



Title	
Author(s)	
Citation	ツングース言語文化論集, 21, 151-225 = Marina Khasanova & Alexander Pevnov ; with preface by Toshiro Tsumagari = マリーナ・ハサノワ, アレクサンドル・ペヴノフ 採録・訳 ; 津曲敏郎 序文, = Myths and tales of the Negidals = ネギダルの伝説と民話. [Project "Endangered Languages of the Pacific Rim", Faculty of Informatics, Osaka Gakuin University], 2003, vi, 297. (文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 環太平洋の「消滅に瀕した言語」にかんする緊急調査研究) (ELPR publication series, A2-024) (ツングース言語文化論集, 21)
Issue Date	2003-02
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/57376
Type	report
File Information	09Notes.pdf



[Instructions for use](#)

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

NOTES

№ 1. Улгу. Вар. к сюжету о рябчике, не расслышавшем слов демиурга: ФЭЯ, № 11 (эвенк., записи Г.М. Василевич).

Ср.: Сем, 1986, с.35-38 (нан.); Василевич, 1936, с.29-30 (№ 30), с.30 (№ 31), с.31 (№ 32) (эвенк.); ОСиМ, № 49 (ороч.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 14 (хант.); Лар, 2001, № 1 (ненецк.); Хлопина, 1978, с.71-72 (шорск.). Ср. также: Воскобойников, 1960, № 16 (эвенк.); Новикова, 1987, с.26 (эвен.).

Типичный «миф творения», включающий в себя наряду с тунгусскими и общесибирские мотивы. Записан был нами единственный раз, варианты не зафиксированы. Любопытно, что в этом мифе в рациональном устройстве мира принимает участие и злой дух (*амбáн*), который полагает, что *Бугá* даст людям бессмертие, а это может нарушить равновесие в среде живых существ.

Текст описывает весь цикл создания живой природы и те усовершенствования, которые вносил *Буга* в свои «конструкции» (например, улучшал погружаемость рыб, давал дыхание людям). Нельзя не заметить, что миф являет собой контаминированный образец фольклора, соединенный лишь персоной творца *Буга*. Некоторые из входящих в него сюжетов встречаются как самостоятельные в устном творчестве восточных эвенков (скажем, сюжет о глуховатом рябчике, о выяснении, кто сильнее – человек или зверь) [ФЭЯ, записи Василевич, № 11; Собственные полевые материалы 1973, 1974, 1976 гг., архив авторов].

В сибирском фольклоре известен миф о сотворении демиургом людей и о собаке как их охраннице. Такие сюжеты есть у эвенков [ФЭЯ, записи Василевич, № 1, № 2 № 3; Василевич, 1936, с.31]; прослеживаются они, кроме тунгусо-маньчжурских народов, в частности, у хантов, ненцев, шорцев; мотив превращения сына Дога в собаку в наказание за невыполненное поручение находим у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 50].

Близкий к негидальскому нанайский миф был записан в 1960 г. в с. Найхин Л.И. Сем и Ю.А. Сем [Сем, 1986, с.35-38]. В отличие от предлагаемого нами нанайский текст не рассказывает о сотворении животных и человека; в нем говорится о том, как животные обратились к верховному духу *эндури* (заменившему или существующему в мировоззрении нанайцев параллельно с *боа*) с просьбой упорядочить их бытие и наделить их теми или иными свойствами [Там же].

**Буга* ~ *Бога* – дух высшего порядка, управляющий всем сущим на земле, выступающий и в роли демиурга. Олицетворяет природу как разумное одушевленное начало. Кроме того, в негидальском языке, как и в ряде других тунгусо-маньчжурских, это слово означает: местность, природа, погода, небосвод.

***Внутрь головы положил камешек* – согласно объяснению рассказчицы,

Буга сделал это для того, чтобы придать рыбам вес для погружения в воду. Е.М. Бобик (Самандина) была искренне убеждена, что в голове каждой рыбы есть мелкие камешки или даже песчинки, придающие рыбе нужный баланс.

№ 2. Улгу. (Три солнца). Вар.: Крейнович, 1929, с.85 (нег., запись В.И. Цинциус); Штернберг, 1933, с.493-494 (нан.), с.455 (упоминание); Шимкевич, 1896, с.9-10 (нан.); Нанайский фольклор, № 45; Киле Н.Б., 1983, с.111 (нан.); Фольклор удэгейцев, № 5 и № 81 (записи В.К. Арсеньева); Крейнович, 1929, с.84 (удэг.); Маргаритов, 1888, с.28 (ороч., первый из сюжетов); ОСиМ, № 47, часть № 49 (ороч.); Крейнович, 1929, с.84 (ороч.); Крейнович, 1929, с.83 (нивх.).

Ср.: Золотарев, 1939, с.171 (ульч.); Маргаритов, 1888, с.28 (ороч., второй сюжет); Подмаскин, 1991, тексты, № 2, № 3, № 4, а также № 16 (удэг.); Штернберг, 1908, № 16 (нивх.).

Широко распространенный у народов Приамурья космогонический миф. Предположение о том, что сюжет попал на Амур с юга, высказывалось Е.А. Крейновичем, В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой [Крейнович, 1929, с.86; ОСиМ, с.223]. Е.А. Крейнович в указанной работе предложил типологию мифа о множественности солнц [Там же, с. 86-88]. Японский этнограф и культуролог Э. Исида упоминает в одной из своих статей о сюжете из фольклора народов Южного Китая (пестрых мяо), в котором стрелок уничтожил девять солнц [Исида, 1998, с.44].

