Дай мне поймать соболей, чтобы продать их купцу! Белок, выдр, хорьков, лис дай нам убить...»* [Аврорин, Лебедева 1978, с. 127].

Перед началом таёжной охоты молились духу — хозяину промысловых угодий и кормили его. Традиционным ритуальным подношением служили рисовая или пшённая каша, хлеб, табак, водка. Для угощения духов использовали посуду, вырезанную в форме птиц, зверей или рыб [Березницкий

2003, с. 180—183]. Обязательное жертвоприношение нанайцы, ульчи, орочи, уйльта и нивхи совершали для духа — хозяина водной стихии с целью обеспечения удачной рыбной ловли. Перед отправлением на морской промысел нивхи проводили обряд кормления воды, после чего обращались к хозяину со скромной просьбой: *«Сделай так, чтобы мы хорошо поохотились. Убили много нерп и сивучей»* [Тэмина 2020, с. 78]. После всеобщего умилоостивительного ритуала непременно угощали духа — хозяина огня *Подя/Пудя/Пузя*.

Нанайцы совершали домашний обряд умилоостивления хозяйки (хозяина) огня перед отправлением на соболиную охоту. Все становились на колени перед очагом, а глава семьи речитативом проговаривал моление-прошение: *«Хозяйка огня! Хозяин огня! Позволь своим детям удачно пойти в тайгу, там благополучно позволь убивать зверей и удачно позволь вернуться с этих мест. Мы просим для себя счастья!»* При этих словах все присутствующие бросали в очаг кусочки рыбы, мяса, брызгали водкой [Сем Ю.А. 2018, с. 187]. Характер обращения показывает, что автор моления представлял хозяев огненной стихии как семейную чету.

Исследователи отмечают, что традиционная обрядность коренного населения региона оказала влияние и на русских охотников, промышляющих зверя. *«Один раз на Хосо, по дороге от трассы был такой случай. Приехали двое русских охотников, одного звали Данильчук. Так он повторил вслед за нанайскими охотниками обряд жертвоприношения, а второй отказался и ещё посмеялся. На следующий день первый охотник хорошо охотился,*

*а второго постигла неудача. Он стал спрашивать у первого, тот ответил, что ему дал удачу Подя. После чего второй охотник совершил обряд жертвоприношения, и на следующий день удача к нему вернулась» [Самар 2011, с.117].*

Среди аксиологических установок экологического характера важное значение придавалось безотходному потреблению продуктов промысла. При этом у коренных народов существовала сложная система пищевых запретов. Ороки (уйльта) полагали, что язык и селезёнку оленя нельзя есть в сыром виде, иначе человек станет болтливым и бестолковым: пористая селезёнка сделает охотника таким же «пустым» [Березницкий 2003, с. 82]. У нивхов действовал запрет для девочек употреблять в пищу задние части нерпы. Для мальчиков запретными были ласты: считалось, что на промысле пальцы охотника сведёт судорога и он не сможет добыть зверя. Детям обоего пола нельзя было есть мозг нерпы, чтобы они не стали думать и действовать как нерпы [Березницкий 2003, с.198]. Поедание мяса таёжных зверей, в частности лося, по убеждению удэгейцев, требовало соблюдения строгих правил: переднюю часть могли есть только женщины, заднюю (до сердца) — только мужчины. Детям не давали внутренности, головной мозг и копыта: считалось, что несоблюдение этого правила вызовет болезнь ребёнка. Юношам нельзя было есть жилы лося: нарушение запрета могло привести к убийству молодого человека во время драки.

Особые запреты были связаны с выдрой, которая, по мнению некоторых этнографов, также относилась

к тотемным животным. Её мясо не должны были есть женщины детородного возраста. Однако не существовало особых ритуальных ограничений в случае добычи кита-косатки, несмотря на то что данное животное также занимало важное место в общей системе верований. Возможно, это связано с тем, что для удэгейцев косатка-*тэму* не являлась главным божеством морской стихии. Считалось, что ею руководит хозяин рыб и морских животных *Сугзя азани*, который и посылает *тэму* загонять рыбу в реки в период нереста [История и культура удэгейцев 1989, с. 76—77].

Ещё более строгими были правила употребления мяса медведя, который являлся культовым животным у всех тунгусоязычных народов и у нивхов. Рассказы об этом бытуют и в наши дни: *«На медвежье мясо и кости всегда налагались запреты. Объединенные кости клали в древесное дупло, а голову вешали на ветку дерева. Если так не поступишь — грех, медведь больше не попадётся...»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 293].

В промысловой деятельности главным являлся запрет добывать зверя и рыбы больше необходимого. Значительное число фольклорных текстов посвящено наказанию людей, нарушивших законы неписаного промыслового кодекса: как правило, их начинали преследовать неудачи на охоте или рыбалке. В одном из нивхских нарративов говорится о результатах неправильного поведения людей. Человеку, попавшему к хозяину моря, были показаны израненные рыбы, которых люди поймали, но не использовали. Души этих рыб вернулись в родную стихию к своему хозяину и пожаловались

на плохое обращение с ними. Вновь оказавшись дома, человек рассказал о том, что с ним произошло, и предупредил соплеменников о необходимости соблюдать промысловые законы, в противном случае их ждёт наказание со стороны морского божества [Отаина 1993, с.139].

В ульчском *тэлунгу* рассказывается, как однажды семь охотников отправились промыслять 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 [Золотарёв 1939, с.186—188].

В орочском *тэлуму* говорится о том, что жена охотника прогневила Небо, посетовав, как ей надоело обрабатывать добычу, привезённую мужем. В наказание герой *Боктонго* и его брат были лишены охотничьей удачи и ничего не добыли в следующий сезон [Орочские сказки и мифы 1966, с.225]. По-видимому, из-за лени женщины часть добычи испортилась, что и вызвало справедливый гнев высших сил. О наказании людей за неиспользованную добычу говорится во многих рассказах, бытовавших у всех народов региона. А самым суровым наказанием считалась утрата промысловой удачи.

О том же рассказывает нанайское предание: *«В далёком прошлом мы жили, питаясь рыбой и мясом. Еда была всегда, голода не знали. И вот однажды пришло такое время: рыба гуляет, но ни одна не попадает. Так соскучились по рыбе: бывало, зачерпнут воду в том месте, где рыба выпрыгнула из воды, и пьют. Как проживёшь на одном мясе?»* [Нанайский фольклор 1996, с. 419]. Нанайцам помог их соплеменник, отправившийся к морскому божеству и узнавший о причине постигшего людей несчастья. Оказалось, они были наказаны из-за того, что некая старуха *Доро* не использовала весь улов и много рыбы испортилось. Рассматриваемый нанайский текст интересен ещё и тем, что наряду с прямым разъяснением ситуации в нём даётся образец правильного промыслового поведения. Так, герой ежедневно выбирал такую дичь, чтобы хватило ровно на сутки пути: *«Идёт он, в полдень подстрелит утку, приготовит её на костре, поест»* [Нанайский фольклор 1996, с. 421].

В противовес этому негидальский эпический герой *Невхан* промыслял так много лосей, что его дом вместо жердей был крыт сохатинными ногами. Он *«день за днём охотился, много убивал сохатых, убивал для прокорма собак обоих селений (мясом), (так что) дети слуг салом друг в друга бросают, играют салом, наевшись до отвала»* [Цинциус 1982, с. 169]. *Невхан* имел пять жён, но детей у них не было: *«Так живут бездетные, ни у которой из жён детей нет»*. Возможно, это наказание за расточительство.

Косвенным свидетельством экологически значимых ограничений может служить этнографический

контекст других фольклорных произведений. Так, героиня эвенкийской сказки «Три сестры» была обескуражена, когда получила от свекрови задание обработать козьи шкуры. Девушка никогда этим не занималась, потому что *«отец её сроду не убивал диких коз»* [Булатова 1987, с. 95]. Он охотился преимущественно на крупных животных — оленей, лосей, причём главным образом — на самцов. Как видим, воспитательную функцию произведения устного творчества выполняли и прямо, и опосредованно.

Промысловый этикет включал правила поведения на охоте и рыбалке, которые не являлись простой рекомендацией, но были обязательными для исполнения. Находясь на промысле, не следовало называть животных реальными именами, надо было использовать эвфемизмы, поскольку считалось, что все представители фауны понимают человеческую речь. Следуя этому правилу, негидальцы щуку называли «сгрудившаяся», сазана — «чешуйчатый», карася — «плоский», сома — «надутая челюсть» и т.д. [Цинциус 1982, с. 109]. Но существовали также исключения, в частности, не имел эвфемизма ленок, одна из самых распространённых рыб. Однако с ним были связаны некоторые приметы. Например, иманские удэгейцы всегда проверяли содержимое желудка этой рыбы. Если там обнаруживали камни, значит, скоро будет наводнение. Удэгейцы верили, что ленки всегда знают, когда начнётся наводнение, и специально заглатывают камни, чтобы их не унесло течением. Если в желудке ленка находили человеческие волосы, такую рыбу

считали злым духом, её нельзя было есть, а следовательно сразу же сжечь [Березницкий 2003, с. 200].

Промысловое аргю использовали и при упоминании теплокровных животных: соболя негидальцы называли «начальником», рысь — «шаманом», зайца — «белым стариком», ворону — «чёрной птицей». Культовые животные, тигр и медведь, с которыми людей связывали родственные отношения, именовались, соответственно, «отец» и «старик» [Цинциус 1982, с. 109].

Образец беседы негидальских охотников на эзоповом языке приведён В.И. Цинциус: *«Тут Кини говорит: „Мы белку убили, — говорит, — какая-то особенная (досл.: „иначе созданная“) белка, — говорит, — не посмотрите ли?“ — говорит. Мы говорим: „Ну, покажите-ка“, — говорим мы. Тогда Кини полез в свой угол, вытащил, показывает. Мы на то смотрим — это у него соболь, очень хороший соболь»* [Цинциус 1982, с. 109]. С помощью иносказания охотник поделился своей удачей, обойдя таким образом ещё и запрет на хвастовство.

Родственники нанайцев, оставшиеся в стойбище, никогда прямо не отвечали на вопрос о том, куда ушёл хозяин. Летом обычно говорили: «Отчалил от берега», зимой — «Спустился к берегу». Если охотник поехал караулить лося или изюбра, говорили: «Пошёл потоптать» [Киле 1997, с. 40].

По-видимому, считалось, что животные также прибегают к эвфемизмам, говоря о людях. Например, в удэгейском *ниманку* описывается реакция лисы при виде стоявшего неподвижно охотника. *«Увидела его и заудивлялась:*

*Что за пенёк стоит у нашей тропы, конг-конг?!  
Сколько стран обошла, ничего такого не видела, конг-  
конг!»*

[Фольклор удэгейцев 1998, с. 247].

В эвенкийском фольклоре человека обычно называют «пенёк с поперечными глазами», потому что, в отличие от животных, его глаза находятся в одной плоскости [Варламова 2002, с. 43]. Как видим, для архаического мышления мир животных и мир людей были тесно сопряжены.

Промысловый этикет включал ряд чётко определённых поведенческих ограничений: в лесу нельзя было свистеть, громко разговаривать, хвастать своими успехами, непочтительно отзываться о животных. Нанайцы говорили: *«Никогда не дразни его [зверя], не насмехайся над ним. Услышит он, что ты дразнил его и насмеялся, сделает тебя неудачливым охотником, станет преследовать и пугать тебя»* [Нанайский фольклор 1996, с. 417]. Подтверждением данного тезиса обычно служил рассказ о человеке, которого постигла подобная участь. Удэгейцы предостерегали молодых охотников: *«Если человек взял вещь у того, кого изодрал медведь, то медведь этого человека потом убьёт. Про медведя плохо не говорят. Если кто-то, хвастаясь, начнёт говорить: „Я медведя не боюсь!“, а дух медведя услышит, то тому человеку будет плохо»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 315]. Строго запрещалось брать добычу хищников — тигра, медведя, волка. Эвенки утверждали, что рассерженный зверь будет преследовать человека и не даст ему охотиться [Мазин 1984, с. 54].

Правила поведения в лесу предусматривали также противопожарные меры, в частности не разрешалось использовать искрящее топливо. Так, этому запрету посвящено негидальское предание о встрече двух братьев с лесным духом *Сагды адихани*. Сначала в тайгу отправился младший брат. *«Утром он встал, взял лыжи и пошёл. Идёт, идёт. Встретил ключ. Пошёл по ключу вверх. Увидел маленькое зимовье. Там сидит дед»*. Это был *Сагды адихани*. Он попросил юношу заготовить ему дров, но предупредил, что следует брать только пихту, а не ёлку и лиственницу. Молодой охотник выполнил просьбу старика и в награду получил множество шкурок соболя, росوماхи и других пушных зверей. Дома он рассказал о том, что с ним случилось. Тогда в лес отправился старший брат и тоже увидел старика в зимовье, однако не стал искать пихту, а нарубил дров из ёлки и лиственницы, которые при горении сильно искрят. Дед испугался искр и убежал, так что старший брат не получил ничего [Березницкий 2003, с. 181].

Различные случаи некорректного поведения описаны в фольклорных текстах, завершавшихся морализаторскими концовками. Молодым людям внушалась мысль, что промысловое пространство — не место для игр и забав. Старые орочи учили молодёжь: *«Не следует забавляться зверями, птицами, рыбами, не нужно их обижать. Это тоже плохо — может постигнуть несчастье. После этого ничего не убьёшь, добыча перестанет попадаться»* [Аврурин, Лебедева 1978, с. 121].

Даже тематика обычных разговоров во время промысла имела ограничения. Например, сахалинские

нивхи считали недопустимой пустую болтовню о женщинах. Рассказывали, что на охоте один нивх постоянно говорил о женщинах (видимо, хвастался своими успехами). Его останавливал старший охотник: *«Грех. Зачем только такое рассказываешь?»* Вечером его товарищ опять о женщинах говорил и смеялся, *«откинув голову, раскрыв рот, так смеялся. Сверху удочка его язык зацепила, порвала. Тогда нивх никак говорить не мог, его уши тоже ничего не слышат»*. Считалось, что хозяйка очага турмам всё слышит и передаёт хозяину горной тайги пал нивуху, который и наказывает нечестивца [Пилсудский 2003, к'ер № 1].

В орочском тэлуму говорится о том, как в давние времена филин уничтожил род Дялианка за то, что они его передразнивали. *«Передразнивают его и передразнивают. Крикнет он „ху-ху“, и они говорят „ху-ху“. Рассердился тогда филин. Налетел на самых взрослых из людей. Налетел филин и всех перебил. А когда он улетел, другие люди с ним так уже не обращались, перестали. Теперь из рода Дялианка не осталось ни одного человека»* [Орочские сказки и мифы 1966, с. 184]. С позиции современного человека в данном случае суровость наказания представляется чрезмерной, но, во-первых, надо помнить, что охотничий быт не способствовал воспитанию излишней чувствительности, а во-вторых, следует принимать во внимание специфику художественного творчества: нагнетание страха — это специальный приём, призванный закрепить поведенческие установки в сознании слушателей.

Дети с раннего возраста запоминали истории о том, что случалось с людьми, не соблюдавшими

законов тайги. Так, ульчи рассказывали, что хозяин лесных угодий Пудя-амбан любит языки лжецов. *«Увидит тот Пудя-амбан, что идёт такой человек, свою летучую собаку посылает. Как залает такая собака, лопаются большое дерево и из трещины выходит Пудя-амбан, один бок его красный, другой — чёрный. Вырвет Пудя-амбан язык такого человека и съест»* [Вальдю 1972, с. 50].

Подготовившись должным образом к охоте или рыбалке, т.е. обеспечив себя орудиями труда и заручившись поддержкой хозяев, человек устанавливал мысленную коммуникацию с объектом промысла и обращался к нему с просьбой-заговором стать промысловой добычей. Например, нивх, выезжая охотиться на залив, бросал в воду сарану, горох, табак и просил тюленя: *«А! Моему табаку подобно вынырни! Пожалей меня! Глаз не имея, у кончика моего весла вынырни»* [Островский 2005, с. 5].

С подобными заговорами обращались к добыче и тунгусо-маньчжуры. Например, нанайцы, обдирая шкуру зверя, произносили заклинания, чтобы умиловить его и не лишиться охотничьей удачи в будущем: *«Ну! Ты по лесу бродишь, какой в этом прок. Сейчас как хорошо! Тебя люди будут холить! Ты больше не отказывайся! И своих братьев всех зови только ко мне! Когтями их подгребай ко мне! Плечами подталкивай своих сородичей ко мне!»* [Гаер 1991, с. 15]. Такие обращения-заклинания составляли особый раздел в устном творчестве индигенных народов.

Чтобы обезопасить себя от мести животного, охотники вырезали глаза у добытого зверя. По данным С.В. Березницкого, сахалинские эвенки и в наши дни

при разделке дикого оленя вынимают у него глаза и заворачивают в древесные стружки, чтобы животное не видело, кто его убил, и не могло рассказать об этом другим оленям. Иначе они станут прятаться от этого охотника [Березницкий 2003, с. 82]. Всё это должно было способствовать успешному промыслу.

Наряду с этим предпринимались и другие меры воздействия на потенциальную добычу. Так, у негидальцев существовал особый ритуал в отношении зайцев, если они почему-то переставали попадаться в ловушку. Охотник брал череп зайца (обычно они висели в доме под крышей) и подвешивал его в стороне от жилья. Затем в течение трёх дней утром до восхода солнца или вечером после заката он бил череп палкой, приговаривая:

*Одурел — одурел — одурел!  
Заяц словно одурел —  
Убегать начал.  
Того, что видно, не стал видеть,  
Куда показано, не стал заходить,  
В петлю не стал попадать.  
Одурел — одурел — одурел!  
Словно спятил, убегать начал.*

Заканчивался текст заклинанием:

*В петлю добра-молодца охотника  
Потихоньку входит.*

На четвёртый день череп перевешивался на старое место под крышу [Цинциус 1974, с. 40]. Всё это должно было способствовать успешному промыслу.