Рассказчица пояснила, что доказательством существования в прошлом трех солнц может служить то, что и теперь иногда рядом с солнцем виден еще один диск – это «след» бывшего в том месте солнца (Ср. запись В.И. Цинциус, опубликованную Е.А. Крейновичем [Крейнович, 1929, с.85]). Подобное же толкование находим в орочском тексте, где говорится, что по обеим сторонам от солнца бывают видны «тени» двух уничтоженных солнц [ОСиМ, № 47]. Упоминание об этом есть и в нанайском варианте [Нанайский фольклор, № 45].

**...заставим двигаться (по небосклону)* – подразумевается, что три светила не только сияли все сразу, но еще и не уходили за горизонт, то есть не было смены дня и ночи. Герой мифа уничтожил «лишние» солнца, а оставшееся заставил двигаться с востока на запад и исчезать на некоторое время совсем.

№ 3. Три солнца. Вариант № 2.

№ 4. Вариант № 2 и № 3. Записан у «верховской» группы негидальцев. Очень краткое изложение мифа о трех солнцах, его можно, пожалуй, считать мифологическим представлением, а не собственно мифом. Мы публикуем его, чтобы показать отличия в мифологии двух территориальных групп негидальцев.

№ 5. Вариант № 6 и № 7. Как и № 4, записан у «верховской» группы негидальцев. Сюжет фактически отсутствует, зафиксировано лишь мифологическое представление. Комментарии см. к № 7.

№ 6. Вариант № 7. Весьма лаконично изложен космогонический миф о девочке-сиротке, которую пожалел месяц. Комментарии см. к № 7.

№ 7. Вар.: Киле Н.Б., 1983, с.111 (нан.); Лопатин, с.330 (нан. и эвенк., со ссылкой на дневник В.К. Арсеньева); Воскобойников, 1960, № 13 (эвенк.); Предания, легенды и мифы саха, 1995, № 35; Овчинников, 1897, с.179-182 (якут.).

Ср.: Подмаскин, 1991, тексты, № 17 (удэг.); Новикова, 1987, с.43-44 (эвен.); Воскобойников, 1960, № 12 (эвенк., сиротка и солнце); Василевич, 1936, с.73-74 (№ 54, эвенк., девочку взяло солнце); Сказки и предания нганасан, № 17; Попов, 1984, с. 47 (нганас.); Мифологические сказки и исторические предания энцев, с.64-68, 68-69; Мифы, предания, сказки кетов, № 7.

Наиболее полный вариант № 5 и № 6. Этот сюжет распространен не только у народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи, но и у многих народов мира. Мотивировка появления человека на Луне у разных народов неодинаковая, тем не менее сюжет можно, наверное, признать мировым [см. об этом «Луна и бессмертие», Исида, 1998, с.10-34].

В фольклоре орочей подобный миф не зафиксирован, но есть устойчивое сочетание *ба хаталан'и* – миф. лунная девица [Отис, с.167]. В то же время в одном из медвежьих мифов говорится, что «лунная старуха» забрала на Луну двух медвежат, детей от брака женщины и медведя [ОСМ, № 39]. В одном из текстов В.К. Арсеньева есть упоминание о том, что в полнолуние на диске месяца видна девица [Фольклор удэгейцев, № 82 (8)].

Сюжет о путешествии женщины на Луну есть у айнов [Пилсудский, 1991, № 3].

№ 8. Улгу. Манги. Вар.: ОСМ, № 44 (ороч.); Арсеньев, 1926, с.37-38 (удэг.); Фольклор удэгейцев, № 83 (9) и № 84 (10); Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1 за 1917-1925 гг. (Дневник Олгон-Горинской экспедиции), с.331 (эвенк.), архив ОИАК, ф. 108, оп. 1, д. 27.

Ср.: Подмаскин, 1991, тексты, № 15 (удэг.); Березницкий, 1993, с.145 (ороч.); Маргаритов, 1888, с.29 (ороч.); Анисимов, 1958, с.69-71 (эвенк.); Василевич, 1936, с.282, 274, 280 (эвенк.); Мифы, предания, сказки кетов, № 8 (Млечный Путь – лыжня Сына неба); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 8, № 9, № 10 (ханты) и № 110 (манси). Ср. также: Попов, 1984, с.48 (нганас., Малая Медведица – это важенька с теленком и охотники); Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11 (Большая Медведица (по-кетски *кай* 'сохатый') – это лось и охотники).

Типичный космогонический миф негидальцев. Здесь, как и во многих других случаях, надо знать, о чем идет речь. Нарратив объясняет возникновение Млечного Пути (*Маңи оҕанин* 'след (небесного охотника) Манги'), появление сохатых (лосей) на земле и китов в море. Рассказчица дополнительно пояснила,

что «ямочки» на задних ногах сохатых существуют до сих пор – это следы пальцев Манги, схватившего небесного лосенка. Миф записан у «низовских» негидальцев, которые считали его «мужским», или охотничьим. Его могли рассказывать только мужчины или старые женщины. У «верховских» негидальцев подобный сюжет не зафиксирован, есть лишь мифологическое представление о Млечном Пути, выражающееся в его наименовании: *Maŋi gānichanin* ‘лыжный след Манги’ или *Maŋi ožanin* (см. выше).

Аналогичное объяснение появлению Млечного Пути есть и у других народов тунгусо-маньчжурской общности. Так, у нанайцев его зарегистрировал еще Л.Я. Штернберг: *užesoxs'ynasixani* – след ходившего по небу на лыжах человека [Штернберг, 1933, с.501]. Наименование записано Штернбергом неверно – два слова слиты в единое целое. Верная запись такая: *Уžэ соксинасихани* [Оненко, 1980, с.424], что можно перевести приблизительно как ‘лыжный след Уде (божества)’. И.А. Лопатин также отмечал, что у Млечный Путь – след какого-то нанайского богатыря, проехавшего по небу [Лопатин, 1922, с.331].