Случалось, что, несмотря на правильное, казалось бы, поведение, охота не задавалась. Тогда старые опытные промысловики искали другую причину, например непорядок в одежде. Молодой негидалец рассказывал: *«Шапка моя была из шкуры с головы лося, но канты-выпушка из рысьего меха, сумка у меня была шаманская, куртка была „нечистая“ — от умершего человека»* [Цинциус 1982, с.109]. Пришлось переодеваться.

Причиной неудач могли считать зависть либо излишнюю болтливость других людей. Чтобы заставить недоброжелателей замолчать, негидальцы из тальникового лыка делали «рты», надевали их на палку. Затем называли имена односельчан, давали «ртом» покурить, угощали их и поили. За чаем говорили, что охотники хорошие люди, не надо им завидовать. Закончив беседу, ножом перерезали ивняковые «рты», затем сжигали их и сразу уходили на промысел. Вернувшись в селение, рассматривали жителей — *«у кого рот в углах потрескался, будто обгорелый, тот и наговаривал на охотников»* [Цинциус 1982, с.111].

Аналогичные действия зафиксированы у нанайцев. Охотник, лишившийся удачи на своей тропе, задумывался, кто мог пожелать ему зла. «По представлениям нанайцев, женщины, оставшиеся в селении, могли отпугнуть зверей, сказав такие слова: *„Вот ушёл их отец на охоту. Он-то много пушных зверей убьёт!“* А сами желали обратного. Этим они как бы предупреждали зверей об опасности. Чтобы обезопасить себя от действия такого сглаза, охотник совершал обряд, при котором „расправлялся“ с мнимыми недоброжелателями. Из сухой травы он делал

фигурки наподобие ртов и, расставляя их вокруг очага, разговаривал с ними. Радовался их присутствию, угощал табаком и приглашал присаживаться ближе к огню, чтобы погреться. При этом называл их именами подозреваемых в недоброжелательности людей. Таким образом, „усыпив“ их бдительность, резко вынимал нож из ножен и распарывал соломенные „рты“, одновременно приговаривая: *„Ну вот! Сейчас-то будете наказаны. Находясь дома, бродите по охотничьим тропам впереди охотника. Отпугиваете зверей. Болтливостью своей делаете сглаз!“* И затем разрывал соломенные „рты“, разбрасывая их в разные стороны: *„Ну вот! Теперь уже не будете болтать!“* [Гаер 1991, с. 22].

Ещё одной причиной неудач могли быть действия предков, недавно покинувших этот мир. При жизни они ходили той же промысловой тропой, и теперь их души пытаются помочь своим родным, но на самом деле только отпугивают дичь. Когда охотник приходил к такому заключению, он угощал душу сородича, приговаривая: *«Отец, вот тебе продукты на дорогу! Получай поминальную пищу! Ты почему бродишь здесь?! Отправляйся к матери домой!»* Считалось, что мешать могли и те души умерших, по которым не совершали больших поминок [Гаер 1991, с. 23—24].

Были и другие причины, влиявшие на успешность промысла, в их числе нарушение правил умерщвления зверя. Так, считалось недопустимым убивать спящее животное. Нельзя было калечить и разделывать ещё живую добычу. Этому детей обучали с раннего возраста. В промысловом мифе уйльта Сахалина рассказывается о человеке,

который неправильно охотился на медведя. Он ударил зверя топором по голове. После этого мужчина попал в землю медведей, и там ему разъяснили правила охоты: *«Зачем ты рубишь, копьём надо убивать прямо в шею возле грудины»*. Назвали и другой способ — копьём прямо в сердце: *«Грех медведя топором убивать, копьём надо бить. Потом медведей больше не будет»* [Роон 1996, с. 22]. Считалось, что нарушение целостности костяка животного служит препятствием для его нового возрождения и тем самым наносит ущерб будущему промыслу. В науке это представление известно как «миф об умирающем и воскресающем звере».

Промысловый кодекс предписывал уважительное отношение к убитому животному. В нивхском предании-*тылгуре* рассказывается об одном охотнике, отличавшемся дурным нравом. Он не соблюдал обычаев и плохо относился к людям: *«Если кто впереди его идёт, он его сейчас бьёт, если близко кто живёт с ним, бьёт и того»*. Этот человек убил медведя и принёс домой его мясо. *«Когда стал кушать, то кости разбросал повсюду, хотя гильяки и ужасались, говоря, что он грех делает. Но он не послушался и сделался вскоре совсем бедным и пропал»* [Тэмина 2020, с. 32].

Согласно орочскому преданию, за подобное поведение хозяин лосей уничтожил род *Доходика*, мужчины которого славились как удачливые охотники. *«Особенно много убивали они лосей. Лосиные кости у них валялись повсюду, и они относились к ним без всякого почтения, даже пользовались ими как палками, когда надо было отшвырнуть нечистоты. Мать всё время упрашивала их не делать*

*этого. Говорила, что у лосей есть свой хозяин тон'и и что он может на них разгневаться. Но сыновья не верили ей...*» И вскоре все они умерли [Аврорин, Лебедева 1978, с.131].

В назидание молодым нивхам старики рассказывали о некоем юноше, который разделявал ещё живую добычу. *«Добыл он нерпу и привёз раненую, но ещё живую в стойбище, начал разделявать. Отец ему говорил: „Ты сперва убей, только потом разделявай“. А он, смеясь, взял нож и разделал нерпу, а через месяц у него рука заболела, да так, что он ночами не спал и ничего не мог делать»* [Нивхские мифы и сказки 2010, с.14].

Особенно суровому осуждению подвергалась немотивированная жестокость. Жертвами людей нередко становились грызуны — зайцы, белки, крысы или амфибии — лягушки, жабы и др. Такое поведение было недопустимым ещё и потому, что архаическое сознание наделяло этих существ функцией посредников между мирами в многомерной структуре мироздания. В фольклорных сюжетах месть животных могла проявляться по-разному, в том числе в форме физического уничтожения насильника. *«Три женщины ягоду собирать отправились. Одна из подруг, как только присядут (они) отдохнуть, брала лягушку и мучила её, несмотря на то что подруги её отговаривали». Закончив собирать ягоду, подруги устроились на ночлег. Ночью они слышали, как лягушки квакали и шуршали. А утром обнаружили, что их подруга, «костями белея, мёртвая (лежит). Лягушки съели её всю целиком за то, что она мучила их»* [Нивхские мифы и сказки 2010, с.142].

В ороческой сказке-ниманку жертвой жестокости людей стала белка, и её сородичи готовились отомстить. *«Семеро героев играли в мяч. Пришла к ним белка. Схватили белку семеро героев и стали играть ею как мячом. У неё переломилась лапка, и она на трёх лапках убежала».* Молодых людей предупредила ворона: *«Семеро героев, беличье войско идёт!»* «Героям» пришлось спастись бегством [Орочские сказки и мифы 1966, с.136].

Следует подчеркнуть, что ответственность возлагалась на всех членов рода. Орочи рассказывали, что из-за неоправданной жестокости по отношению к зайцу был полностью уничтожен род Каундянка. Его представители из озорства крючками изодрали зверька: *«Цепляют его крючками и смеются. Как зацепят, так и смеются. Изодрали шкуру зайца в клочья. Одни отговаривают это делать, а другие цепляют и цепляют... Когда дёргали его крючками, заяц разозлился. Туловище у него стало большим. И пошёл он людей убивать. Принялся топтать их и погубил всех, кто был в доме. Род Каундянка был самым сильным, самым большим, самым многочисленным. А после того как они так обошлись с зайцем, их осталось совсем мало. Всё умирали и умирали. Потом их совсем не стало. Теперь уже из рода Каундянка нет ни одного человека. Все вымерли»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.183]. Считалось, что ульчский род Губату также вымер после того, как его люди замучили зайца [Золотарёв 1939, с.86].

В нивхском предании рассказывается о мести крысы: *«Молодые парни, когда в их ловушку попадала крыса, взяв её, мучили. Старики не разрешали,*

но они не слушали их». И вот однажды утром парни обнаружили мёртвой свою собаку-передовика: «Крыса, увеличившись, пришла и собаку убила. Чтобы этого не случилось, нивхи крыс не мучают» [Нивхские мифы и сказки 2010, с.143]. Надо сказать, что подобного рода тексты не содержали абстрактных рассуждений о праве всего сущего на жизнь. Это, безусловно, подразумевалось, но реальные концовки нарративов указывали прежде всего на сверхъестественные способности самих животных или их хозяев, которые могли жестоко отомстить. Такие рассказы предназначались главным образом детям, и выразительные концовки должны были произвести желаемый воспитательный эффект.

Уважительное отношение к животным являлось одним из базовых принципов традиционного образа жизни. Поведенческие установки получили закрепление в повседневном быту и обрядовых практиках. Существовал строгий запрет на разорение птичьих гнёзд. В число особо почитаемых входили орёл, ястреб, орлан. Общим термином гуси нанайцы называли орла и дядю по материнской линии, принимавшего участие в воспитании племянников. Главный столб в старинном нанайском жилище (или два наружных столба) назывался гуси торани / гуси тора. Считалось, что там обитают духи братьев матери, покровительствующие дому [Сем Ю.А. 1973, с. 42—46].

Мальчики доставали из гнезда птенцов хищных птиц, выкармливали их, а затем отпускали. Это имело и практический смысл: их перья считались отличными стабилизаторами стрел. С распространением огнестрельного оружия потребность в перьях отпала, но традиция вскармливать птенцов

хищных птиц сохранялась ещё в середине XX в. Под крышей многих нанайских домов вили гнёзда ласточки. Считалось, что это сулило семье благополучие. К верхней балке крыши подвешивались туески с угощением — кашей, мелкими насекомыми, родниковой водой. Осенью к перьям птиц привязывали красную шёлковую нитку и отпускали их, приговаривая: *«Пути вам удачного, ждём вас в следующую весну. Помните нас»* [Киле 1997, с. 42—43].

Нивхи воспитывали диких гусят и орлят; люди давно заметили, что эти птицы хорошо переносят неволю. *«Почти у каждого жилища в стойбищах можно было видеть нёнё-раф — гусиные домики и на шесте — величавого орла»*. Перья орлов и гусей пользовались большим спросом у китайских и русских купцов [Санги 1967, с. 183].

У дальневосточных эвенков существовал ритуал встречи и проводов перелётных птиц. Осенью женщины исполняли речитативом присловья, обращённые к птицам:

*До весны, как придёте (вы),  
Под бревном (поваленным) жить будем (мы).  
Хорошо идите (т.е. летите), прощайте,  
Весной возвращайтесь.*

Отлёт и возвращение птиц многие народы мира увязывали с «умиранием» и, соответственно, с возрождением природы, но данный текст, как подчёркивает Г.И. Варламова, означает, что на время отсутствия птиц замрёт всё живое, в том числе люди. Поваленное дерево символизирует погребение «умерших» на зиму [Варламова 2002, с. 131—132].

Особые отношения связывали охотников с тигром, являвшимся, как и медведь, культовым животным, но не объектом промысла. Старые нанайцы были убеждены, что здоровый тигр никогда не нападёт на человека. Они считали, что каждый тигр имел свой участок, своё кабанье стадо. Если охотник заходил на такой участок, тигр обязательно показывался. Тогда следовало остановиться, поднять руки и сказать: *«Пуэ-э, пуэ-э! Извини меня, случайно забрёл в твои владения. Ничего худого не сделаю. Пойду я своей дорогой, не помешаю тебе — пуэ-э, пуэ-э!»* Затем охотник не спеша уходил, и зверь его не преследовал [Киле 1997, с. 41].

Такое поведение отличало тунгусо-маньчжуров от китайцев и корейцев, что получило соответствующую оценку в фольклорных нарративах. *«В одном стойбище на острове Торгон под сопкой жили рядом нанаяец и китаец. Вот один раз ночью китаец собрался спать уже ложиться. А раньше-то стёкол не было в окнах. Вдруг в окно просунулась морда тигра, потом лапа. А в ней заноза. Но китаец так сильно испугался, что и с места не смог сойти. Лапа исчезла. И нанаяец тоже ещё не лёг спать. Только стал собираться, как к нему в окно просунулась тигриная лапа с занозой. Нанаяец тоже испугался, но подошёл к тигру и вытащил занозу. Тигр ушёл. Нанаяец лёг спать, и ему приснился сон. Какой-то голос говорит ему: „Завтра пойдёшь вот на ту сопку и там поставишь капкан“. Нанаяец утром встал, пошёл на ту сопку и поставил капкан. Попалась лиса. И с тех пор он очень хорошо стал жить и даже женился. А китаец потом пропал в тайге. Наверное, его разорвал тигр — хозяин*

тайги за то, что он ему не помог. А нанайцу помог. Так что всегда делай добро, и оно к тебе вернётся» [Березницкий 2003, с. 211].

Удэгейцы рассказывали: «Раньше в здешних местах тигров много было. Мы, удэгейцы, сами на него никогда не охотились. Убивали тигра только тогда, когда нужно было защитить свою жизнь. А вот китайцы или корейцы всегда тигров убивали. И раньше убивали, и теперь убивают. Тигр очень любит кушать собак. Я вот и думаю, почему тигр часто убивал и съедал корейцев? Наверное, из-за того, что корейцы сами любят собак есть. А для тигра собака — любимое блюдо. Вот удэгейцев тигр не ест. Потому что удэгейцы собак не едят. Я ни разу не слышал и не читал, чтобы тигр удэгейцев кушал. А вот медведь часто удэгейцев убивает» [Березницкий 2003, с. 213].

Однако, признавая право всего сущего на жизнь, люди сознавали, что это право не всегда можно и нужно соблюдать. Например, эвенки понимают, что мышей, поедающих их продукты, приходится убивать. Художественное мышление охотников создавало достаточно натуралистические тексты: «На земле было много, много мышей. Люди ходили и ногами топтали в травах мышат, за это мыши возненавидели их. Они стали портить у людей одежду, грызли и поедали пищу. Тогда люди сделали высокие лабазы и на них стали прятать всё от мышей». Однако грызуны оказались отнюдь не беззащитными. Старая мышь нашла пищухусеноставца и предложила ему: «„Сеноставец, у тебя много вшей. Давай пустим их людям. Пускай их вши заедят“. „Нет, мышь, — сказал он. — Аваньки

народ хороший. Вшей своих напускать им не буду. Худо они мне не делают“. Мышь рассердилась, ушла. Она тихонько залезла в чум и всех своих вшей пересадила в голову больной женщины. Женщина та умерла, а вши с неё расползлись по остальным чумам... Так и не выводятся они у человека» [Варламова 2002, с. 31]. Косвенным образом текст указывает на то, что грызуны не заслуживают доброго к себе отношения, так как являются распространителями насекомых-паразитов, разносчиков болезни.

В сказочном эпосе тунгусо-маньчжуров (эвенков, орочей, нанайцев, ульчей) получает оправдание убийство множества животных престарелой четой, с помощью хитрости обеспечившей себе спокойную старость. В орочской сказке-ниману бедный старик отправился в тайгу, взяв с собой в дорогу сушёную рыбу. «В тайге он лёг. К нему подошла лиса и говорит: „Отчего это дедушка помер? Сказать, что от голода, так ведь у него юкола на поясе“. Лиса крикнула: „Медведь, иди сюда! Отчего умер этот старик? Давай-ка поможем ему!“ Прибежали медведи, соболи, зайцы, хорьки, горностаи, рыси. „Давайте отнесём дедушку домой!“ Несут старика к дому. Старуха смотрит — уйма зверей старика несёт. Старуха заткнула в доме все щели. Пришли звери, принесли старика домой. Лиса говорит: „Давайте внесём в дом! Подождите разбежаться!“ Только внесли старика в дом, как старуха тут же закрыла дверь. Старик вскочил. Схватили старик со старухой крюки для подвешивания котлов и принялись колотить ими зверей. Медведь выскочил через дымовое отверстие. Всю шкуру сажей перепачкал. Вслед за ним сбежала лиса. Её ударили

*по лапам и по ушам. От этого лапы и уши у неё почернели. Хорька ударили по носу. У него нос почернел. У горностая почернел хвост. И рысь ударили по ушам да по лапам. Они тоже слегка почернели. Соболя ударили обугленной головешкой, и он стал совсем чёрным. Перебили кучу зверей, и лишь немногие убежали...»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.135]. Древний этиологический финал использован более поздним сказочным эпосом и в данном произведении приобретает второстепенное значение, поскольку текст имеет продолжение: во второй части проделку старика задумал повторить его богатый сосед, однако потерпел неудачу.

В ульчском фольклоре также существует несколько версий рассмотренного *нингман*, представляющих собой дальнейшую трансформацию охотничьего эпоса. Примечательно, что между главными действующими лицами нет антагонизма: *«Один бедный старик и богатый старик жили... Очень бедный старик, и еды не находит. А другой, тот богатый, всё он добывает, и рыбу ловит, и пушнину бьёт. Богат так. К тому (богатому) иногда просить ходит (бедный)»* [Суник 1985, с.129]. Чтобы не умереть зимой с голоду, бедный старик, не имеющий сети, велел старухе разжевать сушёную икру. На эту наживку им удалось подманить много рыбы: *«и ленков, и осетров, и щук, и всего»*, и старуха их, *«бац-бац ударяя, убила»* [Суник 1985, с.129]. Затем старик решил добыть много пушнины. Отправившись далеко в лес, он улёгся на снег и притворился мёртвым. Таёжные и луговые звери его пожалели: *«Потом старика волоком потащили к его дому, за ноги, за что попало зубами ухватив, множество*

лисиц, хорьков и всяких других (зверей) так таща, так таща и насилу до его дома дошли. Те зайцы, те соболи, белки, все вошли в дом». И старик их всех перебил, *«пушнину всю обработал, всё во множестве навывтяжку развесил»* [Суник 1985, с. 130]. Богатый сосед, узнав об этом, также решил разжиться добычей. Однако, когда они с женой подошли к проруби, *«тот старик как попало жадничает, в спешке старуху свою намертво ударив, прикончил, а калугу и ничего другого не убил»* [Суник 1985, с. 131]. С позиций современной морали в сказке нет героев, но рассказчик явно оправдывает бедного старика и осуждает богатого, полагая, по-видимому, что живущему в достатке не следует требовать лишнего. Такие представления лежали в основе мировоззрения охотничьих народов; принцип разумной достаточности до недавнего времени оставался главным в их взаимоотношениях с природой.