По-орочски Млечный Путь называется *Maŋi тулумухан'и*. «Согласно орочской мифологии, – читаем в орочском словаре, – небесный охотник **маŋи** гнался на лыжах за лосихой и, отталкиваясь, приподнял одну ногу; на небе остался след одной его лыжи; по другой версии, это был не **маŋи**, а его отец **хадау**» [ОтиС, с.203]. В конце XIX в. В.П. Маргаритов записал орочский миф, который заканчивается тем, что верховный дух *Андури* посылает сына, рожденного в кровосмесительном браке, «на другую сторону неба», на небе остается след лыж этого человека [Маргаритов, 1888, с.29].

Мифы или мифологические мотивы о небесном охотнике и следе его лыж (Млечном Пути) есть в эвенкийском фольклоре [Василевич, 1936, с.274]. Иногда небесный охотник ассоциируется там с медведем (*maŋi jaŋkun* ‘лыжный след *maŋi* (медведя)’) [Там же, с.162]. Кроме того, некоторые группы эвенков созвездие Большой Медведицы интерпретируют как картину охоты на лося [Там же, с.274, 280]. Так же описывают его и некоторые другие тунгусо-маньчжурские народы. Сходная трактовка созвездия Большой Медведицы существует у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11].

Нивхское представление о Млечном Пути впервые кратко изложил в примечании к одному из мифов Л.Я. Штернберг. Хозяин моря *тарҢанд* мог не только даровать людям удачу в промысле и спасать терпящих бедствие, но и путешествовать по небесному своду: «Иногда его рисуют обитающим на небе и прогуливающимся там на лыжах (Млечный Путь – след его лыж)» [Штернберг, 1908, с.170]. Эти сведения позже подтвердил Е.А. Крейнович: «Живя на воде, *tajrҢанд* имеет огромную дорогу, пролегающую по небу. Млечный Путь – это и есть его след, или дорога» [Крейнович, 1929, с.91]. По-нивхски он называется *tairҢанд žif* ‘След, или дорога морского божества *tairҢанд*’ [Там же, с.81]. Понятно, что у нивхов мы наблюдаем относительно недавно пересмотренное представление о духе-хозяине воды. Произошло это, нам кажется, под мощным культурным влиянием тунгусо-маньчжурских народов. В пользу такой

трактовки нивхского материала говорит, во-первых, отсутствие мотивировки похода духа воды на небо, а во-вторых, тот факт, что у нивхов не зафиксировано мифа, поддерживающего это синкретичное представление (в отличие от тунгусо-маньчжурских народов). Иными словами, в нивхском духе-хозяине воды мы видим своеобразный сплав двух образов: собственно духа-хозяина воды и небесного героя.

Уподобление Млечного Пути следу лыж характерно не только для тунгусо-маньчжурских народов, но и для многих других народов Сибири. Например, ханты полагают, что Млечный Путь – след лыж *Торума*, верховного духа [Мифология хантов, 2000, с.228], а манси думают, что это дорога мифического предка фратрии Мось *Мось-хума* [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 110]. Кеты также мыслят Млечный Путь как небесную дорогу (след): Сына неба *Естьехына*, или мифического героя *Альбы*, или легендарного шамана *Дога* [Мифы, предания, сказки кетов, с.262].

Мотив **Космической охоты** широко распространен в мировом фольклоре. Чаще всего с ним связывается созвездие Большой Медведицы. На севере Сибири и в Северной Америке Большая Медведица – лось, а вообще в Америке – медведь, которого преследуют охотники. Мотив можно проследить также в Южной Сибири и Центральной Азии, но там он относится не к Большой Медведице, а к Поясу Ориона [Березкин, Сибирско-североамериканские связи, с.19].

№ 9. Семь женщин. Ср.: Попов, 1984, с.48 (нганас., Плеяды – это охотники на диких оленей с сетями).

Космогонический миф о происхождении созвездия Стожары (?). Мотив погони или соревнования в такого рода мифах типичен не только для тунгусо-маньчжурского, но и для сибирского фольклора [ср., например: Лопатин, 1922, с.331 (нан.); Фольклор удэгейцев, № 110; Василевич, 1969, с.210 (эвенк., Большая Медведица – это охотник, гонящийся за лосем); Василевич, 1936, с.280, 282 (эвенк.); Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11]. См. также комментарий к тексту № 8.

Насколько нам известно, все народы тунгусо-маньчжурской языковой семьи созвездие Стожары, или Плеяды именуют «Семь девушек» (напр., удэг. *нада аџига*, ороц. *надā хатала*, эвенк. *надан хунил*). Правда, иногда это название переносится на Малую Медведицу (?) [История и культура удэгейцев, с.70] или на Большую Медведицу (у некоторых негидальцев, хотя большинство именует ее *Хэвлэн*).

Представление о созвездии как о нескольких людях характерно для южносибирско-монгольского региона, Казахстана, Средней Азии, Северного Кавказа, Индии, в Америке же – для индейцев Великих Равнин и прилегающих районов Среднего Запада [Березкин, Сибирско-североамериканские связи, с.19].

№ 10. Улгу. В тайге. Вар.: ОСиМ, № 38, № 39, № 40 (ороч.); Липская, д. 5,

с.7-10 (ороч.); Штернберг, 1933, с.438 (ороч.), с.502-503 (нан., но женщину-медведицу убивают ее старшие дети); Золотарев, 1939, с.123 (ульч.).