Тунгусский сюжет об охотничьей хитрости был заимствован нивхами и предложен в собственной версии. *«Был один охотник, который убил раз много зайцев»*. Далее рассказывается, как ему это удалось. Он лёг под деревом и притворился мёртвым. Увидел его заяц и пожалел. Созвал своих братьев и отнёс человека в его дом. *«А человек вдруг вскочил и перебил всех зайцев. Из шкуры их сделал шубу, а мясо кушал»*. В следующий раз при помощи той же хитрости нивх опять убил всех зайцев, которые принесли его домой. *«Тогда хозяин зайцев (ростом с телёнка) пришёл к дому. Гиляк увидел, а заяц закричал сильно: „та, та, та, та“ и ушёл. Гиляк испугался и больше уже не только не прибежал к хитрости, но и вовсе не убивал зайцев»* [Из научного наследия 1991, с. 26].

Порой право животных на жизнь нарушалось в силу веры в симильную магию. Например, у орочей не считалось наказуемым убийство самца зелёной кваквы, которого называли хойла-ухажёр. Его шкурку использовали с магическими целями: *«Сняв шкурку, кладут её в брюки. Тогда все женщины и девушки сами идут к такому мужчине...»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.121]. Удэгейцы новорождённому ребёнку мазали руки и ноги кровью оляпки, *«чтобы, когда станет большим, ни руки, ни ноги у него не мёрзли в зимнее время»* [Фольклор удэгейцев 1998, с. 315]. Архаическое сознание оправдывало действия, направленные на совершенствование способностей человека.

Особое отношение к некоторым видам бабочек обусловлено их связью с мифологическими сюжетами. Так, удэгейцы почитали ночную бабочку брамею дальневосточную. Считалось, что прикосновение её крыла способно повернуть жизнь вспять, и человек может снова стать молодым или даже, если захочет, — ребёнком [Салинский 2015, с.261]. Нанайцы считали душами людей хвостоносцев Маака, поэтому существовал запрет на их ловлю. Однако другие бабочки не табуировались, и дети оттачивали на них охотничьи навыки [Мельникова 2006, с. 77].

Входя в противоречие с базовыми установками почитания «хозяев» местности, бытовало большое число произведений, в которых люди оказывались победителями некогда могущественных «хозяев» промысловых угодий и сами становились носителями охотничьей удачи. Таковы, в частности, рассмотренные ранее (см. главу 2) рассказы

о *Калгаме*, которого все тунгусо-маньчжуры относили к числу «хозяев» лесной фауны. В том же ряду стоят рассказы о людях, уничтоживших зооморфных «хозяев» водоёмов. Среди них нанайское предание об одном человеке, убившем обитателя водных глубин *пуймура*. По словам информанта, это существо, напоминающее гигантского сома, до сих пор живёт в озере Туссэр Хабаровского края. *«Толщиной он — с лодку, длиной — в четыре сажени. Если раскроет пасть, то она огнём горит. Живёт в тёмной-тёмной воде, трава по берегу вся от него выгорает. Лодку вместе с человеком проглатывает, втягивая её в себя при вдохе»* [Нанайский фольклор 1996, с. 409]. Согласно преданию, один человек обманом выманил *пуймура* из воды, отчего его чешуя вышла, а тело покрылось песком. Тогда герой ударил чудовище между глаз острой палкой и убил, затем вынул хрусталики из его глаз. *«С той поры и до самой смерти тот человек был сильным, удачливым охотником»* [Нанайский фольклор 1996, с. 409].

Нередко несоответствие экологическим установкам людей, живущих в тесном контакте с дикой природой, обнаруживается и в поведении эпических героев, которых принято считать положительными. Например, *Мэргэн*, главное действующее лицо нанайского эпоса, нередко описывался как великан ростом с пихту, убивавший медведей, как пауков [Сем Л.И. 1974, с. 193]. Популярный герой эвенкийского фольклора *Хурукучон* также отличался необычайной силой: *«...медведя убьёт — к пуговице привяжет, лося убьёт — опять здесь привяжет. Такой великан Хурукучон. Лосей, ещё кого-либо — всех убивал»* [Булатова 1987, с. 112]. Так же

описывают поведение своего эпического героя орочи: *«Убивал он много зверей и был сильнее всех людей. Только всплеснется рыба, а он её уже поймал. Всю играющую рыбу вылавливал. Не пропускал ни одного земного зверя. Все звери, которых он преследовал, погибали. Птицу, летающую птицу, которую он замечал, ни одну не упускал»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.160]. В этих случаях надо принимать во внимание специфику художественного мышления: нарушение эпическим героем норм поведения, обязательных для обычного человека, является особым приёмом, который должен подчеркнуть его исключительность [Мелетинский 1984, с. 59] и убедить слушателя, что только такому герою вполне по силам совершить подвиги, о которых в дальнейшем пойдёт речь. Реальное же поведение на промысле строго регламентировалось, в том числе императивными формулами-наказами.

Большое число фольклорных произведений посвящено тому, что охотничья удача была заслуженной наградой человеку, оказавшему помощь попавшему в беду животному, чаще всего — тигру: охотник вынул занозу из лапы зверя, освободил его из развилки дерева или от гигантского удава, вырастил осиротевших тигрят и т.п. В результате он становился необыкновенно удачливым добытчиком, так как благодарное животное сгоняло зверей на его охотничью тропу.

Орочи, информанты В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой, рассказывали о том, почему столь удачливы охотники из рода *Бисанка*. Рассказ сопровождался подробной географией местности, что создавало совершенно реалистическую картину. Когда-то

далёкий предок рода *Бисанка*, живший в *Асинкане*, услышал крик со стороны ключа *Дяника*. Он взял лук и стрелы и отправился туда, откуда слышался крик. Дойдя до места, мужчина обнаружил влезшего на дерево тигра, в ляжку которого вцепился зубами огромный удав. *«Тигр ревёт так, что терпеть невозможно. Выстрелил старик двухконечной стрелой в удава, в его шейный позвонок, и тут же удав разжал свои зубы. Так он и околел. Спустился тигр с дерева и смотрит, не подходя к старику. А старик знал обычаи. Срезал ножом тальниковый и рябиновый прутья, набрал смолы. Из прутьев нарезал ритуальных стружек и привязал их тигру на шею, на туловище, на лапы. Рану от укуса удава помазал смолой. А потом и говорит: „Сделай так, чтобы я жил хорошо! Я тебе никогда зла не причиню“. Посмотрел тигр на старика и побрёл, не торопясь, в тайгу. Старик же поехал домой. После этого и старик, и его потомки стали убивать на охоте много зверя — и выдр, и соболей, и рысей, и лосей, и медведей. Вдосталь убивать стали. Так вот и разбогатели люди из рода *Бисанка*»* [Аврорин, Лебедева 1978, с.125—126].

У всех групп нанайцев бытовали рассказы тэлунгу об охотнике, который вырастил осиротевших тигрят. *«Один охотник отправился на промысел. Дошёл до своего зимовья и проторил себе тропу. Вернулся в зимовье и лёг спать. Когда лёг спать, ему приснилось: против него на нарах сидит женщина и плачет. Охотник спрашивает: „Чего плачешь?“ „Есть отчего плакать, — отвечает женщина. — На твоей тропе есть поваленная липа. Под этим деревом я погибла. У меня осталось двое*

детей. *Прошу: спаси их!*» Утром охотник действительно нашёл под поваленной липой мёртвую тигрицу, а при ней двух маленьких детёнышей. *«Взял он их и унёс к себе, привязал. Дал им вяленой рыбы и лепёшек. Ночью спать положил их к себе на грудь. На следующий день он взял свою одежду, укрыл ею тигрицу и захоронил её»*. Человек вырастил тигрят; в благодарность за это взрослые звери стали направлять добычу на его охотничью тропу [Нанайский фольклор 1996, с. 413—415].

Самое широкое распространение в регионе получил рассказ о том, как охотник освободил тигра из развилки дерева. С тех пор зверь постоянно обеспечивал его добычей. Сюжет о благодарном тигре был заимствован нивхами, но в их редакции он воспринимается как своеобразная полемика с традиционным мировоззрением таёжных охотников. В частности, на протяжении XX в. от нивхов неоднократно записывался рассказ, юный герой которого нарушает принятые в охотничьем сообществе правила: хвастает и дразнит тигра, но в конечном счёте благодаря уму и ловкости выходит победителем в состязании с могучим зверем. Он освобождает тигра, застрявшего в развилке дерева, и в знак благодарности получает в жёны его сестру [Штернберг 1908, с. 205].

В другом *тылгуре* с тем же сюжетом тигр рассказал о произошедшем своему отцу, и тот щедро заплатил герою: *«...одними только соболями целую нарту заполнил»* [Штернберг 1908, с. 223]. Для таёжных охотников (прежде всего нанайцев и удэгейцев) самой ценной платой была промысловая удача, тогда как нивхи нередко осовременивали

концовку под влиянием реалий нового времени: тигр-отец отблагодарил человека эквивалентом денег — пушниной.

Героем ульчского текста является отважный и находчивый ребёнок: *«...мальчик влез на дерево с большими сучьями. Полез тигр и застрял меж ветвей. Никуда не может сдвинуться. А мальчик прыгнул на другое дерево и спустился на землю»*. Таким образом, «человеческий детёныш» показал своё превосходство над диким животным. Ночью ему приснился сон, будто тигр плачет и просит спасти его. Мальчик сжалился над зверем и целый день рубил дерево, чтобы освободить тигра. С тех пор все ловушки юного охотника были с соболями, стоило ему очертить круг рукавицами [Ульчские народные сказки: Тигр и мальчик. Электронный ресурс]. Несмотря на явную связь с нанайским промысловым фольклором, ульчский текст обнаруживает также влияние нивхских традиций.

Как видим, традиционный фольклор коренных народов Амура-Сахалинского региона являлся хранителем поведенческих установок, которые в конечном счёте обеспечивали благополучие человека и социума в целом. Правила не только экологически верного, но и осуждаемого поведения представлены как в малых жанрах — паремиях, так и в крупных фольклорных формах — героическом эпосе, сказках, сказочной прозе.

## ФОЛЬКЛОРНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ИНОКУЛЬТУРНОГО ОКРУЖЕНИЯ

Этническая специфика формируется под влиянием ряда факторов. Главным принято называть природное окружение. Однако не меньшее значение имеют производные факторы, в частности культура, которая сама начинает создавать среду для этноса. К этому добавляется влияние других народов, с которыми, как писал С.М. Широкогоров, «приходится вступать в сношения—дружественные, нейтральные или враждебные...» [Широкогоров 2002, с.98].

Деление общества по принципу «мы» («свои») — «они» («чужие») относится к универсальным представлениям и зафиксировано практически во всём мире. Причём в традиционных обществах первый раздел дихотомии охватывает сравнительно небольшое число членов определённых родоплеменных союзов, сходных по внешнему виду и родственных по языку, со сложившейся системой брачных и хозяйственных связей. Например, чукчи только себя именовали «настоящими людьми» (*лыгъоравэ-тльан*), демонстрируя превосходство над соседними народами. Настоящим самоназванием нивхов некоторые авторы считают *мэр нивх* — «наш человек» [Певнов 2016, с. 6—7].

В эвенкийском языке показателем дифференцированного подхода даже внутри этноса служат две формы личного местоимения «мы»: включающая слушающего («мы с вами») и исключаящая его («мы без вас»). Во вторую категорию входил узкий круг лиц — родственники, близкие друзья, жители

стойбища. После семи лет эвенкийские дети вполне грамотно употребляли оба местоимения [Кудря 1997, с. 46]. Для этноидентификации важное значение имела территория проживания. Большинство тунгусо-маньчжуров южной группы (нанайцы, ульчи, орочи, ороки-уйльта) называли себя *нани*, т.е. жители именно этой земли, с помощью этнонима как бы закрепляя за собой право на конкретный ареал обитания.

Антропологические различия воспринимались как весьма существенные и обычно получали отрицательную оценку. Например, нанайцы, впервые увидевшие айнов, описывали их следующим образом: *«На юге моря есть остров с тремя мысами. Там не человек, непонятно что жило. Его вид похож на медведя. Пальцы его, как пальцы человека, тело его в шерсти. На лице его только немного мяса есть, а вокруг же шерсть...»* [Сем Ю.А. 2018, с. 87]. Айны, в отличие от тунгусо-маньчжуров, имели европеоидную внешность, у них были необыкновенно густые волосы и бороды у мужчин, чего лишены представители монголоидной расы, но вряд ли они заслуживали столь критической оценки.

Существует множество рассказов о восприятии коренными народами внешности русских первопоселенцев. Негидальцы вспоминали: *«Люди высокие-высокие, глаза голубые. Шапки лохматые...»*; *«А у тех людей ещё были большие медные носы и сбоку видно только один глаз»* [Березницкий 2003, с. 444]. Нанайцы, впервые увидевшие русских на расстоянии, говорили: *«...какие-то странные люди, с головами, напоминающими кочан»* [Сем Ю.А. 2018, с. 284]. Видимо, «лохматые шапки»

казались частью головы. Нивхи также отмечали необычность облика новых поселенцев: «Русские были совершенно другими людьми. Похоже, что лица были сделаны из теста, наверное, белой рыбы ели больше, чем мы» [Мельникова 2002, с.124].

В категорию «не-своих» могли попадать представители этнического сообщества, с точки зрения соседей, имеющие сомнительное происхождение или занятые в особой сфере хозяйственной деятельности. В частности, в Южно-Уссурийском крае неоднозначное мнение сложилось о тазах, обязанных своим происхождением брачным союзам китайцев-отходников с представительницами местных народов, главным образом с удэгейками и нанайками. Польский писатель Станислав Салинский, вскормленный корейской «мамкой» и выросший в Южно-Уссурийском крае, вспоминал, что в детстве он тазов боялся: «У них был почти европейский разрез глаз. Цвет их глаз не был ни корейским, ни китайским — у некоторых они были каре-серые, а если и каре-коричневые, то с совершенно особым, сразу обращавшим на себя внимание оттенком. Ничем, кроме этого, они от китайцев не отличались: носили косы, в быту говорили по-китайски. Но эти каре-серые глаза! ...Они тревожили, казались подозрительными, от них нужно было держаться подальше...» [Салинский 2015, с. 204]. Однако сами тазы воспринимали себя как часть коренного населения региона. В их языке отмечены следующие этнонимы для обозначения дальневосточных народов: *тунго* (китаец), *гаули* (кореец), *ибен* (японец), *вайса* (удэгеец), *тудус* (тунгус), *манго* (монгол), *манза* (маньчжур), *мауза* (русский); последнее означало «волосатый»

[Подмаскин 2017, с.140]. Данная «этнографическая карта» соответствует реалиям XIX — начала XX в.

Для древних сообществ была исключительно значима роль традиций во всех сферах жизни, включая материальную культуру. Например, герой фольклора амурских эвенков, приглядываясь к незнакомому человеку, в конце концов принял его за «своего»: *«Очень огромный человечище, очень красивый на внешность, в эвенкийской одежде человек сидел. На самой вершине сопки сидел. Тот старик, боясь-боясь, подошёл. Эвенк к эвенку как не подойдёт, ведь в унтах, в меховом кафтане, в шапке, всё — эвенк, но только огромный»* [Булатова 1987, с.109].

В нивхском нарративе рассказывается о женщине, которая претендовала на внимание младшего брата мужа и не захотела делить его любовь с нерпой-ларгой. Чтобы уничтожить соперницу, она обманула нерпу: надела одежду юноши и заплела волосы в одну косу (женщины носили две косы). Примечательно, что исполнитель определил данный текст как *тылгур*, т.е. достоверный рассказ [Нивхские мифы и сказки 2010, с.17]. У всех тунгусо-маньчжуров широкое распространение имел сюжет, в котором лягушка, *Удала-пудин*, без труда ввела в заблуждение молодого человека и членов его семьи, надев наряд девушки, которая считала лягушку своей подругой.

Можно было принять чужой облик, облачившись в шкуру (кожу) этого существа. У всех народов такие представления лежат в основе сказочных превращений (царевна-лягушка, Финист — ясный сокол). Популярный персонаж нивхского фольклора *Умумз нивх* в поисках жены-нерпы отправился на «землю морских людей». Чтобы войти

в дом, где находилась его супруга, он облачился в кожу колченогого слуги: «...он схватил слугу и, не слушая его воплей, стал бросать его на землю, пока кости не выпали». После этого надел его кожу и, хромая, вошёл в дом. Герою надо отдать должное: на обратном пути он вернул кожу слуге, тот «встал как ни в чём не бывало» [Нивхские мифы и сказки 2010, с. 21—22]. Таким же образом в случае необходимости принимал облик слуги нанайский *Мэргэн*.

Этноразличительным признаком могло послужить своеобразие пищевой модели (вспомним прозвище французов — лягушатники). Именно по этой причине, как гласит предание, начался затяжной конфликт между ороками и айнами. Несколько орокских семей поселились на юге Сахалина, где уже жили айны. Новосёлы угостили соседей оленьим мясом, и у тех заболели желудки, непривычные к такой пище. Айны решили, что их хотели отравить, и перебили всех ороков. Удалось уцелеть лишь одному подростку. Он отправился на север и вернулся с вооружёнными сородичами. Те перебили айнов, рыбачивших в заливе. Так началась война, сопровождавшаяся многочисленными потерями с обеих сторон [Таксами 1990, с. 41].

Удэгейцы полагали, что корейцы чаще других становились жертвой тигра из-за того, что они ели собак: *«Тигр очень любит кушать собак. Я вот и думаю, почему тигр часто убивал и съедал корейцев? Наверное, из-за того, что корейцы сами любят собак есть. А для тигра собака — любимое блюдо. Вот удэгейцев тигр не ест. Потому что удэгейцы собак не едят. Я ни разу не слышал и не читал, чтобы тигр удэгейцев кушал...»* [Березницкий 2003, с. 213].