Ср.: Золотарев, 1939, № VII (ульч.); Штернберг, 1933, с.72 (ороч.), с.502 (нан., ороч.); Аврорин, 1986, № 2 (нан.); Анисимов, 1958, с.117 (эвенк.); Кормушин, 1998, № 19 (удэг.); Мифы, предания, сказки кетов, № 56; Предания, легенды и мифы саха, № 31; Попов, 1984, с.49 (нганас.).

Рассказ об отношении нанайцев к медведю см.: Нанайский фольклор, № 55.

Типично тунгусский миф, в прошлом тотемический. Обычно отличается чрезвычайной краткостью, даже лапидарностью. Вариант этого мифа был записан нами в 1973 г. у Аяно-Майских эвенков. Сюжет всегда принимается как действительное событие. Нам представляется, что именно этот вариант являлся общим древнесибирским медвежьим мифом. Суть его сводится к тому, что женщина выходит замуж за медведя и рождает от него медвежат-близнецов. Затем ее по ошибке убивает брат, и она завещает ему правила отношения к медведю и его туше.

Вообще же в мифологии народов Нижнего Амура существует два вида медвежьих мифов, условно говоря, «восточнотунгусский» (общесибирский) и «автохтонный», или «нивхский» (см. № 14). О первом мы уже сказали выше, а второй повествует о заблудившемся мужчине, перезимовавшем в медвежьей берлоге. (Очевидно, подразумевается, что с медведицей, хотя прямые указания на это почти не встречаются. Лишь у Е.А. Крейновича в одной из статей говорится, что «медведица полюбила охотника и из любви к нему посылала ему добычу» [Крейнович, 1987, с.112-113]).

В «западнотунгусских» медвежьих мифах акцент делается на том, что брат уведенной медведем женщины убивает зятя, а тот, умирая, рассказывает о ритуалах, которых следует придерживаться людям [Анисимов, 1958, с.117].

А.Ф. Анисимов отмечал, что эвенки бассейна Подкаменной Тунгуски на родовом совете делали два жертвенника: один из них – «медведь», другой – «сохатый»; «те два зверя поддерживали вождей, сердца их. От этих зверей надеялись промыслового зверя больше получить, найти какого-нибудь» [Анисимов, 1936, с.123]. Этот факт свидетельствует в пользу того, что в начале XX в. отголоски тотемистических представлений еще существовали в среде эвенков.

Между тем в 1936 г. Г.М. Василевич опубликовала миф, записанный в с. Наканна (эвенк. Ноконно) Иркутской области, о зимовке охотника в медвежьей берлоге [Василевич, 1936, с.129]. Мы пока не нашли объяснений появлению чисто «амурского» мифа на сибирской территории, тем более, что нам не удалось обнаружить иных публикаций этого сюжета. Вопрос о подобных эвенских мифах (см. блок сравнений в комментарии к № 14) требует специального всестороннего анализа, к тому же некоторые специфические черты эвенского сюжета позволяют нам говорить, что он не может быть истолкован как корреспонденция эвенкийскому.

Основой удэгейских медвежьих мифов является инцест, причем отношение

к нему определенно негативное, что и составляет главное различие между ороческими и удэгейскими вариантами [см., например, Удэгейский фольклор, № 75, № 76 и комментарии]. Мотив инцеста встречается и в ульчских мифах, где он, впрочем, не связан напрямую с темой сожительства человека и зверя [Золотарев, 1939, № I].

*...увидел платье младшей сестры – в подобных сюжетах брат узнает, что убил не медведицу, а свою сестру, только когда начинает свежевать тушу: он видит одежду или украшения своей сестры и понимает всю трагичность происшедшего (так же происходит в указанных выше ороческом и нанайском вариантах).

№ 11. Вар.: № 12.

Ср.: Аврорин, 1986, № 2 (нан., первая часть); Маргаритов, 1888, с.35-36 (ороч.); Shirokogoroff, 1924, p.90 (маньчж.); Штернберг, 1908, № 21, № 22, № 24 (нивх.); Мифы, предания, сказки кетов, № 65; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 63 (ханты, девушка вышла замуж за лесного духа).

Этот сюжет также можно отнести к общесибирским: во время сбора ягод девушку забирает к себе медведь и женится на ней. В достаточно объемном тексте сделана попытка объяснить ряд противоречий в мировоззрении негидальцев. Прежде всего это столкновение традиционных верований в реальность связи медведя и женщины и стремление отойти от этих традиций. Родители девушки «стыдятся» внуков-медвежат и убивают их. Подобные инновации не встречались нам в фольклоре других народов Приамурья. Но нечто сходное обнаруживается у эвенов. К.А. Новикова опубликовала сюжет из записей Н.П. Ткачика, сделанных в 1938 г. в Охотском районе Хабаровского края. В нем говорится о том, что девушка, заблудившись в пургу, попадает в медвежью берлогу, где засыпает. Весной она возвращается к родителям, через положенное время рождает двух малышей – медвежонка и человека. Медвежонка растят родители, объясняя окружающим, что отец девушки убил медведицу, а медвежонка взял. Сюжет завершается тем, что человек убивает своего брата-медведя, последний завещает людям правила поедания мяса и сохранения костей медведя [Новикова, 1987, с.89-97]. Г.М. Василевич в одной из своих статей приводит сюжет этой сказки [Василевич, 1971, с.155]. И в негидальском, и в эвенском вариантах показано, что общество отвергает полулюдей-полузверей, им трудно жить в человеческом окружении. Именно поэтому в эвенском мифе человеко-медведь уходит в тайгу. Хотя в тексте № 11 чувствуется осуждение родителей, убивших медвежат, тем не менее они явно стремились оградить себя и дочь от порицания коллектива.