С приходом русских появилось много забавных историй о недоразумениях в связи с необычной для аборигенов едой. Негидальцы рассказывали, как они впервые попробовали сахар. Обнаружив кусочки какого-то белого вещества, они сначала боялись его трогать, но потом *«дали попробовать самой старой старухе. Такая же негодная, как я [комментарий исполнительницы. — Л.Ф.]. Она попробовала чуть-чуть и говорит: „Сладко“. Ну, легли спать. То один подходит к старухе, то другой — смотрят, дышит она или нет. Дышит... Это был сахар...»* [Березницкий 2003, с. 444]. Ульчи, впервые увидев хлеб, не поняли, что это съедобно: *«Что за штука, что за еда? Это, наверное, морская пена...»* [Суник 1985, с. 154].

Идентификационные модели диктуют определённые поведенческие нормативы, поскольку жизнеспособность сообщества опирается на целостность культуры, где вырабатываются единообразные правила поведения, коллективная память и общая картина мира [Байбурин 1993, с. 3, 11]. Как известно, поведение человека обусловлено особенностями социальной организации общества [Этнические стереотипы поведения 1985]. Некоторые гендерные стереотипы поведения были рассмотрены в главе 3. Здесь хотелось бы указать на недоразумения, возникающие не просто на межэтническом, а на межцивилизационном уровне общения. Так, в начале XX в. Б.О.Пилсудским была описана ситуация, при которой молодой нивх едва не попал в неловкое положение. Подопечный Б.О.Пилсудского, «чрезвычайно впечатлительный юноша» по имени *Ниспайн*, сообщил ему,

что хочет жениться на русской девушке, дочери поселенца из дальней деревни, которая очень доброжелательно к нему относилась. Покровитель *Ниспайна* пытался объяснить ему, что для заключения брачного союза необходимы более сильные чувства. Тогда молодой человек признался, что девушка как-то поцеловала его в щёку, когда они остались наедине. «Эта ласка, — пишет Б.О. Пилсудский, — проявляемая по гиляцкому обычаю только к малым детям, а в отношениях между мужчинами и женщинами — исключительно в минуты наибольшей близости, скрытые от чужого глаза, зажала молодого мечтателя, потрясла всё его существо. Мне удалось объяснить ему более легкомысленное значение поцелуя у белой расы и убедить его, что со стороны дочери поселенца это был скорее мимолётный каприз, нежели проявление серьёзного чувства» [Пилсудский 1990, с. 88].

Таким образом, непривычный внешний вид, одежда, пища, поведение — все эти особенности, расценивавшиеся как «иное», «другое», становились маркерами «своего» и «чужого».

В текстах, записанных от индигенных народов в середине XX в., часто используются современные этнонимы: нивхи, удэгейцы, нанайцы, маньчжуры, айны. Оценки, даваемые рассказчиком, варьируются от положительных до резко отрицательных. Первая позиция чаще всего представлена в рассказах о происхождении конкретных родов или родоплеменных союзов, подобных духа (*доха*) — объединению с отдельными родами соседних этносов с целью взаимопомощи. Негативная характеристика, которая встречается достаточно часто, совсем необязательно

является объективной, основанной на действительных фактах. *«Уже с давних времён орочи живут в этих местах, — повествует предание. — И в ульчских местностях, и по Амуру, и на Сахалине — везде жили люди: орочи, удэгейцы, нанайцы, ульчи, копинцы — все и всякие племена людей. Орочи, удэгейцы, ульчи, эвенки — всех их раньше было большое количество. И в каждом племени встречались дурные люди. Кто убивал других, а потом убегал в тайгу, кто просто обманывал или крал что-нибудь и тоже становился беглецом. Иные из таких людей были очень сильными. Больше всего разбойников было из ульчей и нанайцев...»* [Аврорин, Лебедева 1978, с. 110]. Подобные оценки могли быть связаны с соперничеством, существовавшим как в межродовом, так и в межэтническом пространстве.

Имеются сюжеты о мести соседям из-за похищенных женщин и убитых детей. Таковы, в частности, орочские предания-тэлуму о человеке по имени *Боктонго* из рода *Ёминка*, ставшем участником межэтнического конфликта. Рассказанные разными людьми, предания сохраняют имя и родовую принадлежность центрального персонажа и называют виновником конфликта нивха. Примечателен и тот факт, что действия героя относят к квази-историческому времени: *«В давние времена жил на Амуре один человек с женой и сыном...»* [Сказки и мифы орочей 1966, с. 178]; *«Жил во времена родовой вражды Боктонго из рода Ёминка...»* [Сказки и мифы орочей 1966, с. 201]. В предании говорится о том, что «какой-то нивх» убил сына *Боктонго*. Разгневанный отец пришёл к нивху и спрятался. *«Вот слышит он, как нивх укачивает своего ребёнка.*

*Ударом копья Боктонго убил нивха. Сначала отца убил, потом хотел убить и его ребёнка, мальчика. Пошарил палкой у него в руке и нашёл в мизинце его душу. Тут ребёнок умер. После этого Боктонго уехал, забрав у нивха собачью упряжку. По пути встретил жену нивха. Она ходила за ягодами. „Твой муж подарил мне собачью упряжку“, — обманул он её. Поехал домой. Приехал и сказал: „Нивха я убил“» [Сказки и мифы орочей 1966, с.178]. Текст правдиво отражает законы кровной мести: уничтожению подвергались все лица мужского пола, и взрослые, и дети. Женщин оставляли в живых и чаще всего забирали с собой. При описании межэтнических конфликтов рассказчик всегда старался подчеркнуть немотивированную агрессивность противника и миролюбие этноса, к которому принадлежал сам.*

Наряду с реальными народами юга Дальнего Востока в фольклоре упоминаются древние обитатели региона, неизвестные современным жителям этих мест. Например, орочи рассказывают о низкорослых людях, именуемых *тончи*. Они жили в ямах, над которыми ставились конические постройки из шестов, покрытых корой и сверху засыпанных землёй. По данным фольклора, *тончи* были полностью истреблены айнами. О таком же народе, называемом *тондзи*, рассказывали ороки Сахалина. Похожие персонажи встречаются в удэгейских мифах [История и культура орочей 2001, с.13].

Общность исторической памяти в качестве весьма значимой категории сознания предполагает (среди прочих компонентов) наличие общего врага, которого художественное мышление часто наделяет мифологическими чертами. Такой подход

отчётливо просматривается в мифологическом и фольклорном сознании коренного населения российского Дальнего Востока. Считалось, что брачные контакты с недружественными племенами могут отрицательно сказаться на потомстве. Например, нанайцы рода *Бельды* рассказывали, что, когда их предки перекочевали в район оз. Болонь, у них пропала женщина. Оказалось, её похитили соседи. Первый ребёнок от этого союза имел голову затылком вперёд [Сем Ю.А. 2018, с. 81].

В эпическом творчестве антагонисты героя обычно представлены как обитатели иных миров. В частности, эвенки именуют их *авахи* (от якутского *абаасы/абаахы* — злые чудовища, жители Нижнего мира). Вместе с тем наряду с чертами мифологических чудовищ в облике *авахи* можно видеть и характеристики реальных этнических групп, с которыми у эвенков возникали конфликты. В сказаниях самыми страшными врагами охотников тайги являются конники, «одетые в железо», именуемые *Сэлулэнде/Сэлэргуны/Сэлэмэнде/Сэлэнтуры* (от *сэлэ* — «железо»). Местом их обитания называют либо земли к западу от эвенков [Василевич 1966, с. 341], либо Нижний мир [Варламова 2004, с. 43]. Некогда даже существовал запрет выдавать дочерей замуж за скотоводов, одетых в железную броню. Негативная оценка южных кочевников может служить подтверждением гипотезы о переселении пратунгусов из Забайкалья в таёжные районы Прибайкалья под давлением южных скотоводческих племён [Василевич 1966, с. 348].

В зависимости от времени создания произведения этнические противники описываются с разной

степенью реалистичности. Так, в эвенкийском фольклоре часто встречается сюжет о столкновениях с лесными разбойниками *чангитами*, которые характеризуются как враги всех эвенков, хотя, по некоторым свидетельствам, они также ведут кочевой образ жизни и имеют сходную систему ценностей [Арчакова 2010, с. 64]. А.А. Бурыкин справедливо полагал, что название *чангит* восходит к чукотскому *тангит/таньгит* («иноплеменник», «враг») [Бурыкин. Электронный ресурс]. Большинство североведов видят в этом фольклорно-мифологическом племени отражение памяти о реальном этносе. Возможно, в фольклоре эвенков зафиксированы столкновения с чукчами.

Враждебным тунгусоязычному населению этносом считались и *мангиты* — участники неких отдалённых исторических событий, нередко описывавшиеся как конные и пешие охотники, но в некоторых мифах восточных тунгусов они изображались как чудовища без головы, зато с огромным ртом на груди, как каннибалы [Василевич 1970, с. 30]. Как видим, наблюдается вариативное восприятие инаковости, но даже в антропоморфном облике чужака «настоящие», «правильные» люди усматривают нечто противоестественное.

Некоторые авторы возводят имя *Манги* к именованию мифологического героя, проложившего Млечный путь. Ряд исследователей соотносят этноним *манги* с медведем и родословной некоторых шаманских династий Приамурья, на что указывает шаманская атрибутика (в частности, изображения на головных уборах и жезлах). Традиция установления антропоморфной фигуры *манги-женщины*

сбоку от ствола дерева с черепом медведя была зафиксирована у нанайцев. У эвенков и маньчжуров *манги* считались духами шаманов-предков. У орочей, ороков, нанайцев это были духи — помощники действующих шаманов [Василевич 1990, с. 30].

Во многих сюжетах восточных тунгусов *манги* стремятся взять в жёны эвенкийку [Василевич 1990, с. 29—30], что не одобряется рассказчиком, но свидетельствует о стремлении загадочного народа породниться с тунгусами. Г.М. Василевич высказала предположение, что *манги* вошли в состав тунгусо-маньчжуров Забайкалья и Приамурья мирным путём, поскольку из этого племени выходили шаманы. И произошло это в начале расселения тунгусоязычных народов по тайге, где была охота на медведя. Г.М. Василевич была склонна согласиться с мнением С.М. Широкогорова, что *манги* были дотунгусским населением Приамурья [Василевич 1970, с. 31—32]. На границе Якутии, Читинской и Амурской областей отмечены эвенкийские семьи, ведущие происхождение от древнего рода *Мангиян* (*Манги*).

По данным Ю.А. Сема, с эвенкийскими манагирами, насильственно переселёнными маньчжурами на р. Муданцзян, связан происхождением нанайский род *Маняхир*. Не желая покидать бассейн Амура, маняхиры на плотках спустились вниз по реке. Впоследствии они вошли в состав нанайского рода *Джихэр* и были им ассимилированы [Сем Ю.А. 2018, с. 115—116]. К этому ряду однокоренных именований можно добавить обозначение судьи-посредника в межродовых конфликтах — *манга*. Так нанайцы и ульчи называли человека, являвшегося общепризнанным авторитетом,

выделявшегося среди сородичей не только знанием обычаев, но также умом и красноречием. Чаще всего *манга* был мужчиной, но известны случаи, когда в качестве судьи-посредника приглашали пожилых женщин, авторитет которых в решении спорных вопросов на уровне родового «судопроизводства» признавался всеми [Сем Ю.А. 2018, с. 239].

В эпосе каждого народа имеется главный герой, побеждающий в схватке с любым чужаком. Он надеется не только необычайной силой, но и сверхъестественными свойствами, которые помогают одолевать врагов. Такой герой способен усыпить противника, поплевав на средний палец и послав на врага каплю слюны, или обездвижить человека, направив на него указательный палец. Он может превратиться в насекомое или птицу, чтобы узнать о тайных планах противника, либо с той же целью присвоить себе чужой облик, например слуги из богатого дома. Когда нанайский *мэргэн* отправился выручать из плена своих родителей, *«он шлёпнул себя по голове и обернулся уткой. Полетела утка. Летела она, летела и долетела до того места, где жил враг отца и матери, который мучил их. У околицы утка обернулась слугой. Дошёл он до двора главы селения и стал прохаживаться туда-сюда»* [Нанайский фольклор 1996, с. 197]. Согласно традиционным воззрениям, «свои» превосходят «чужих» во всех отношениях: в силе, промысловых навыках, морально-нравственных качествах.

Контакты и конфликты с народами сопредельных стран получили отражение как в бытовых рассказах дальневосточных аборигенов, так и в художественных текстах. Заслуживает внимания часто

встречающаяся негативная оценка родственных тунгусоязычным этносам маньчжуров, с которыми существовали также устойчивые торговые и брачные связи. Тем не менее в фольклоре ульчей, удэгейцев, орочей маньчжуры, молодое этническое сообщество, характеризуются как враждебные соседи [Орочские сказки и мифы 1966, с. 213]. Удэгейцы объясняли уменьшение своей численности действиями «маньчжурского царя», который каждые 60 лет насылал на них мор из опасения, что удэ переловят всю рыбу и перебьют всех зверей [Подмаскин, Киреева 2010, с. 30]. Одной из причин миграционной активности нанайцев назывались притеснения со стороны маньчжуров и непрерывные войны, которые ими велись за создание собственного государства, что заставляло людей искать более спокойные места обитания [Сем Ю.А. 2018, с. 94].

Появление маньчжуров на исторической арене относится к эпохе Средневековья, насыщенной событиями, которые сыграли важную роль в судьбах дальневосточных народов. Нанайцы, ульчи, негидальцы, орочи, удэгейцы считаются потомками тунгусоязычных этносов Золотой империи *Айсин Гурунь* (согласно китайской традиции — *Цзинь*) и связаны более отдалённым родством с племенами *мохэ* [Деревянко 1981, с. 270—272]. После завоевания государства Бохай монголоязычными киданями этнические группы мохэского происхождения оказались рассеянными по территории киданьской империи, но обитатели восточных и северо-восточных окраин сохранили определённую независимость.

С X в. тунгусоязычные племена, расселившиеся в Северной Маньчжурии и на опустевших бохайских

землях, получили известность под названием чжурчжэней. На основе их союза возникла новая империя — *Цзинь*, просуществовавшая до XIII в. и павшая под напором монголов в 1234 г. Население Золотой империи осваивало разные ландшафтно-климатические зоны. Для «диких» или «немирных» чжурчжэней, обитавших на северных окраинах, где земледелие, особенно китайского типа, было затруднено, основными жизнеобеспечивающими занятиями являлись охота и рыбная ловля [Воробьёв 1983, с.19]. Китайские источники содержат описание дикой фауны — главных объектов таёжного промысла, в их числе кабан, медведь, изюбр, косуля, кабарга, пятнистый олень, енотовидная собака, соболь, белка, выдра, заяц, рысь, тарбаган (монгольский, или сибирский, сурок) и др. Однако обитатели водной стихии, игравшие столь существенную роль в жизни аборигенов Амурского бассейна, весьма скромно представлены китайскими авторами, упомянуты лишь единичные обитатели водного мира: из рыб — карась, осётр, «корова-рыба» (по-видимому, представитель ихтиофауны из семейства кузовковых), из морских млекопитающих — тюлень, из моллюсков — трепанг [Воробьёв 1983, с.18]. Это означает, что в Поднебесной весьма слабо представляли жизнь коренного населения северных территорий, в том числе Амурского бассейна.

Падение государства чжурчжэней под натиском кочевников-монголов вновь существенно изменило этнополитическую картину сибирско-дальневосточного региона. Как подчёркивают исследователи, наряду с этническими, в среде чжурчжэней происходили и культурные потрясения: «С крахом

империи Цзинь рухнули непрочное этнополитическое образование и довольно шаткий культурный симбиоз» [Воробьёв 1983, с. 268].

Новый виток активности государственного строительства был связан с деятельностью талантливого полководца *Нурхац* из рода *Тун*, сумевшего сплотить южные чжурчжэньские племена и ставшего родоначальником маньчжурской династии в Китае, которая правила империей Великая Цинь на протяжении трёх столетий (1644—1912). *Нурхац* объединил чжурчжэньские кланы в Восьмизнаменную армию [Кузнецов 1985]. В тунгусский компонент этой армии входили и «дикие чжурчжэни»: в конце XVI — начале XVII в. в Маньчжурию насильственно была уведена значительная часть населения бассейнов Амура и Уссури. Участие в успешных завоевательных походах, хотя и не всегда добровольное, нашло отражение в устном творчестве. Так, у нанайцев и в XX в. бытовало историческое предание-*тэлунгу* о взятии города Валха — неприступной крепости, защищённой каменной стеной. Осаждающие наловили птиц, привязали к их хвостам пучки соломы, подожгли и отпустили, после чего те полетели к своим гнёздам под крышами домов. Город был охвачен пожаром, его жителям пришлось сдаться [Нанайский фольклор 1996, с. 30].

Нанайцы более других тунгусоязычных народов подчёркивали маньчжурскую составляющую своего этногенеза. Представители рода *Хэджэр* (*Ходжер*)/ *Хэчжэ* рассказывали о своём происхождении от земледельческого и скотоводческого населения Маньчжурии. Они были воинственными людьми, много воевали с соседями, но в конце концов

вынуждены были покинуть историческую родину. Отступая, встретились с эвенкийскими племенами и породнились с ними [Сем Ю.А. 2018, с. 90—91]. Потомками маньчжуров называли себя *Поссары/Пассары*: «*Роды Поссар жили около города маньчжуров. В то время, по преданиям, род Поссар был очень воинственным родом*» [Сем Ю.А. 2018, с. 99]. Причинами переселения на левый берег Амура предания называют разные обстоятельства. Так, часть рода *Поссар/Пассар* покинула обжитые места из-за роста численности, приведшего к недостатку земель, пригодных для эксплуатации. «*Мы, нанайцы, так живя и количественно рождаясь (увеличиваясь), что тесно жить, разыскивая себе места, поплыли вниз по реке (Амуру). Они, так плывя вниз, не разделились, вместе со своими родственниками в хорошем месте оседая, остались*» [Сем Ю.А. 2018, с. 101]. О прежней родине напоминают названия поселений на Амуре, одноимённые с местностями на Сунгари: Джяргуль, Марин, Вэксуми и др. [Сем Ю.А. 2018, с. 103]. Сородичами маньчжуров считались и представители рода *Оджал/Одзял/Уза*. Согласно преданиям, их предки вели оседлый образ жизни, занимались огородничеством и коневодством, имели письменность; совместно с маньчжурами участвовали в походах против китайцев и корейцев [Сем Ю.А. 2018, с. 93].