Миф о женщине и медведе, утащившем ее в свою пещеру, был записан С.М. Широкогоровым от маньчжуров [Shirikogoroff, 1924, p.90]. В опубликованном исследователем тексте упоминается район, где это якобы произошло – южная часть Маньчжурии.

№ 12. Улгу. Текст можно считать вариантом № 11. Правда, в данном случае не объясняется, каким образом медведь забрал к себе женщину и почему она вернулась к людям. Зато в миф введено временное уточнение («недавно умерла, возможно, после отечественной войны»), что типично для *улгу* и должно способствовать приближению сюжета к настоящему.

Кроме этого, в тексте есть еще два важных момента: женщина после своего возвращения к людям перестала есть медвежье мясо и плакала, если кто-то убивал медведя. Можно предполагать, что в каждом убитом медведе ей виделся ее муж. В этой связи примечательно свидетельство А.М. Золотарева: «У гиляков (нивхов – М.Х.) род хозяина медведя не ест мяса вскормленного медведя, которое целиком предоставляется гостям...» Этот запрет он объяснял так: «Очевидно, это пережиток древней родовой тотемической нормы, в силу которой медведя как родственника-тотема нельзя не только убивать, но и есть» [Золотарев, 1939, с.129].

В начале XX в. В. К. Арсеньев записал ороцкий миф, опубликованный И.А. Лопатиным со ссылкой на дневник известного путешественника. В нем говорится, что когда брат по незнанию убил медведя-мужа своей сестры, то она «с испуга умерла, а брат сошел с ума» [Лопатин, 1922, с.206].

№ 13. Улгу. Сюжет выглядит инородным в фольклоре негидальцев. Записан от представительницы усть-амгуньского говора, родившейся и выросшей в устье р. Амгунь. Возможно, это пересказ какого-то нивхского мифа. Остается неясным, с кем же «дружил» герой повествования – с медведем или медведицей. Совершенно отчетливо проступает лишь участие матери героя во всей этой истории: именно она запретила ему в дальнейшем «трогать» медведей. Не исключено, что в подтексте имеется мысль о родственных связях героя с медведем (мы допускаем вероятность того, что медведь, с которым вместе ходил герой – это его брат-близнец).

В нанайском фольклоре можно встретить сюжет, отдаленно напоминающий негидальский. Один человек был молчалив и все делал не так, как другие, над ним посмеивались. Но оказалось, что он смелый охотник – в одиночку одолел медведя [Нанайский фольклор, № 53].

№ 14. Улгу. Ульчский улгу. Вар.: Цинциус, 1982, № 18 (негид.); Липская, д. 5, с.3-4 (ороч.); Василевич, 1936, с.129 (эвенк.); Штернберг, 1908, № 29 (нивх.), № 30 (нивх.); Крейнович, 1973, с.197-199, 426-427 (нивх.); Крейнович, 1929, с.95-96 (нивх.).

Ср.: Бурыкин, 1996, с.62 (эвен., мужчина попадает в берлогу к медведю); Новикова, 1987, с. 109 (эвен., женщина попадает в медвежью берлогу, сосет медвежью лапу, через некоторое время уходит); Золотарев, 1939, № IV (ульч., вторая часть); Пилсудский, 1990, предание № 2 (айнск.).

Миф воспринимается негидальцами как чужеродный, о чем свидетельствует и его название. В основе этого «ульчского» сюжета лежит нивхский миф о

зимовке охотника в берлоге с медведицей. По сравнению с нивхскими вариантами негидальский выглядит редуцированно, но суть остается неизменной: совместная зимовка сближает человека и зверя.

В 1929 г. Н.А. Липская записала от негидальца из с. Им на р. Амгунь миф нивхского типа. Приведем его полностью (перевод сделан нами).

Эмун бэйэ Нэнэчэ, ǰ̄б̄дуки Нэнэчэ, Нэнэчэ᳚/ан тамнасиньча. Тай бэйэ м̄йча. Надалава михачан. Тай Нэнэч᳚/адуй амаха хагдунма [амаха хагдунман – М.Х.] бахача.

Тай бахайдуй мойгэсиньчэ: “Они хопчэн [он нихэпчэн]? Хагдундула иǰ̄иав?! Тай идай сегиньчав, тай сегинидуw амаха комнэчэн, таньчан, д̄б̄ададуй оwканьчан. Таду бичав.

Бимдуй толкичав бэйэ гуныйван: “Богас нокилча. Би туйгоньди юǰ̄ав. Би юихиw, си юдай. Тай юми ᳚ми, бияǰ̄и эй᳚/ахи Нонудай, гасинми бахаǰ̄иас.

Эдукой часки бими ᳚ми, минэwэ бэйитч᳚/асун. ǰ̄эм̄и ᳚ми, аяқаньди ǰ̄эбд᳚/ав᳚/ай, ихэйwu аяқаньди эсэлидавай. Туйду охон нодуя, ǰ̄инахинду эхэн сиэwкачэ. Ихэйwu уг̄ла гулидавай. Нэгуwu ниэwи бэйэ ǰ̄эбд᳚/авай, амаиwu аси бэйэ ǰ̄эбд᳚/ав᳚/ай.” [Липская, д. 29, 10 августа 1929].

‘Отправился один человек, из дому (в тайгу) отправился, после его ухода упал туман. Заблудился тот человек. Плутал семь дней. Потом нашел медвежьё берлогу.

Когда нашел (ее), подумал: “Как поступить? Войти (ли) в берлогу (букв.: войду в берлогу)?! Чтобы войти, (сначала внутрь я) заглянул, в это время медведь обнял, потянул, втащил к себе. Там (я и) был.

Когда (я там) находился, услышал во сне человеческую речь: “На твоей земле настала весна. Я быстро выйду наружу. После этого (и) ты выходи. Когда выйдешь, возвращайся (домой, двигаясь) вниз по течению своей реки, (там) найдешь свое селение.

С этих пор будете на меня охотиться. Когда будете есть (мясо), ешьте по правилам (букв.: хорошенько), хорошенько собирайте мои кости. Не бросайте (их) на землю, не позволяйте грызть собакам. Делайте для моих костей гулинэ (череп медведя, насаженный на развилку дерева) повыше (букв.: вверх). Мою переднюю часть пусть едят мужчины, заднюю часть пусть едят женщины.”’

Текст интересен не только своим сюжетом, но и тем, что рассказчик после интродукции переходит к повествованию от первого лица, не заканчивая прямую речь на риторическом вопросе “Как поступить?”. Хотя конец мифа типично тунгусский – он устанавливает правила поедания медвежьей туши и обхождения с костями, – но в тунгусских вариантах это обычно делает сестра героя, а в данном случае сам медведь во сне внушает человеку, как следует поступать в дальнейшем. В сопроводительной статье «Негидальцы: язык и фольклор» мы отметили, что обычно в медвежьих мифах негидальцев не говорится о правилах обращения с тушей зверя.

Два негидальских варианта этого сюжета записаны В.И. Цинциус в 1926-1927 гг., один из них в с. Им, оба опубликованы только по-русски [Цинциус,

1971, с.192-193].

Вариант данного мифа зафиксирован у эвенков Иркутской области и опубликован Г.М. Василевич [Василевич, 1936, с.129]. Нам не удалось обнаружить иные версии этого сюжета в изданиях по сибирскому фольклору, не считая эвенских, но о них нельзя говорить как о собственно сибирских (см. также комментарий к № 10).

Мы склонны считать, что рассматриваемый сюжет вошел в фольклор негидальцев сравнительно недавно и не успел еще в нем адаптироваться.

№ 15. Улгу. (Случай) в Сехане. Вар.: № 16.

Ср.: Шимкевич, 1896, с.126-127 (нан.); Липская, д. 5, с.5 (ороч., о девушке-дочери тигра); Василевич, 1936, с.27 (эвенк.); Штернберг, 1908, № 23 (нивх.). Ср. также: Мифы, предания, сказки кетов, № 65, № 66, № 67.

Сюжет явно заимствован, скорее всего у ульчей. К ульчам, в свою очередь, попал из более южных районов и постепенно был адаптирован к их фольклорной системе. В этом мифе, как и в других тунгусо-маньчжурских, важная роль принадлежит снам, в которых человеку рекомендуются некоторые адекватные ситуации действия. Если человек следует этим советам, то все складывается хорошо. [Ср. Нанайский фольклор, № 54.] В данном случае мать очень тосковала по пропавшей дочери, даже ослепла от слез. Ей была дана возможность убедиться, что дочь жива и имеет детей от тигра. Правда, остается необъяснимым, откуда люди узнали, что к ним приходил зять-тигр.

Л.Я. Штернберг опубликовал нивхский сюжет о мужчине, женившемся на женщине-тигре [Штернберг, 1908, № 23].

Вполне вероятно, что в подобных сюжетах тигр заместил другого зверя (надо думать, медведя), исконного для устного творчества тунгусо-маньчжурских народов. Повод так считать дает, например, нанайский фольклор, где говорится, что тигр затащил женщину в **берлогу**, «которую отнял у медведя» [Нанайский фольклор, № 48].

В тексте использован прием «топонимической конкретизации» – обозначено действительно существовавшее селение на берегу р. Амгунь.

У негидальцев нет специального слова для тигра, как у ульчей (*дүсэ*), – они называют его только эвфемистически *бит аминти* или *битта аминти* ‘наш отец’ («низовские») или *эти гэдбиввэ* ‘неназываемый’ («верховские»). Кстати, у нанайцев для тигра также применяется эвфемизм *пурэн амбани* ‘лесной дух’. В нарративах же он иногда усекается до *амбан* (см., например, Нанайский фольклор, № 56; Лопатин писал, что тигр у нанайцев называется *амба*: Лопатин, 1922, с.206). У восточных эвенков тигр описательно именуется *эври гэрбиврэ* ‘неназываемый (букв. тот, которого нельзя называть)’. (У Г.М. Василевич в сахалинских записях встречается *atti gərbiwān* [Василевич, 1936, с.104].)

В сибирском фольклоре существуют сюжеты, в которых говорится о приходе к родителям потерявшей дочери. Как правило, она становилась женой медведя или водяного и являлась к родителям, только чтобы утешить их

[Мифы, предания, сказки кетов, №№ 65-68].

**в Сехане* – селение *Сехан* существовало на Амгуни в конце XIX - начале XX вв.

***ее лицо в синяках* – имеется в виду, что тигр ревновал и наказывал ее за любое общение с мужчинами.

****она ослепла, мать-то* – мать очень скучала по своей дочери, много плакала и ослепла от слез.

*****поставила угощение на уйчу* – мать поставила угощение на так называемый «собачий стол». *Уйчу* ~ *уйчэу* – специальный низкий помост в старинном жилище ульчей и негидальцев, где привязывали собак, там же их и кормили. Здесь подразумевается, что приготовленные блюда предназначены не для людей.

******у основания столба-тойгэ* – *тойгэ* является одним из основных столбов в старинном жилище негидальцев. Подпирает верхние поперечные балки.

******такой же* – то есть второй детеныш тоже был тигренком.

******трубку-даи* – трубки *даи* привозили из Маньчжурии, они были дороги и их имели не все. Такую трубку можно было сразу опознать, даже на ощупь, как в данном случае. *Даи* состояла из маленькой медной или бронзовой чашечки для табака, деревянного чубука и сердоликового мундштука.