В нанайском фольклоре имеется предание *тэлунгу* о том, как в давние времена гольд-богатырь *Хаду мафа* подчинил Китай. Он закрыл все выходы из пещер, в которых жили китайцы, и не выпускал никого, пока те не признали его власть. Образ восходит к мифологическому демиургу *Хадю/Хадау*. Исполнителями замысла героя были

тунгусо-маньчжурский бурхан *ендури*-медведь и собственно маньчжурский бурхан *мудур*-дракон [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 76]. В другом варианте рассказывается о деятельности *Хаду мафа* на царском троне. Прежде всего он освободил всех жителей, запертых в подземельях. Потом издал указ об изменении причёски, и все подданные выбрили себе переднюю часть головы [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 412]. Известны и другие оценки результатов правления нанайского властителя, в частности, ему вменяется в вину появление хунхузничества на Сунгари и Уссури. *«Пока правил Китаем китайский царь, все никане (китайцы) были у него в услужении, но когда престолом завладел Хаду-мафа, приблизивший к себе маньчжурских чиновников, то китайские правители, оставшиеся не у дел, разбрелись по территории производить смуты и учинять грабежи»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 608]. Однако важно, что все *тэлунгу* сохранили память о маньчжурском завоевании Поднебесной империи.

О самостоятельных завоевательных походах нанайцев говорится во многих фольклорных текстах. Эпический герой, отправившийся на поиски жены, убил девушку, насмежавшуюся над ним, и женился на той, которая тихо сидела на нарах. *«Потом стал завоёвывать всё окружающее стойбище. Когда завоёвывал всех, то поделал большие лодки»*. На одной разместил жену и всё её имущество, на остальные погрузил жителей завоёванных стойбищ. Вернувшись на родину, стал жить, *«как и полагается молодцу, Мэргэну. Ходил на охоту, приносил мясо и пушнину, рыбачил. Слух об этом стойбище распространился далеко по земле нанайцев. И стали*

к нему заезжают удалые охотники с верховьев Амура и с низовьев Амура. Так и жили» [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 411—412]. Примечательно, что Мэргэн не эксплуатировал своих пленников, хотя известно, что у нанайцев существовало патриархальное рабство. Захват вражеского стойбища расценивался сказителем как героическое деяние, однако в мирное время идеальными занятиями считались охота и рыболовство.

О том же свидетельствуют и другие нанайские нингман. В одной из них герой отправился на поиски девушки, которая ему приснилась. *«Он не помнил, сколько переплыл морей, сколько раз переправился через реки, сколько рек прошёл против течения, сколько гор перевалил»*. На вершине последней горы он нашёл Пудин, на которой женился во сне. *«Наутро Мэргэн поднялся и пошёл подчинять людей этой деревни. Подчинив её, он погрузил людей и их богатства на плоты, лодки, оморочки, большие баржи, которые запрудили всю ширину реки, и отправил их в своё селение»*. Теперь здесь стало так много народу, что образовался настоящий город. В финале произведения описывается жизнь, идеальная с позиции традиционного сознания: *«Утром собаки с шумом лаяли и дрались между собой, днём дети на собаках, как шарики, катались, играли. Мужчины в тайгу ходили, зверя добывали, другие рыбу ловили, женщины шкуры обрабатывали, одежду шили, красками на ней рисунки выводили, за водой ходили, дрова носили. Никто из них никому не изменял, никому не лгал, ни с кем не воевал, хорошо жили, детей растили. Так и жили!»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 276—277].

На самом деле реальное положение пленников, ставших слугами-рабами, было достаточно тяжёлым. *«Рабам давали одежду старую (изношенную). Их никогда не кормили хорошим, только плохим кормили. То, что оставалось от еды людей, это давали. Если уха, то бульоном поили, если жидкая каша, то жидкостью поили, если суп — то бульоном поили. Листьев табака не давали, корни давали, чтобы курили...»* [Сем Ю.А. 2018, с.263]. Определённого места в доме рабы не имели, спали у дверей или на улице вместе с собаками. Круг их работ был ограничен домашними занятиями, но у нанайцев мужчины-невольники участвовали в рыболовном промысле вместе с хозяином, хотя охота являлась привилегией только свободных жителей стойбища [Сем Ю.А. 2018, с. 261—262].

Как видим, аксиологические установки, заложенные в художественных текстах, не совпадали с реальной практикой: они были консервативнее изменяющейся действительности. И в этом заключена их непреходящая значимость как этнографического источника.

После захвата Китая маньчжурами начался, по определению Р.Крюгера, «процесс, типичный для любого завоевания, — ассимиляция завоевателей культурой покорённой нации» [Крюгер 2006, с. 365]. Это сказалось даже на официальной истории новой империи. Например, явное влияние мифологии Китая и Кореи испытали известные варианты предания, претендующего на историзм, о происхождении маньчжурской императорской династии *Айсинь гиоро*. В них, в частности, использован мотив чудесного рождения правителя из красного

фруктового плода, сброшенного на землю небесной птицей [Мифы народов мира 1982, т. 2, с. 107].

Начавшийся с XVIII в. упадок маньчжурской словесности и языка в меньшей степени затронул северные территории с тунгусоязычным населением. Несмотря на заметное влияние китайской культуры, не ушли из жизни шаманские верования, исконные для народов Сибири и Дальнего Востока. Более того, сибирский шаманизм, имевший в основе охотничьи ритуалы, сохранял свои позиции в жизни важнейших маньчжурских кланов и даже при императорском дворе вплоть до конца XIX в. Не случайно образцом самобытной маньчжурской литературы считается «Повесть о Нишанской шаманке», которая без труда включается в широкий контекст шаманских камланий и героико-эпических сказаний народов Сибири и Дальнего Востока [Коровина 2016, с. 135—138].

Несмотря на стремление сохранить традиционную форму социальных отношений, тунгусоязычные народы не избежали политического давления со стороны более высокоорганизованного сообщества. В Маньчжурии они были обложены ясаком, который платили шкурками соболя. Вся тяжесть сбора ясака возлагалась на плечи родоплеменной знати. Среди нанайцев, переселённых с Амура и Уссури ещё в XVII в., насаждались феодальные порядки, которые переплетались с остатками родоплеменной организации. Верховная власть целенаправленно создавала привилегированную прослойку в составе местного населения. Эти порядки маньчжуры стремились распространить и на территории, отошедшие к России [Сем Ю.А. 2018, с. 280—284].

Одним из результатов культурных контактов тунгусоязычных этносов с населением Северо-Восточного Китая стало использование маньчжурской лексики, обозначающей отличительные реалии инационального быта: город — *хотон*; чиновник, начальник — *дянгиан*; закон — *гиан* (нанайск.). Несмотря на формирование зажиточного слоя среди тунгусоязычного населения, особенно на территории Северо-Восточного Китая, в устном творчестве социальное неравенство чаще всего получало негативную оценку. В нанайском фольклоре верховного правителя или главу крупного поселения называли маньчжурским словом *эджен*. Он наделялся такими свойствами, как жадность, лукавство, коварство. Эксплуатируемое население было представлено образами рабов и слуг. Вместе с тем в текстах находим не только отрицательные оценки государственного устройства. В поисках справедливости фольклорный герой мог обратиться к представителям власти. Например, в одном из *тэлунгу* рассказывается о том, что молодой нанайец пришёл к отцу девушки с чиновниками, когда будущий тесть не захотел сдержать данное слово. Справедливость была восстановлена [Нанайский фольклор 1996, с. 435].

Инокультурное влияние коснулось и восприятия драгоценных металлов, которые стали показателем не просто благосостояния, но богатства. Кроме того, они начали наделяться ещё и магической функцией. Например, золотой меч делал его владельца непобедимым. В текстах, адаптированных ульчской традицией, встречается описание золотых и серебряных атрибутов — золотой меч и золотые крылья, поднимающие героя на небо,

что указывает на покровительство могущественных небожителей. В других произведениях чудесный меч являлся подарком хозяина моря [Аврорин 1981, с.141]. Таким образом, новые представления увязывались с прежними верованиями, закреплёнными в традиционной мифопоэтике.

В одном из нанайских текстов юноша освобождает из плена своего отца весьма необычным способом. Ему рассказали, как это сделать. Надо подняться на вершину сопки с двумя площадками — золотой и серебряной. Там находятся наковальни и молотки из золота и серебра. Рядом — золотое и серебряное озёра, в которых плавают золотые и серебряные рыбы. Их надо поймать, истолочь на наковальнях в порошок, которым следует посыпать площадки. Туда слетятся стаи птиц и станут клевать драгоценную пыльцу. Их надо поймать сетью и отнести к тёте, сестре отца. Она должна будет натирать своего брата этими чудесными птицами: *«Закончатся птицы — он станет свободным»* [Нанайский фольклор 1996, с.113]. Чаще драгоценные металлы использовались в качестве выкупа за пленника, но в традиционном эпосе герой непременно должен был уничтожить врага своего рода, т.е. сохранялся древний принцип — «око за око».

В числе заимствованных произведений сказочной прозы, сопоставимых с историческими преданиями, большой популярностью пользовалась «Легенда о Куан-Юне». Текст неоднократно записывался у тазов, орочей, удэгейцев, маньчжуров, китайцев. Информанты В.В.Подмаскина считали, что *Коюнь* был вождём удэгейцев. В основе предания лежит конфликт *Коюня* с его племянником

из Маньчжурии, который, приехав в гости со своей второй женой, не пожелал задержаться в доме дяди. Как пояснили информанты, *«гость, прибывший изда- лека, не должен спешно уезжать из гостеприимного дома»* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 32]. По приказу вождя удэгейцев дядя был убит, а его жена насильно оставлена в доме *Коюня*. Старшая жена убитого собрала войско, чтобы отомстить за смерть мужа, и вынудила удэгейцев спасаться бегством. По-види- мому, в процессе длительного бытования сюжет был адаптирован к реалиям местного быта и стал вос- приниматься удэгейцами как рассказ о собственной истории. Впрочем, так же он воспринимался оро- чами, тазами и маньчжурами. А.Ф. Старцев, сопоста- вив разные эпизоды предания, пришёл к заключе- нию, что изначально его содержание было связано с территорией Маньчжурии, а не Южно-Уссурий- ского края [Старцев 2007, с. 172—176].

Реалистическая картина взаимоотношений коренных народов с населением сопредельных стран представлена в бытовой сказочной прозе. В прошлом важную роль в индигенной экономике играла китайская торговля. Даже на российской территории китайцы держали лавки в крупных населённых пунктах, а также занимались разъ- ездной торговлей, доставляя товары в отдалён- ные стойбища. Местные жители, не понимавшие иероглифического письма, с доверием относились к записям торговцев и становились их пожизнен- ными должниками. Потомки нередко продолжали выплачивать мнимые долги отцов и дедов. Убедить их отказаться от этих обязательств было невоз- можно.

Русские торговцы, за редким исключением, также не отличались особой честностью. В лучшем положении находились аборигены, вступавшие в обменные отношения с русскими поселенцами-крестьянами. Они обменивали пушнину, изредка рыбу и мясо на хлеб, муку, предметы быта и другие товары. *«Много времени прошло, и русских много стало,—говорится в ульчском тэлунгу.— Первые русские хорошими людьми были, как и наши ульчи, бедными были. Немного погодя на Амур другие русские пришли—богатые русские. Они нас, ульчей, обманывали... Дед мой так рассказывал»* [Суник 1985, с.154].

Наиболее удачными для коренных народов надо признать торговые сделки с японцами, которые по договору занимались рыболовством в российских водах. Японцы охотно скупали шкуры зверей по приемлемой для аборигенов цене [Старцев 2005, с. 278—282]. Со временем в индигенной среде стали появляться собственные торговые посредники, что вело к разложению прежней социальной организации и дифференциации общества по признаку благосостояния.

Известно, что коренные народы региона охотно пользовались товарами, произведёнными в Японии и Китае. У многих амурских жителей имелись китайские матерчатые иконы *мео/мево*. Нивхи Сахалина много лет жили в тесном контакте с японцами. Нивхские девушки нередко выходили замуж за японцев и уезжали в Страну восходящего солнца. Японцы поддерживали торговые отношения с местным населением, обменивали свои товары на шкурки чаек и пушнину. Взамен давали посуду, продукты, шёл-

ковые халаты. Отрезы шёлковой и парчовой ткани с вышитыми драконами нивхи развешивали на стенах. Тунгусо-маньчжуры также высоко ценили шёлковые китайские халаты с изображением драконов, их использовали в качестве свадебной и погребальной одежды [Березницкий 2003, с. 336].

Однако, в отличие от обыденного прагматического мышления, фольклорный менталитет коренных народов отдавал предпочтение собственным традициям. В частности, об этом говорится в сказке-ниманку иманских удэгейцев: *«Жила одна красавица. Очень была красивая. А самое красивое у неё было — золотые зубы и золотые волосы. Однажды она сказала: „Я выйду замуж только за того, кто сможет меня снять со скалы“. И пошла жить на высокую, крутую, неприступную скалу, которую охраняли три ветра. Первый ветер сильный, второй ещё сильнее, а третий самый сильный. И вот стали к ней женихи свататься. Все они наряжались в очень красивые китайские шёлковые одежды. Первый жених стал подниматься — первый ветер стал дуть. Широкая шёлковая одежда надулась пузырьём, и жених упал в пропасть и разбился. Второго жениха второй ветер сбросил. Тогда ещё один жених — самый хитрый, сшил себе одежду из рыбьей кожи. Одежда туго обтягивала его тело и была крепкая. Ни один ветер не смог сбросить его со скалы, и он смог снять эту красавицу со скалы и жениться на ней»* [Березницкий 2003, с. 338]. Безусловно, в тексте наличествуют реалии позднего времени (ценность золота), но в целом использованы образы, характерные для мифопоэтического творчества тунгусоязычных народов. Образ девушки, живущей

в недоступном для других месте, — это *карма* дян тунгусо-маньчжурского фольклора (слово образовано от глагола *карма* «беречь, охранять» [Сравнительный словарь 1975, т. 1, с. 381]). Описание достоинств одежды из рыбьей кожи свидетельствует о стремлении рассказчика показать превосходство собственной этнокультуры.

В начале XX в. бытовали также рассказы о вполне мирных контактах с китайцами — торговых, культурных, а также брачных. Об одном из таких союзов рассказал житель нанайского с. Найхин Х. Онинка. По его словам, вдова нанайца В. Онинка *«однажды подружилась с одним китайцем. С тем китайцем шумно погуляли, чтобы знали все люди, и стали мужем и женой. Имя того китайца Дыфэнты. У Дыфэнты был китайский чин гасанда [староста селения]. Он управлял всем (народом, землями) от Хабаровска до Бикина»* [Аврорин 1986, с. 249]. Не исключено, что прообразом этого персонажа послужило реальное лицо — Николай Иванович *Тифонтай* (ум. в 1910 г.), китайский купец, который в годы Русско-японской войны 1904—1905 гг. являлся одним из главных снабженцев русской армии [Тифонтай Николай Иванович. Электронный ресурс]. Люди с именами *Будэнгэри* (орочский «старшина») и *Егорка* (местный «судья»), которые упоминаются в конце повествования, также являются вполне реальными лицами, память о которых сохранялась среди орочей и в середине XX столетия [Орочские сказки и мифы 1966, с. 219].

Отголоски южной художественной культуры обнаруживаются в одном из вариантов распространённого орочского *тэлунгу* с сюжетом о кров-

ной местности. Такие рассказы обычно расцениваются как достоверные, хотя в данном тексте имеется явный сказочный эпизод: в повествовании говорится, что герой из рода *Ёминка*, носивший имя *Боктонго*, завладел духом Скорости, который потерял часть своей силы, когда ударился о дерево. Из куска этого дерева *Боктонго* сделал крепление для лыж и «стал необычайно сильным в ходьбе»: «Быстро, словно дух Скорости, *Боктонго* стал ходить на Амур. Он рябчиков обгоняет, и рябчики отстают от него» [Орочские сказки и мифы 1966, с. 178]. Подобная персонификация физических свойств не характерна для мышления тунгусоязычных этносов и, возможно, является результатом влияния маньчжуро-китайских традиций. В орочской мифологии «духом скорости» иногда называют *Хадау*, которого многие тунгусо-маньчжуры относят к числу предков и культурных героев [Фольклор удэгейцев 1998, с. 364].

Повсеместное бытование сказок, заимствованных из маньчжуро-китайского фольклора, свидетельствует о важной роли южной составляющей в культуре дальневосточных этносов. Для них существует отдельный термин: ульчи и нанайцы называют такие произведения *сиохор*, орочи — *сохори*, удэгейцы — *сохор*, ороки (уйльта) — *сахури* и т.д. Имя главного действующего лица у всех тунгусо-маньчжуров также образовано от однокоренного слова: *Геохато(н)*, *Геохату*, *Гэвхэту*, *Гиату/Биату*, что означает «нищий», «попрошайка» [Киле 1983, с. 110—116]. Однако необходимо подчеркнуть, что восприятие традиционным сообществом культуры южных соседей не было однозначно положительным.

Нравственное осмысление чужеродных реалий осуществлялось с позиций родового строя: имущественное и социальное неравенство получало негативную оценку, хотя благосостояние как результат упорного труда оценивалось положительно. Например, об эпическом герое уссурийских нанайцев говорится, что вставал он на заре, а возвращался с охоты на закате. Не удивительно, что его амбары ломились от мяса, мехов и прочих продуктов промысла [Сем Л.И. 1974, с.194]. Согласно традиционным воззрениям тунгусоязычных этносов, бедными могли быть старики, не способные охотиться в силу возраста и болезней, а также вдовы и малолетние дети. О них должно было заботиться общество.

В противовес этому бедность прислуги в богатых домах Маньчжурии расценивалась как маркер заслуженно низкого социального статуса и не вызывала сочувствия. В этом отношении показательно поведение нанайского эпического героя, принявшего облик слуги: *«Тут служанка подаёт мэргэну еду: крохи юколы для собак, масла от нагара светильника и боду из овсяной шелухи. Мэргэн принял посуду с едой и бросил её на пол. „Хозяйка-пудин! Посмотри! Твой слуга не хочет есть!“ „Ох, и надоела ты! Он хочет лучшей еды. Разве не можешь сходить в такто, принести хорошей еды и приготовить?“»* [Нанайский фольклор 1996, с.229]. С точки зрения сказителя, у любого человека должно быть чувство самоуважения, и такой взгляд распространяется также на фольклорных персонажей.