*****«*наш отец*» – негидальское название тигра (см. общий комментарий к тексту), характерное для «низовского» говора. (Ср. ороч. *амимпи* ‘тигр (букв. наш общий отец)’ [ОтиС, с.163].)

№ 16. Вариант № 15. Здесь также указывается конкретное селение, где происходит событие. В конце текста даже уточняется, что дом, где жила вышедшая замуж за тигра девушка, до сих пор стоит в Сехане. В отличие от № 15 во сне дочь просит свою мать поставить угощение на *нарах*, а не на *уйчу*, как в № 15. Объяснить, почему в обоих нарративах акцентируется, где именно поставлена еда для полузвериной семьи, мы пока не можем. Можно предположить, что приготовленное на *уйчу* угощение выражает отношение к тигриной семье как к звериной, расставленное же на *нарах* – как к человеческой (то есть более уважительное, учтливое).

Рассказчица после записи пояснила, что этот *улгу* она слышала в детстве от своей бабушки. Это было на средней Амгуни, в селении Яхса, недалеко от современного пос. Херпучи. Рассказчица полагала, что бабушка просто пугала их, детей, бегавших к ключику за деревней. Иначе говоря, А.С. Гохта основной смысл нарратива видела в том, что бабушка хотела внушить детям мысль об опасности.

**входят два «наших отца»* – очевидно, это были тигр-отец и старший сын женщины и тигра. Младший же их сын вошел последним, это был маленький тигренок.

«*наш отец*» – см. примечание *** к тексту № 15.

№ 17. Улгу. Ср.: Суник, 1985, № 16 (ульч.); Нанайский фольклор, № 49, № 54; Лопатин, 1922, с.208 (нан.); Штернберг, 1933, с.501 (нан.).

Мифологический рассказ о том, как часть рода *Н'асихагил* породнилась с тигром и стала получать его помощь при добыче зверей. Родство или брачная связь с духами-хозяевами зверей и их помощь в промысле – мифологема, достаточно распространенная как в дальне-восточном [см.: Штернберг, 1908, № 21, № 22, № 25 (нивх.)], так и в сибирском фольклоре [см., например: Мифы, предания, сказки кетов, № 65, № 66, № 67, № 68]. У хантов также встречается мотив о богатой добыче, которую посылают лесные духи родственникам охотника, оказавшегося в доме этих духов [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 71].

**Соловьевых* – фамилия Соловьевы была дана при крещении в православие части негидальского рода *Н'асихагил*. До сих пор считается, что этот клан особенный: он связан родством с тигром, у него необычные отношения с духом-хозяином огня и т.п.

«*наш отец*» см. примечание *** к № 15.

****три (подстилки) стлали* – братья Соловьевы на охотничьей стоянке всегда устраивали лишнюю постель для своего зятя-тигра, и он якобы непременно приходил ночевать вместе с ними. Подразумевается, что Соловьевы охотились вместе с тигром и в этом была причина их постоянных удач. Им помогал тигр.

*****убитый зверь-то там (и) есть* – тигр, по мнению негидальцев, убивает зверей и кладет их для своих родственников Соловьевых на видном месте (в данном тексте – на своих следах). Соловьевым остается только взять добычу и отнести ее домой.

******Взяли в зятя «нашего отца»* – Соловьевы, отдав тигру в жены свою сестру, обрели промысловую удачу. В оригинале мифа говорится, что они «имеют зятем» тигра. Родственная связь или просто контакт с духом-хозяином тайги всегда предполагает получение охотничьей удачи («парту», как говорят негидальцы, то есть фарта).

Хотя мы перевели глагольную форму в этой фразе с помощью прошедшего времени, в оригинале она стоит в настоящем времени: Соловьевы сейчас «зятюют» с тигром.

№ 18. Улгу. На первый взгляд, текст выпадает из единой системы негидальского фольклора. Здесь тигр выступает в роли наказующего духа, лишившего за недостойное поведение мужчину жены. В этом мифе ярко продемонстрирована способность тигра (как и медведя) «все видеть и слышать» [ср., например, Нанайский фольклор, № 56; Штернберг, 1908, № 31]. Между тем сюжет оказывается не так уж нетипичен, если вспомнить о том, что месяц забирает к себе несчастную сиротку (№ 7). Впрочем, оба нарратива все-таки нельзя признать исконными в тунгусо-маньчжурском фольклоре.

*«нашего отца» – см. примечание ***** к № 15.

**буду биться – рассказчица пояснила, что «про зверя (имеется в виду тигр или медведь – М.Х.) нельзя сказать «убью». У негидальцев это считается *о́жови* ‘запрет’. Нарушающих запреты ждет суровая кара как со стороны духов, так и людей.

***(*больше*) не ходит туда – таким образом муж признал превосходство тигра, его победу. Вероятно, здесь находит отражение очень древнее правило: не вторгайся на территорию заведомо более сильного соперника, не создавай себе и ему лишних проблем.

№ 19. Вар.: Киле, 1983, с.112 (нан.); Штернберг, 1933, с.428 (ороч.).

Ср.: Штернберг, 1908, № 31 (нивх., вторая часть), № 32 (нивх.), № 33 (нивх.), № 34 (негид.); Петрова, 1936, тексты, № 4 (ульч.); Суник, 1985, № 16 (ульч.); Аврорин, 1986, № 38 (нан.), № 39 (нан.); Нанайский фольклор, № 54; Василевич, 1936, с.27 (эвенк., часть № 26, старуха вытаскивает занозу из лапы медведя); Мифы, предания, сказки кетов, № 70, № 71; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 164 (манси). Ср. также СУС, 156.