Вместе с тем стремление к неумеренному обогащению противоречило представлению о разумной достаточности, существовавшему в традиционном

сообществе. Так, герой одной из нанайских сказок для выкупа за невесту взял лишь небольшую часть найденного им чудесного клада: *«Привезли они золота, серебра, а одна из жён хозяина говорит: „Какой маленький выкуп запросил: сколько у него ещё осталось золота и серебра!“ Тут наш мэргэн ответил: „Зачем мне столько? Всё это будет моим и вашим“»* [Нанайский фольклор 1996, с. 363]. Не случайно имели повсеместное хождение произведения, в которых благосостояние бедняка, даже достигнутое с помощью хитрости, противопоставлялось жадности богача, и без того живущего в довольстве, как, например, в орочской сказке «Бедняк и богач» [Орочские сказки и мифы 1966, с. 213]. В связи с этим можно говорить об отражении фольклором конфликта ценностей, существенно различающихся в восприятии членов однородного или социально дифференцированного общества.

Как видим, сравнение разных текстов свидетельствует о том, что далеко не все морально-этические установки социально неоднородного общества принимались дальневосточными малочисленными народами, хотя они достаточно высоко ценили занимательность заимствованных произведений. Так, молодым орочам *сохори* нравились больше своих традиционных сказок: их привлекали динамичность сюжетного действия, описание жизни в больших городах, эпизоды о состязаниях в силе, ловкости, необычные характеры персонажей, позволяющих себе нарушать законы родового общества, и т.д. [Орочские сказки и мифы 1966, с. 32].

Для заимствованных сказок характерно наличие общих формул при описании главного действующего

лица, которого всегда представляли как бедного труженика, живущего в хижине на окраине города. В частности, орокский *Геохату* жил в маленьком травяном домике. *«А в центре города в большом дворце жил царь, владелец этого города и страны»*. *Геохату* освободил из неволи царскую дочь, которую гигантская птица унесла в подземное царство чёрта-людоеда. Птица — похитительница женщин наделена чертами мифической *кори*, известной всем тунгусо-маньчжурам, в том числе орокам. Попытка недругов избавиться от героя, оставив его в Нижнем мире и приписав себе его заслуги в спасении царской дочери, напоминает популярную русскую сказку о трёх царствах. Заимствованный характер текста ясно осознаётся рассказчиком, определившим повествование как *сахури* [Миссонова 2013, с. 75—79].

Похожее начало имеет ульчская сказка о нищем бродяге, жившем в «одном городе»: *«Каждое утро, поднявшись, каждый день еду для себя ходит просить, мешок на спину взвалив, по городу ходит. То, что, попрошайничая, получал, то и ел. Так жил. Вот к лесу поднялся, дров нарубить пошёл. Те дрова продав, на это, питаясь, живёт. Сена накосит, его продаст (и на это) ест...»* [Суник 1985, с.149]. Тем не менее, благодаря хитрости, попрошайке удалось разбогатеть. Он продолбил лёд на реке и пригрозил затопить город. В первый раз герой получил пятнадцать телег золота и серебра, во второй раз — пятьдесят. Разбогатец, он посватался к царской дочери и добыл для её отца чудесное дерево, наполовину золотое, наполовину серебряное, украшенное колокольчиками [Суник 1985, с.152]. После этого бывший бродяга стал царём в том городе. Как видим, ульч-

ский текст заметно отличается от сказок с тем же героем, бытовавших у других тунгусо-маньчжуров. Поведение главного действующего лица, плута и обманщика, соответствует средневековому сознанию, но не нравственным установкам родового сообщества, однако принимается им как занимательный продукт художественного творчества.

В прямых заимствованиях видим новых героев, среди них сын-цапля или сын-лягушонок, которые в финале сказки превратились в прекрасных и сильных юношей, способных прокормить семью и обеспечить родителям достойную старость. К образам маньчжурской мифологии относятся лиса-оборотень и небесный заяц: «...на носу его двадцать колокольчиков, на щеках его сорок колокольчиков, на хвосте его девять колокольчиков» [Суник 1985, с.117]. Из того же источника попал в нанайский сказочный эпос Бурмэ-заяц («животное небесного человека»): «У него на морде сорок, на боку — двадцать, на бёдрах — сто колокольчиков» [Нанайский фольклор 1996, с.99—101]. У многих народов Дальнего Востока существовали представления о мифическом зайце, обитающем на Луне и толкущем в ступе эликсир бессмертия; этот образ был связан с идеей долгожительства и бессмертия. Известно, что у чжурчжэней скульптурные изображения зайца служили оберегом от воздействия болезнетворных духов [Шавкунов 1993, с. 94].

В сказочном фонде удэгейцев также отмечены мотивы из фольклора народов Китая и Юго-Восточной Азии, в частности мотив испытания тестем будущего зятя. Так, старик *Канда* запросил за свою дочь необычный калым — «семь лисьих хвостов,

*и чтобы все были одинаковые». Герой, получив поддержку любимой девушки, дождался появления лисы с восемью хвостами: «Хвосты пушистые, плавно колышутся. И все хвосты одинакового цвета и одной длины... Мэхи прыгнул, как выпущенная из лука стрела, и одним махом отсёк охотничьим ножом семь хвостов» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 245—249]. Многохвостая лисица (с тремя, восемью, девятью, одиннадцатью хвостами) нередко описывается как обитатель Нижнего мира [Золотарёв 1939, с. 161—162], но после встречи с героем приобретает свой привычный людям облик однохвостого зверя.*

Примечательно, что в данном тексте существо перед нами мужского пола, хотя в классической мифологии Востока это животное обычно представлено как женщина-обольстительница. Не случайно именно такой образ чаще всего встречается в литературе восточной ветви русского зарубежья. Хитрая лиса, героиня традиционного животного эпоса тунгусоязычных народов, за свои проделки обычно несёт заслуженное наказание и никогда не пытается обольстить человека. Более того, порой она выступает в роли свахи и содействует удачному браку обманутого ею охотника. Так, в одной из ороческих сказок, чтобы заслужить прощение, лиса сосватала герою дочь старика *Ка* [Нанайский фольклор 1996, с. 81]. Основной целью лисы тунгусоязычного фольклора является поиск еды.

Заметно отличаются от традиционных фольклорных персонажей и героини нанайских *сиохор*. В частности, поступки героини, противоречащие правилам поведения женщин из среды индигенных народов, указывают на её маньчжурское

происхождение. В дом одинокой Пудин зашёл Мэргэн в одежде из первосортных соболей. *«Но девушка в его сторону даже не повернула головы, не сказала ни слова. Она сидела и вышивала. Молодец трое суток жил у неё в доме и все трое суток голодал»* [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 208]. В следующий приезд молодой человек сам приготовил еду: *«Он принёс столик, на поверхности которого был изображён мудур. На столик поставил чашки с разнообразными орнаментами. Затем он бросил в котёл разные крупы и наварил боды, лала (похлёбки и каши). Различные блюда он положил на столик, не смешав ни одной крупинки. После этого он поднёс столик к Пудин, бывшей до этого его духовной женой. Мэргэн сказал Пудин: „Друг-жена, на что ты обиделась? Повернись ко мне лицом, давай угощаться!“* Пудин на эти слова не обратила никакого внимания. Она подобрала клубочком свои ноги и со всей силой оттолкнула столик так, что все блюда и тарелки вдребезги разбились...» [Сем Л.И., Сем Ю.А. 2020, с. 211—212]. Девушке хотелось, чтобы молодой человек выполнял любые её требования. Только убедившись в этом, она стала женой Мэргэна.

Своенравная и жестокая Тайланка пудин (Капризная красавица) заставила Сорсолдо (Цветущего) мэргэна в доказательство своих чувств принести глаза его жены — трёхглазой пудин. Герой не сразу решился на это и принёс вначале глаза свиньи и собаки. Девушка, обладавшая магическим даром, узнала об обмане и прогнала мэргэна. *«Ушёл мэргэн. Только на третий день вернулся. Сердитый. Бросил ей бумажный свёрток: „На, ешь“...»* Лишь после этого Тайланка пудин стала его женой. Примечательно,

что героиня связана родством не только с небожителями (чем и объясняются её сверхъестественные способности), но и с маньчжурским семейством, по образу жизни которого она намеревалась обустроить свой семейный быт: *«В доме у неё два работника и две служанки. Только теперь она зажила так, как ей хотелось»* [Нанайский фольклор 1996, с. 291].

Демонстративное богатство маньчжуров вызывает критику со стороны тунгусоязычных народов. Так, негидальцы иронизируют над «солнечной девицей *Нюлтокчан*», которая носит тройные браслеты и не может свободно повернуть шею из-за обилия украшений [Цинциус 1970, с. 57]. Нанайцы осуждают девушку, которая, выйдя замуж за богатого *Сахалиан-мэргэна*, перестала выполнять работу по дому. Её новая жизнь представлена в откровенно сатирических красках: *«Ой, как ты разбаловалась, негодная, — говорит младшая сестра героини, — испражняешься в золотой горшок, по-лёгкому ходишь в бронзовый. Сморкаешься на спины трёх служанок, на спины пяти служанок плюёшь...»* [Нанайский фольклор 1996, с. 331]. В наказание младшая *пудин* вызвала наводнение, смывшее дом зятя, после чего он вынужден был перебраться на родину жены. *«Теперь старшая не заставляет работать ни одну из служанок. Сама за дровами, за водой ходит, сама в доме прибирает: боится младшей сестры. Так стали они жить ладно и дружно»* [Нанайский фольклор 1996, с. 331].

Заимствованные произведения каждый народ перерабатывал в соответствии с собственными сказительскими традициями. Герой популярного ороцкого *сохори* обычно описывался как работник

богача, обрабатывающий его пашню на волах. Белая мышь, с которой он делился своей скудной пищей, научила его, как получить в жёны младшую дочь «небесного старика». После ряда испытаний, которые герой преодолел благодаря чудесным помощникам в облике животных и самой девушке, он стал жить на небе. Однако спустя некоторое время, соскучившись по родине, попросился на землю, но здесь нарушил запрет есть куриное мясо и в результате превратился в петуха. Теперь он поёт каждое утро, встречая утреннюю зарю [Аврорин, Лебедева 1978, с.133—136]. Этиологическая концовка органично включает данный текст в сказочный эпос тунгусоязычных народов.

В ряде случаев имело место заимствование из русского сказочного фонда. Так, в одной из ороческих сказок старик-отец велел сыновьям, достигшим брачного возраста, стрелять из лука. Стрела старшего сына *«упала в царских сенях»*, стрела среднего — *«во дворе купеческого дома»*, стрела младшего угодила в болото, и ему пришлось взять в жёны лягушку. Через некоторое время лягушка превратилась в человека и стала красавицей, при этом превосходила жён старших братьев во всех домашних делах, которые описываются в соответствии с аборигенным образом жизни: *«...и рыбу вялит, и собак кормит, и пищу варит на всех, и дом убирает, и мужскую одежду просушивает, и новую одежду шьёт»* [Ороческие сказки и мифы 1966, с. 169].

После того как завистливые невестки уничтожили лягушачью шкурку, героине пришлось покинуть Средний мир. Трудности и опасности, которые пришлось преодолеть младшему брату в поисках

пропавшей супруги, в целом соответствуют ороческой эпической традиции, но с элементами южного влияния. Например, местом испытания героя являлся огромный город, в котором проходили состязания молодых людей в силе и ловкости. Победить герою помогли спасённые им ранее животные: выброшенная на берег нерпа и птичка чикчи, птенцов которой съедала змея. Сказка имеет счастливый финал: герой женился на царской дочери (подразумевается, что это его исчезнувшая супруга). *«А царь тот, говорят, был хозяином медведей. Он отдал нашему герою в слуги половину своего города, а половину оставил себе. Так они и стали жить, и до сих пор живут, много детей народили. И я однажды в гостях у них побывал, угощение их ел и чай пил. Но ни один кусочек в рот не попал. Конец»* [Орочские сказки и мифы 1966, с.172]. Как видим, рассказчику удалось удачно совместить фольклорные традиции разных народов, чему, безусловно, способствовало исполнение на родном языке.

Включение тихоокеанских земель в состав Российской империи рассматривалось в отечественной исторической науке, в том числе советской, как событие, цивилизационно значимое для индигенных этносов Дальнего Востока. Ранний опыт освоения русскими людьми бассейна Амура, относящийся к XVII в., не был связан с проявлением культурной экспансии со стороны завоевателей, это была лишь окончившаяся неудачей попытка установления политико-экономического протектората над местными народами. Однако в памяти нескольких поколений коренного населения сохранились рассказы о первопроходцах, которых ульчи называли

*амба-лоча* («черти-русские»): «В этих сказаниях повествуется о походах Хабарова, Пояркова и Степанова на Амур, о жестокости казаков и о борьбе ульчей со страшными иноземцами» [Золотарёв 1939, с. 167].

Следующий этап «европеизации по русскому варианту» относится ко второй половине XIX в., и ряд учёных определяют его как «мирную европеизацию», не сопровождавшуюся насильственным навязыванием чужой и чуждой культуры [Карпава, Багрин 2017, с. 147]. Вместе с тем следует признать, что междивилизационный контакт такого рода не может дать однозначно положительных результатов.

Установление советской власти стало очередным звеном в цепи общественных трансформаций, затронувших все народы России, включая коренное население восточной окраины. В 1920-х гг. представители советских административных и партийных органов пришли к заключению, что дальневосточные малочисленные этносы не имеют реального исторического видения действительности, не могут назвать ни одного конкретного имени или даты, к тому же эры, от которой велось бы летоисчисление, у них нет [Аборигены и советская власть 1995, с. 111]. Опрашивающие не принимали во внимание, что для народов, живших в условиях родового общества, летоисчисление начиналось со времён первотворения. Последующие события вписывались в художественную канву устоявшейся мифопоэтической традиции. В частности, об этом свидетельствуют шаманские предания, созданные в XX в. (см. главу 4). В то же время значительная часть рассказов о недавнем прошлом, в том числе о массовых репрессиях, носила документальный характер. Например, нивхи

вспоминали: *«Так было. Увидят у людей шёлковую ткань, уже враг народа. Так их убивали. Да. Если кто имеет китайские металлические украшения, их тоже называли врагом народа. Так много нивхов уничтожили»* [Ялина 2008, с. 56].

Со временем новая действительность вторгалась в жизнь коренных народов, и молодое поколение принимало происходящие перемены. Если прежде героями бытовых рассказов становились личности, чья деятельность высоко оценивалась главным образом их соплеменниками (удачливые добытчики-промысловики; мастера, владевшие сложными ремёслами; шаманы; талантливые сказители), то впоследствии появились рассказы о людях, получивших признание как выдающиеся граждане России, — участниках Гражданской и Великой Отечественной войн, общественных деятелях, представителях интеллигенции (в том числе творческой) [Аврорин, Лебедева 1978, с. 16—17]. Таким образом, можно говорить об адаптации коренных народов к жизни в социалистическом обществе.

Несмотря на то, что многие аналитики относят советский период европеизации коренных этносов к агрессивному типу, большинство признаёт как данность современную ситуацию, при которой на территории проживания индигенного населения сформировалось общество, «ориентированное на европейскую культуру, но стремящееся к сохранению этнического самосознания и рудиментов традиционной культуры» [Карпава, Багрин 2017, с. 150]. Не последняя роль в действующем механизме сохранения культурного наследия отводится народно-поэтическому творчеству.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Архаические универсалии, сохраняемые устным творчеством, служат одним из средств поддержания непрерывности культурной традиции. Мифопоэтическая формульность — эффективный способ трансляции прошлого в современность. Синтез аутентичности и гибридности является важным условием развития продуктивных возможностей фольклорного наследия. Десакрализация информации, расширение границ её функционирования способствуют формированию жанрового разнообразия фольклорной культуры. При этом сохранение сакрального знания осуществляется посредством неоднократной перекодировки информации, мультиплицирования действующих лиц и сюжетных ситуаций. Об этом свидетельствует многочисленность персонажей, выполняющих одинаковые функции, но имеющих разные имена. Взгляд из настоящего времени в прошлое показывает, что мотивно-сюжетное наполнение традиционного фольклора характеризуется рождением, развитием, трансформацией множества вариантов и версий, которые отличаются разнообразием, но вместе с тем содержат некую «всеобщность», наиболее заметную в архаическом слое устного творчества.

Надо признать, по данным фольклора разных локальных групп, картина мироздания не выглядит столь целостной, как в некоторых научных трудах. Противоречивость космогонических представлений, отмеченная многими исследователями, в значительной степени обусловлена гетерогенностью большинства дальневосточных этносов,

в том числе сформировавшихся в сравнительно недавнее время. Информанты чаще всего не пытаются устранить противоречия в своих повествованиях, ссылаясь на авторитет предков: так рассказывали старики. Однако материалы, полученные во второй половине XX в., свидетельствуют о том, что даже представители старшего поколения имеют представления об иных концепциях мироустройства и порой корректируют традиционные тексты. Наблюдается также стремление придать произведениям больше художественной выразительности, что особенно заметно в сравнении с записями начала XX столетия. С одной стороны, в этом можно видеть влияние иноэтнических традиций, но с другой стороны, данный процесс указывает также на творческий потенциал индигенной культуры.

В целом же устное творчество дальневосточных этносов фиксирует специфику жизненного мира повседневности, нередко объединяя глубокую древность и современное состояние. Ценностные ориентиры коренных народов, определявшие их поведение во всех сферах жизни, базировались не только на практическом опыте, но и на мифологическом восприятии действительности. Мифопоэтическое мышление представляло окружающую человека реальность как процесс упорядочения, в котором имели место и достижения, и потери. В архаическом сознании сложилось убеждение, что именно благодаря божествам и культурным героям люди получили возможность заниматься хозяйственной деятельностью, поддерживающей их существование.

Свою задачу сообщество коренных народов видело в сохранении традиционного образа жизни, экономическую основу которого составляли охота, рыболовство, собирательство у всех без исключения тунгусо-маньчжуров и нивхов, а также оленеводство у эвенков и уйльта (ороков). В устном творчестве отражаются и закрепляются коллективные представления, знания, оценки реальной действительности. Образцы не только верного, но и осуждаемого поведения представлены в разных фольклорных жанрах: в героическом эпосе, сказках, несказочной прозе, песенном творчестве, а также в малых формах — паремиях (поговорах и пословицах) и поговорках, загадках, заговорах и молениях).

Для архаического сознания незыблемым оставался следующий постулат: высшие силы позаботились о создании Среднего мира и всего сущего в нём, а теперь строго следят за исполнением установленных ими правил, т.е. поощряют тех, кто соблюдает закон, и сурово карают ослушников. Причём в этом отношении целесообразно говорить не о добре и зле, как принято в христианской философии, а о справедливости назначенного наказания с точки зрения традиционного мышления.

Записи второй половины XX в. свидетельствуют о том, что народная история коренных дальневосточных этносов продолжает жить в своеобразной форме художественной памяти. Мотивы, сюжеты и образы не просто перемещаются во времени и пространстве, они могут менять этнографическую среду обитания. Исследование показало, что при несомненном родстве повествовательного фольклора индигенного населения региона

у каждого народа (и даже отдельных этнографических групп) заметны специфические черты, которые надо считать не только следствием саморазвития этнокультуры, но также результатом воздействия на неё внешних факторов, когда наличие соседствующих культур становилось эффективным стимулом дальнейшей эволюции.

Вместе с тем даже прямые заимствования носили избирательный характер и, как правило, подвергались переосмыслению в соответствии с нравственными установками традиционного общества. Носители индигенной культуры дистанцировались от чуждых им представлений, переводя их в область художественного творчества, отграниченного от реальной действительности. Благодаря этому представителям охотничье-промыслового типа хозяйства и культуры на протяжении длительного времени удавалось оставаться в стороне от активных общественных преобразований. Они избегали кардинальных перемен в образе жизни и, соответственно, в мифологической картине мира, сохранявшей тесную связь с этнографическим контекстом.

Безусловно, традиционная система ценностей эволюционирует в ходе исторического развития под влиянием социально-экономических, политических, культурных факторов, однако такие категории нематериального порядка, как духовность и нравственность, менее подвержены трансформации, чем, например, нормы морали. Ценностные установки, связанные с родственными отношениями, защитой среды обитания, приоритетом традиционных занятий и духовной культуры, про-

должают занимать прочные позиции в сознании дальневосточных народов, несмотря на то что не находят поддержки в новой действительности и даже вступают порой в противоречие с реальным поведением членов социума. В то же время нормы морали (в частности, касающиеся закона кровной мести, суицидального поведения, многожёнства и др.) могут измениться коренным образом, отвергая прежние постулаты.

В наши дни наблюдается возвращение шаманизма в жизнь индигенных этносов, что объясняется их стремлением продемонстрировать своеобразие собственной культуры другим народам. Хорошей сохранностью отличаются сюжеты о получении «избранниками духов» сверхъестественных свойств, о проводках душ усопших в загробный мир, а также о демонстрации шаманами магических способностей. Наблюдается «воссоздание» биографий великих шаманов; появляются новые люди, называющие себя «избранниками духов». Некоторые авторы полагают, что творческая энергия, носителями которой являются шаманы, ныне получает реализацию в создании оригинальных предметов искусства, не выходящих, однако, за рамки культурной традиции. Отсюда следует вывод: шаманизм не исчез, а принял новые внешние формы [Черняк. Электронный ресурс].

Следует также сказать, что в настоящее время всё большее признание получает идея экологически ориентированного образа жизни. Безусловно, это вызвано осознанием того факта, что репродуктивные возможности среды обитания человека не безграничны. Обращение к фольклорному

наследию, на протяжении длительного времени успешно служившему целям воспитания экологического сознания, может стать одним из эффективных приёмов современной педагогики, но использовать этот материал надо без ложной идеализации прошлого, с учётом противоречий первобытного мышления; не следует романтизировать жизнь традиционного сообщества.

В наши дни европейцы с удовольствием находят в своей культуре универсальные архетипы, характеризуя их как «пережитки» древности. Вместе с тем и коренные народы не остановились в своём развитии. Они давно охотятся с помощью огнестрельного оружия, пользуются моторными лодками, снегоходами, другими достижениями технического прогресса, а на основе традиционного искусства создают новые оригинальные произведения. Опыт показывает, что, изучая прошлое во всех его проявлениях, в практической жизни следует использовать только лучшее из культурного достояния, созданного многими поколениями коренных народов Амуро-Сахалинского региона.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аборигены* и советская власть: по страницам советских источников // Исторические чтения. Труды Государственного архива Сахалинской области. 1995. № 1. С.105—136.
- Аврорин В.А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. 256 с.
- Аврорин В.А.* Синтаксические исследования по нанайскому языку. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1981. 198 с.
- Аврорин В.А.* Ульчские тексты. Материалы для грамматических и этнографических исследований // Морфология имени в сибирских языках. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1981. С.129—164.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Инцест в фольклоре орочей и классификационная система родства // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Серия общественных наук. 1979. №1. Вып.1. С.131—137.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
- Арсеньев В.К.* Лесные люди удэхейцы. Владивосток: Книжное дело, 1926. 54 с.
- Арсеньев В.К., Титов Е.И.* Быт и характер народностей Дальневосточного края. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1928. 84 с.
- Арчакова О.Б.* «Свой — чужой» в мифологическом сознании эвенков // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 48. № 1. С. 63—66.
- Багрин Е.А., Карпова А.* Исторический опыт воздействия европеизации на традиционные культуры коренных народов Азии и Америки (на примере индейцев каниарис в Эквадоре и нанайцев на Дальнем Востоке России) // Диалог культур Тихоокеанской России: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации. Сборник научных статей. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С.141—152.

- Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Бананова В.А.* Кузнечные культы в религиозно-мифологических представлениях бурят // Вестник Бурятского государственного университета. 2008. № 10. С. 268—273.
- Басангова Т.Г.* Образ кузнеца в «Джангаре» — героическом эпосе монгольских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. 2021. № 2 (22). С. 33—40.
- Бельды О.А.* Нанайский шаманизм в истории и культуре коренных народов Приамурья и Приморья: середина XIX—XX вв.: автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 1999. 27 с.
- Березницкий С.В.* Вера и ритуалы народов юга Дальнего Востока: этнокультурные компоненты и современное состояние (вторая половина XIX—XX в.): автореф. дис. ... д-ра историч. наук. Владивосток, 2005. 49 с.
- Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 208 с.
- Березницкий С.В.* Этнокультурные компоненты верований и ритуалов коренных народов амурско-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
- Берёзкин Ю.Е.* Мифы Старого и Нового Света: из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 446 с.
- Берёзкин Ю.Е.* Низкое небо: азиатско-африканская версия универсального мотива // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. / Отв. ред. К.Ю. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 17—26.
- Берёзкин Ю.Е.* Результаты обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (южноазиатские и американские связи) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2 (31). С. 21—32.

- Берёзкин Ю.Е.* Рождение звёздного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: Кунсткамера, 2017. 311 с.
- Бибикова Е.А.* Фольклорные параллели сказителей нивнун и уйльта // Фольклор палеоазиатских народов: материалы III Междунар. науч. конф., Южно-Сахалинск, 24—29 сентября 2019 г. Южно-Сахалинск: Пресс Код, 2019. С. 40—47.
- Браиловский С.Н.* Тазы, или удихэ: Опыт этнографического исследования. СПб., 1901. 223 с.
- Булатова Н.Я.* Говоры эвенков Амурской области. Л.: Наука, 1987. 167 с.
- Булгакова Т.Д.* «Мировое древо» в шаманской картине мира нанайцев // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 105—107.
- Булгакова Т.Д.* Невостребованное исследование тунгусского шаманства // Этнографическое обозрение. 2017. № 5. С. 53—66.
- Булгакова Т.Д.* Шаманство в традиционной нанайской культуре: системный анализ. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. 166 с.
- Бурыкин А.А.* Монгольские и тюркские заимствования в образцах малого чжурчжэньского письма. URL: <https://zaimka.ru/burykin-jurchens/> (дата обращения: 02.05.2017).
- Бурыкин А.А.* Рец. на кн.: Галина Кэптукэ (Г.И. Варламова). Эпические традиции в эвенкийском фольклоре (очерки). Якутск, 1996. 134 с. URL: <https://zaimka.ru/burykin-keptuke-review/> (дата обращения: 04.08.2025).
- Вальдю А.[Л.]* Сказки бабушки Лайги. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1976. 96 с.
- Варламова (Кэптукэ) Г.И.* Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
- Варламова (Кэптукэ) Г.И.* Олень и женщина в эвенкийском фольклоре // Илин: историко-географический, культурологический журнал. Якутск. 2005. № 1 (42). URL: <https://ilin-yakutsk.narod.ru/2005-1/39.htm> (дата обращения: 02.02.2025).

- Варламова (Кэптукэ) Г.И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск: Наука, 2002. 374 с.
- Василевич Г.М.* Исторический фольклор эвенков: сказания и предания. М.; Л.: Наука, 1966. 399 с.
- Василевич Г.М.* Отражение межродовых войн в фольклоре эвенков // Вопросы языка и фольклора народностей Севера: сб. статей. Якутск: Яф СО АН СССР, 1972. С. 143—160.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Василевич Г.М.* Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 25—35.
- Васильев В.Е.* К генезису культа кузнецов, шаманов и воинов: триада сакральной власти // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2019. № 1 (26). С. 17—23.
- Воробьёв М.В.* Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, Гл. редакция восточной литературы, 1983. 367 с.
- Гаер Е.А.* Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1991. 144 с.
- Гекман Л.П.* Персоносфера этнической вселенной в мифопоэтике народов Сибири: автореф. дис. ... д-ра культурологии. Барнаул, 2006. 46 с.
- Гирфанова А.Х.* Словарь удэгейского языка. СПб.: Наука, 2001. 477 с.
- Гвоздев Р.В.* Традиционная культура и цивилизация: реалии и перспективы (на примере коренных малочисленных народов Севера Дальнего Востока) // Диалог культур Тихоокеанской России: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации: сборник научных статей. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С. 65—70.
- Головнёв А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.
- Гонтмахер П.Я.* Нанайцы: этюды о духовной культуре. Этнография, культура, искусство. Хабаровск: ХГПУ, 1996. 280 с.

- Гонтмахер П.Я.* Об айнском компоненте в культуре народов Дальнего Востока: постановка проблемы // История культуры Дальнего Востока России XVII—начала XX века. Владивосток: Дальнаука, 1996. С.155—1162.
- Гонтмахер П.Я.* Ульчи. Человек. Время. Культура. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, 2003. 304 с.
- Деревянко Е.И.* Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры: Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск: Наука, 1981. 334 с.
- Дувакин Е.Н.* Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. 26 с.
- Дьякова О.В.* Происхождение, формирование и развитие средневековых культур Дальнего Востока. Владивосток: Дальнаука, 1993. Ч.1. С.1—176; Ч.2. С.179—289.
- Дьяконова М.П.* Миф в фольклоре эвенков и эвенов (цикл творения мира): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2016. 17 с.
- Дьяконова М.П.* Специфика мифа творения в фольклоре северных и южных эвенков // II Сибирский форум фольклористов: к 90-летию со дня рождения А.Б. Соктоева, основателя серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: тезисы докладов / отв. ред. Е.Н. Кузьмина. Новосибирск: Алеспресс, 2021. С. 49—51.
- Ермак Г.Г.* Семейный и хозяйственный быт казаков юга Дальнего Востока России: Вторая половина XIX—начало XX в. Владивосток: Дальнаука, 2004. 173 с.
- Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.; Л.: Гос. изд-во художественной литературы, 1962. 435 с.
- Забзеева В.А.* Субкультура детства как источник экологического развития детей в дошкольном образовании: автореф. дис. ... д-ра пед. наук. Екатеринбург, 2009. 46 с.
- Золотарёв А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1939. 205 с.

- Иванов В.В. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 21—22.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 500 с.
- Из научного наследия Б.Пилсудского // Краеведческий бюллетень. 1991. № 3. С. 8—97.
- Иконникова О.Н., Калинин С.С. Ядерные мифологемы сибирского и дальневосточного ареалов и ареала северо-запада Америки в типологическом освещении // II Сибирский форум фольклористов: к 90-летию со дня рождения А.Б. Соктоева, основателя серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: тезисы докладов / отв. ред. Е.Н. Кузьмина. Новосибирск: Алекспресс, 2021. С. 59—61.
- Иохельсон В.И. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах. Петроград: Типография Российской Академии Наук, 1917. С. 201—264 / Отдельный оттиск.
- История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2010. 334 с.
- История и культура нанайцев: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 325 с.
- История и культура негидальцев: историко-этнографические очерки. Владивосток: Дальнаука, 2014. 350 с.
- История и культура нивхов: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
- История и культура орочей: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001. 172 с.
- История и культура тазов: историко-этнографические очерки (вторая половина XIX — начало XXI в.). Владивосток: Дальнаука, 2019. 416 с.
- История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989. 189 с.
- История и культура уйльта (ороков) Сахалина: историко-этнографические очерки (XIX—XXI вв.). Владивосток: Дальнаука, 2021. 376 с.

- История и культура ульчей* в XVII—XX вв.: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 1994. 177 с.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2020 года*. Т. 5. Национальный состав и владение языками // URL: [https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom\\_5\\_Nationalnyi\\_sostav\\_i\\_vladienie\\_yazykami](https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom_5_Nationalnyi_sostav_i_vladienie_yazykami) (дата обращения: 22.08.2025).
- Карымова С.М.* Особенности бытия вещи в традиционной культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Барнаул, 2010. 26 с.
- Киле Н.Б.* Нанайцы в мире природы // *Этнос и природная среда*. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 34—44.
- Киле Н.Б.* Образные слова нанайского языка. Л.: Наука, 1973. 188 с.
- Киле Н.Б.* Символика и семантика имён персонажей нанайского фольклора // *Этнос и культура*. Владивосток, 1994. С. 110—117.
- Киле Н.Б.* Традиционный этикет взаимоотношений между членами семьи у нанайцев // *Семья и семейный быт в восточных регионах России*. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 46—52.
- Киле Н.Б.* Фольклорное наследие нанайцев // *Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока*. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1983. С. 110—116.
- Киле Н.Б., Фетисова Л.Е.* Нанайский шаманизм в системе традиционной культуры // *Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII—XX века)*. Владивосток: Дальнаука, 1998. С. 92—103.
- Кобзев А.И., Рифтин Б.Л.* Пань-гу. URL: [www.synologia.ru/a/Пань-гу](http://www.synologia.ru/a/Пань-гу) (дата обращения: 16.05.2019).
- Концепт движения* в языке и культуре / ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. 384 с.
- Конькова Л.В.* Бронзолитейное производство на юге Дальнего Востока СССР (рубеж II—I тыс. до н.э. — XIII в. н.э.). Л.: Наука, 1989. 124 с.
- Коровина Е.В.* О структуре камланий в «Повести о нишанской шаманке» и некоторых параллелях к ним // *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. 2016. № 12 (21). С. 135—139.

- Косарев В.Д.* Тропами предков меж сопок и морем: Экологический опыт и традиционное природопользование коренных народов Сахалина. Южно-Сахалинск: Институт наследия Бронислава Пилсудского, Сахалинское кн. изд-во, 2007. 216 с.
- Кочешков Н.В.* Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX—XX вв.: проблемы этнических традиций. СПб.: Наука, 1995. 151 с.
- Кочешков Н.В.* Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжуры. Проблемы историко-культурных связей на материале народного декоративного искусства XIX—XX веков. СПб.: Наука, 1997. 175 с.
- Красные волки* (орочская сказка). URL: <https://www.skazk.ru/catalog/orochskie-skazki/krasnye-volki-4888/> (дата обращения: 09.08.2025).
- Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 495 с.
- Крюгер Р.* Полная история Поднебесной. М.: Эксмо, 2006. 448 с.
- Кудря А.А.* Картина мира эвенкийского ребёнка (опыт создания словарей для младших школьников) // Вопросы исследования и преподавания тунгусо-маньчжурских языков в национальной школе: сборник научных трудов. М.: ИНПО, 1997. С. 43—49.
- Кузнецов В.С.* Нурхацц. Новосибирск: Наука, 1985. 192 с.
- Ларькин В.Г.* Орочи: (историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). М.: Наука, 1964. 175 с.
- Ларькин В.Г.* Удэгейцы: (историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). Владивосток: СО АН СССР, 1958. 38 с.
- Лауринкене Н.* Кузнец в литовской мифологической традиции // Балто-славянские исследования. XVI. Сборник научных трудов. М.: Индрик, 2004. С. 224—244.
- Лебедева Е.П.* Архаические сюжеты эвенкийской сказки о животных // Языки и фольклор народов Сибирского Севера. М.; Л.: Наука, 1966. С. 184—203.
- Лебедева Е.П.* К вопросу об изучении эвенкийских сказок о животных // Вопросы исследования и преподавания

- тунгусо-маньчжурских языков в национальной школе: сборник научных трудов. М.: ИНПО, 1997. С. 8—34.
- Лебедева Е.П.* Эвенкийские этиологические сказки о животных // Вопросы языка и литературы народов Сибири. Новосибирск, 1974. С. 130—150.
- Лебедева Ж.К.* Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1982. 112 с.
- Леньков В.Д.* Металлургия и металлообработка у чжурчженей в XII веке: (По материалам исследований Шайгинского городища). Новосибирск: Наука, 1974. 173 с.
- Лингвистический энциклопедический словарь.* М.: Советская энциклопедия, 1990. 684 с.
- Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922. 370 с.
- Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. 768 с.
- Лурия А.Р.* Язык и сознание. М.: Изд-во Моск. университета, 1979. 320 с.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.
- Мамчева Н.А.* Музыкальные инструменты в системе традиционной культуры нивхов: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 2010. 23 с.
- Мамчева Н.А.* Музыкальные инструменты в традиционной культуре нивхов. Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2012. 382 с.
- Маргаритов В.П.* Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888. 56 с.
- Мелетинский Е.М.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 57—69.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. Изд. 3-е, репринт. М.: Восточная литература, 2000. 407 с.
- Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: Издат. центр РГГУ, 2010. 287 с.

- Мифы народов мира*. Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. 718 с.
- Мельникова Т.В.* Бабочки в традиционной культуре нанайцев // Россия и АТР. 2006. № 3. С. 72—81.
- Мельникова Т.В.* Предания коренных народов Приамурья о первых встречах с русскими (фольклоризация рассказов о действительных событиях) // Этнология и образование: проблемы интеграции академической науки и высшей школы: мат-лы научно-практич. конф. Владивосток. 12—15 ноября 2002 г. Владивосток, 2002. С. 123—129.
- Миссонова Л.И.* Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.
- Миссонова Л.И.* Оленеводство и идентичность уйльта Сахалина (советский и постсоветский периоды) // Acta Slavica Japonica. 2009. Т. 27. Р. 177—199.
- Можаяев Б.А.* Железный клюв (удэгейские народные сказки). Благовещенск: Амурское кн. изд-во, 1959. 175 с.
- Можаяев Б.А.* Удэгейские сказки. Владивосток: Прим. кн. изд-во, 1955. 94 с.
- Мокчу Кэчиктэ* (орокская сказка). URL: <https://www.skazka.ru/story/orok/mokchu-kechikte/> (дата обращения: 09.08.2017).
- Мувчик Л.* Красавица из Выскво: нивхские народные сказки. Южно-Сахалинск: Изд-во «Печатный салон» ОАО ПМП, 2004. 44 с.
- Нанайский фольклор*: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 478 с.
- Народы Дальнего Востока СССР в XVII—XX вв.*: историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. 239 с.
- Неклюдов С.Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 221—245.
- Нивхские мифы и сказки* из архива Г.А. Отаиной / сост. и автор предисловия А.М. Певнов. М.: Энерджи Пресс, 2010. 160 с.
- Новик Е.С.* К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие

- народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 36—48.
- Новик Е.С.* Маньчжурское сказание «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Литературы стран Дальнего Востока. М.: Наука, 1979. С. 169—176.
- Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманстве: опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 301 с.
- Новикова К.А.* Ороки и их устное творчество // Учёные записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л.: Ленинградский гос. пед. ин-т, 1967. С. 188—197.
- Озолина Л.В.* Грамматика орокского языка. Новосибирск: Изд-во ГЕО, 2013. 372 с.
- Озолина Л.В.* О жанровой структуре фольклора ороков (уйльта) // Сибирский филологический журнал. 2014. № 2. С. 5—10.
- Озолина Л.В.* Фольклор ороков (уйльта): сюжеты и мотивы // Фольклор палеоазиатских народов: материалы III Международной научной конференции, г. Южно-Сахалинск, 24—29 сентября 2019 / сост. О.Ю. Хурьюн, Е.В. Намаконова. Южно-Сахалинск: Пресс-Код, 2019. С. 170—179.
- Оненко С.Н.* Развитие словарного состава нанайского языка в советскую эпоху: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1955. 20 с.
- Орочские сказки и мифы* / сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
- Осами Гизо.* Сказания реки Читосэ: Тринадцать историй Страны айнов / пер. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: Изд-во РИОТИП, 2007. 36 с.
- Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. 288 с.
- Островский А.Б.* Религиозные верования нивхов. Южно-Сахалинск: Южно-Сахалинское книжное изд-во, 2005. 176 с.
- Отаина Г.А.* Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Б.О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина: материалы Междунар. науч. конф., 31 окт. — 2 нояб.

- 1991 г. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. Т. 2. С. 59—66.
- Отаина Г.А.* Жанровая специфика нивхских н`астундов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 53—59.
- Отаина Г.А.* Нивхские народные песни // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. С. 110—124.
- Отаина Г.А.* Фольклор в народной педагогике нивхов // Семья и семейный быт в восточных регионах России. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 129—138.
- Отаина Г.А.* Экологическая ориентация нивхской культуры // Исторический опыт освоения восточных районов России: тезисы докл. и сообщ. Междунар. научной конференции. Владивосток, 20—22 сентября 1993 г. Владивосток, 1993. Вып. 1. С. 136—139.
- Павлинская Л.Р.* Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: структура, функция и семантика похоронного обряда у народов Сибири: этнографические очерки / науч. ред. Л.Р.Павлинская. СПб.: Наука, 2007. С. 8—28.
- Пахомов Ю.Н.* Экочеловек как субъект социо-природного развития: автореф. дис. ... д-ра соц. наук. СПб., 2003. 53 с.
- Певнов А.М.* Лингвистические пути решения тунгусо-маньчжурской проблемы // Вопросы языкознания. 2008. № 5. С. 63—83.
- Петрова Т.И.* Очерк грамматики нанайского языка. Л.: Учпедгиз, 1941. 168 с.
- Петрухин В.Я.* Кузнец // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 234.
- Пилсудский Б.О.* Поэзия гиляков // Краеведческий бюллетень. 1990. Вып. 1. С. 76—111.
- Пилсудский Б.[О.]* Фольклор айнов // Краеведческий бюллетень. 1991. Вып. 3. С. 69—84.
- Пилсудский Б.[О.]* Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во: Ин-т наследия Бронислава Пилсудского, 2003. 125 с.

- Подмаскин В.В.* Духовная культура удэгейцев XIX—XX вв.: историко-этнографические очерки. Владивосток: Дальнаука, 1991. 160 с.
- Подмаскин В.В.* Мифологический словарь: коренные малочисленные народы России. Владивосток: Дальнаука, 2013. 248 с.
- Подмаскин В.В.* Музыкальные инструменты удэгейцев // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока: сб. научных трудов. Владивосток: ДВО АН СССР, 1987. С. 27—39.
- Подмаскин В.В.* Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. Владивосток: Дальнаука, 2000. 540 с.
- Подмаскин В.В.* Отражение славянских этнических традиций в фольклоре коренных малочисленных народов Дальнего Востока России (XVII—XX вв.) // Россия и АТР. 2013. № 4. С. 70—79.
- Подмаскин В.В.* Фольклор уйльта (ороков) Сахалина как историко-этнографический источник // Из века в век... Материалы международной научной конференции, посвящённой 120-летию открытия первого музея на Сахалине (12—17 сентября 2016 г.). Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краеведческий музей, 2017. С. 62—67.
- Подмаскин В.В., Киреева И.В.* Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток: Дальневост. гос. техн. ун-т, 2010. 216 с.
- Подмаскин В.В., Сем Т.Ю.* Пантеон уйльта (ороков) Сахалина в XIX—XX вв.: типология и семантика // Россия и АТР. 2018. № 3. С. 151—167.
- Предание о Нишанской шаманке.* URL: [https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XVI/Pred\\_o\\_samanke/text.htm](https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XVI/Pred_o_samanke/text.htm) (дата обращения: 02.06.2022).
- Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: избранные статьи. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976. 325 с.
- Роон Т.П.* Уйльта Сахалина: историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной

- культуры XVIII — середины XX веков. Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное изд-во, 1996. 176 с.
- Салинский С.М.* Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон. Владивосток: Валентин, 2015. 320 с.
- Самар А.П.* Традиционное собаководство нанайцев. Владивосток: Дальнаука, 2011. 255 с.
- Санги В.* Легенды Ых-мифа. М.: Советская Россия, 1967. 223 с.
- Сем Л.И.* Очерки диалектов нанайского языка: бикинский (уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976. 212 с.
- Сем Л.И.* Устное народное творчество уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974. С. 189—200.
- Сем Л.И., Осокина Э.Н.* Религиозные представления солов (по материалам этнографической коллекции и фольклору) // Фольклор и этнография народов Севера: межвузовский сб. научных трудов. Л.: Изд-во ЛГПИ им. А.И.Герцена, 1986. С. 84—104.
- Сем Л.И., Сем Ю.А.* Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ). СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 2020. 668 с.
- Сем Т.Ю.* Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX—XX вв. (типология и семантика образов). Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 2013. 240 с.
- Сем Т.Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. 640 с.
- Сем Ю.А.* Жанровая классификация фольклора нанайцев // Фольклор и этнография народов Севера: межвузовский сборник научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 30—51.
- Сем Ю.А.* Историческая этнография нанайцев: родовая организация и её трансформация (по материалам XIX—XX вв.). СПб.: Контраст, 2018. 306 с.
- Сем Ю.А.* Нанайцы: материальная культура (вторая половина XIX — начало XX в.). Владивосток, 1973. 313 с.
- Сем Ю.А.* Фольклор народностей Приамурья — Приморья как историко-этнографический источник // Фольклор

- народов Севера СССР: сборник научных трудов. Л.: ЛГПИ, 1980. С. 3—19.
- Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 156 с.
- Сестра: нивхская сказка. Южно-Сахалинск: ИП Тарасов А.В., 2010. 28 с.
- Сиськова А.В. Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1984. С. 64—69.
- Сказки народов мира. URL: <https://skazki.su/narodnye/orochskie-skazki/mokchu-kechikte/> (дата обращения: 22.08.2025).
- Скоринов С.Н. Мифологическая культура тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина XIX—XX вв. М.; Хабаровск: Моск. Гос. Университет культуры и искусств — Хабаровский гос. пед. университет (ХГПУ), 2004. 380 с.
- Скоринов С.Н. Мифотворчество как феномен культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России. XIX—XX вв.: автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2005. 42 с.
- Скрипучая старушка: ульчская сказка / зап. К.П. Белобородова. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1979. 12 с.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
- Соломонова Н.А. Музыкальная культура народов Дальнего Востока России XIX—XX вв. (этномузыкологические очерки): автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. М., 2000. 48 с.
- Соломонова Н.А. Традиционные песни ульчей // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. С. 125—131.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука. 1975. Т. 1. 672 с.; 1977. Т. 2. 992 с.

- Старцев А.Ф.* Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX—XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 444 с.
- Старцев А.Ф.* «Наследник» Золотой империи. Владивосток: Дальнаука, 2007. 204 с.
- Старцев А.Ф.* Ороки — орочёны, а не уйльта! К проблеме этногенеза ороков Сахалина. Владивосток: Дальнаука, 2015. 163 с.
- Старцев А.Ф.* Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. Владивосток: Дальнаука, 2017. 232 с.
- Степанова О.Б.* Причастны к рождению новой жизни: кузнецы в мифологических представлениях селькупов // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 3. С. 557—566.
- Суник О.П.* Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1985. 264 с.
- Таёжные песни.* Пурэ јајани. Сборник песенно-повествовательного фольклора уйльта. Южно-Сахалинск: Сахалин. обл. типогр., 2013. 123 с.
- Такахаси Нобукацу.* Сказки и легенды Хоккайдо / пер. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: Изд-во ДВГТУ, 2010. 55 с.
- Таксами Ч.М.* Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36—42.
- Таксами Ч.М.* Этническая культура нивхов — аборигенов Тихоокеанского Севера и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 2007. 226 с.
- Татаринцев В.О.* Экологическая парадигма традиционной культуры (на примере коренных народов Северной Евразии): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2010. 24 с.
- Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифологического: Избранное. М.: Прогресс-Культура, 1995. 624 с.
- Тохтабаева Ш.* Символические ориентации казахов, связанные с кузнечным и ювелирным ремеслом // Культура кочевников на рубеже веков. Алматы, 1995. С. 169—175.

- Тураев В.А. Дальневосточные эвенки: этнокультурные и этносоциальные процессы в XX в. Владивосток: Дальнаука, 2008. 280 с.
- Тэмина М.Г. Медвежий праздник как исторический памятник нематериального культурного наследия нивхов. Белгород: Константа, 2020. 107 с.
- Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. 194 с. / Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область.
- Ульчские сказки. URL: <http://skazkoved.ru/index.php?fid=1&sid=152> (дата обращения: 22.08.2025).
- Фадеева Е.В. Женщина в традиционном обществе и семье коренных народов Нижнего Амура (вторая половина XIX — начало XX в.): автореф. дис. ... канд. историч. наук. Владивосток, 2006. 22 с.
- Фадеева Е.В. Стереотипы женского поведения в семейно-брачных отношениях коренных народов Нижнего Амура // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток — Запад. Владивосток: Дальнаука, 2014. С. 91—96.
- Фетисова Л.Е. Повествовательный фольклор коренных народов Амуро-Сахалинского региона: своеобразие и взаимодействие традиций. Владивосток: Дальнаука, 2018. 204 с.
- Филимонов А.Г. Влияние внешней среды и хозяйственной деятельности на восприятие реальности (по материалам традиционной нивхской культуры) // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток: Дальнаука, 2004. С. 79—85.
- Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. 561 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 18).
- Функ Д.А. В поисках мирового древа: размышления о том, что, где и как мы ищем // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 96—99.
- Хасанова М.М. Антропонимы в фольклоре восточных эвенков // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983. С. 95—102.

- Хасанова М.М. Негидальские паремии // Вопросы исследования и преподавания тунгусо-маньчжурских языков в национальной школе: сборник научных трудов. М.: ИНПО, 1997. С. 35—41.
- Хасанова М.М. Повелительное наклонение в эвенкийском языке. Л.: Наука, 1986. 102 с.
- Хасанова М.М. Тунгусо-палеоазиатские фольклорные параллели // Формирование культурных традиций тунгусо-маньчжурских народов. Новосибирск, 1985. С. 27—36.
- Хасанова М.М. «Чулурол» в фольклоре восточных эвенков // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1981. С. 137—141.
- Хасанова М.М. Этнические контакты негидальцев (по материалам фольклора) // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1989. С. 109—113.
- Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003. 297 с.
- Хоппал М. Шаманы — культуры — знаки. Тарту: Научное изд-во ЭЛМ, 2015. 241 с.
- Цинциус В.И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 51—58.
- Цинциус В.И. Негидальский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 310 с.
- Цинциус В.И. Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 34—41.
- Черняк А. Шаманизм и неошаманизм у нанайцев и других народов Приамурья. URL: <https://life-on-earth.ru/dalnij-vostok-rossii/shamanizm-i-neoshamanizm-u-nanajtsev-i-dr-narodov-priamurya> (дата обращения: 02.06.2022).
- Чинков-Эдян Г. Гарпаниндя: Сказка-сказание. Л.: Изд-во Севморпути, 1939. 80 с.
- Шавкунов Э.В. Согдийская колония VIII—X веков в Приморье // Материалы по этнокультурным связям наро-

- дов Дальнего Востока в Средние века. Сборник научных трудов. Владивосток, 1988. С. 100—105.
- Шавкунов Э.В.* Культура чжурчжэней удигэ XII—XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990. 282 с.
- Шаманизм и ранние религиозные представления.* К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сборник статей. М.: ИЭ РАН, 1995. 272 с.
- Шаньшина Е.В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.
- Шейкин Ю.И.* Жанры музыкального фольклора удэ. Новосибирск: Наука, 2011. 727 с.
- Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. 718 с.
- Широкогоров С.М.* Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп). М.: Наука—Восточная литература, 2017. 710 с.
- Широкогоров С.М.* Этнографические исследования: этнос. Исследование принципов изменения этнических и этнографических явлений. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. 148 с.
- Шихова А.* Эвенки (тунгусы) — аристократы Сибири под Полярной звездой. URL: <https://www/evenki-tungusy-aristokraty-sibiri-pod-polyarnoy-zvezдой> (дата обращения: 15.04.2021).
- Шренк Л.И.* Об инородцах Амурского края. Т. 3: Этнографическая часть. Вторая половина. Основные черты семейной, общественной и внутренней жизни. СПб.: Издание Императорской Академии наук, 1903. XVIII. 145 с.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
- Штернберг Л.Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1. Ч. 1. 254 с.

- Ыгмиф налит во.* Поселение бухты Чёрной земли. Эпос сахалинских нивхов. М.: ИП Смирнова М.А., 2013. 432 с.
- Эвенки Приамурья:* оленная тропа истории и культуры / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2012. 384 с.
- Элиаде М.* Шаманы и кузнецы // Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. С.176—180.
- Этнические стереотипы* поведения / под ред. А.К. Байбурина. Л.: Наука, 1985. 325 с.
- Ялина Г.Ф.* Звуковые материалы по исследованию нивхского языка. 5. Саппоро: Гакуин университет (Gakuin University), 2008. 118 с.
- Янчев Д.В.* Хозяйство и материальная культура негидальцев (вторая половина XIX—XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2006. 26 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Введение .....                                                                                           | 5   |
| Глава 1. Космическое пространство<br>в мифопоэтической картине мира<br>тунгусо-маньчжуров и нивхов ..... | 18  |
| Глава 2. Средний мир и его обитатели —<br>люди, животные, духи-хозяева .....                             | 50  |
| Глава 3. Хозяйственная деятельность,<br>общественный строй и семейный быт. ....                          | 97  |
| Глава 4. «Избранники духов» — шаманы,<br>кузнецы, сказители .....                                        | 141 |
| Глава 5. Аксиологические установки экологического<br>сознания коренных народов региона .....             | 177 |
| Глава 6. Фольклорное восприятие инокультурного<br>окружения .....                                        | 210 |
| Заключение .....                                                                                         | 249 |
| Список литературы .....                                                                                  | 255 |

Научное издание

Лидия Евгеньевна Фетисова

ПАМЯТЬ ПОКОЛЕНИЙ.  
ФОЛЬКЛОР КОРЕННЫХ НАРОДОВ  
АМУРО-САХАЛИНСКОГО РЕГИОНА

Редакторы:

Д.С. Гусарова, М.С. Киселева, О.П. Кормазина, М.А. Луценко,  
О.Н. Мальцева, А.А. Осипова, Е.В. Откидыч, А.Ю. Сафонова  
Дизайн, вёрстка — А.С. Иванов

Подписано к печати 22.12.2025 г.  
Формат 60×84/16. Бумага офсетная.  
Усл. п. л. 16,04. Уч.-изд. л. 10,23. Тираж 300 экз.

Отпечатано в Отделе информационных технологий  
ИИАЭ ДВО РАН.

690950, Владивосток, ул. Пушкинская, 89.

Тел.: (423) 222-05-07.

E-mail: ihae@eastnet.febras.ru