Мифологические рассказы о помощи людей тигру или медведю широко бытуют в Приамурье. Особенно характерны для нанайцев, ульчей, нивхов, но есть они и у эвенков. В нанайских вариантах человек обычно спасает маленьких тигрят, в нивхских – избавляет от смерти тигра, застрявшего в развилке дерева. Как правило, благодарность тигра выражается в том, что он дает людям удачу в промысле. (В одном из негидальских текстов, опубликованных В.И. Цинциус, тигр «расплачивается» с людьми убитыми зверями за то, что «младший брат» этого тигра съел у человека собаку [Цинциус, 1982, № 16].)

Сходные с амурскими сюжеты о помощи человека зверю есть и в сибирском фольклоре. Так, у кетов обнаруживаются сюжеты о медведе, занозившем лапу и пришедшем за помощью к людям. Аналогичный сюжет имеется и у манси (см. выше блок сравнений сюжетов). Мы полагаем, что подобные мифологические рассказы существуют в устном творчестве и других народов Сибири.

*«наш отец» - см. примечание ***** к № 15.

№ 20. Улгуй. Вар.: ОтиС, № 21 (ороч.); Шимкевич, 1897, с.136 (нан.); Штернберг, 1933, с.428 (ороч.); Штернберг, 1908, № 36 (нивх.), № 37 (нивх.). Со ссылкой на П.П. Шимкевича миф опубликован И.А. Лопатиным [Лопатин, 1922, с.209].

Весьма распространенный в фольклоре народов Приамурья сюжет. Не исключено, что он пришел от их более южных соседей (скорее всего маньчжуров). Л.Я. Штернберг в одном из примечаний к нивхским текстам писал о том, что сюжеты о придавленном змеем тигре скорее всего заимствованы у орочей. К тому же, по мнению Штернберга, этот змей явно мифический, поскольку таких крупных рептилий на территории проживания нивхов нет [Штернберг, 1908, с.222]. Благодарность тигра, как и в сюжетах,

представленных № 19, выражается в получении человеком промысловой удачи.

*на *берестянке* – в оригинале употреблено негидальское деепричастие *вѣдунāйān* ‘направляясь на охоту на легкой берестяной лодочке’.

**«*неназываемого*» – эвфемистическое наименование тигра в «верховском» диалекте негидальского языка.

****сеннгапун* – слово, используемое для обозначения рогатины (*пальмы*) или небольшого меча только в фольклорных произведениях. *Сеннгапун* применяется как режущий и рубящий инструмент героями и героинями сказок и *улгу*.

*****дябдан* – по мнению В.И. Цинциус, это полоз [Цинциус, 1982, с.213]. На наш взгляд, *дябдан* – мифический змей, описать облик которого негидальцы затрудняются. Ср. точку зрения Л.Я. Штернберга, изложенную выше.

******Жаба была в личинках и червях* – данная характеристика должна показать слушателям, насколько неприятна была жаба. Но человек тем не менее не побрезгал взять ее с собой и не ошибся: жаба оказалась мощным талисманом удачи.

******сингкэн* – талисман, приносящий промысловую удачу. Обычно это были предметы странной формы, шерсть животных удивительного цвета и т.п. В фольклоре это может быть жаба-ребенок, жаба с серебряным рогом (см. № 42) и др. В.И. Цинциус для слова *сингкэн* дает также значение ‘дух-покровитель охоты, дух-хозяин тайги’ [Цинциус, 1982, с.267; Цинциус, 1971, с.175-178]. Во время своих полевых исследований мы такое значение не зафиксировали.

№ 21. Улгу. Ср.: Золотарев, 1939, № IV (ульч.); Аврорин, 1981, № 6 (ульч., часть нарратива); Штернберг, 1908, № 39, № 40, №41 (нивх.); Штернберг, 1933, с.345-346 (нивх.); Отаина, 1993, с.196 (нивх.) и с.182-185 (нивх.).

Сюжет нехарактерен для негидальского фольклора. Скорее всего он заимствован из устного творчества ульчей, к которым, в свою очередь, пришел от нивхов. Мотивы о половых отношениях мужчины и морских существ бытуют и в нивхском фольклоре. Правда, Л.Я. Штернберг отмечал, что они имеют айновское происхождение. У айнов «обычны рассказы о половом общении людей с обитателями моря» [Штернберг, 1908, с.226]. Но судя по всему, они естественны и для устного творчества нивхов.

Эпизоды о связи мужчины и камбалы встречаем в устном творчестве ульчей. В одном из *тэлунгу* рассказывается, что от их связи родился ребенок, которому впоследствии касатка (очевидно, мать юноши, жительница водного мира) даровала меч-*лохо* [Золотарев, 1939, с.175]. Ульчские и нивхские сюжеты являются вариантами. В них прослеживается мысль о цельности мира, о контактах обитателей воды и тайги. Смысл этих произведений в подтверждении постулата о том, что водный и таежный миры едины и чтобы они всегда были в гармонии, нужно следовать определенным правилам. Во всех нивхских и ульчских версиях важны три составляющие: связь мужчины с морским

существом (рыбой, Матерью воды), дарование меча или сабли и сражение с медведем, при этом и медведь (таежный житель), и человек (таежно-водяное существо) погибают. Таким образом, силы водного и таежного миров оказываются равными.

В негидальском варианте эпизод сражения «таежно-водяного» мужчины (сына человека и «водяной» женщины) с медведем отсутствует.

Текст № 21 фактически состоит из двух сюжетов: о старшем брате-утопленнике, подарившем младшему, как можно догадываться, необычный меч и жене-водяной. Возможно, связь между двумя частями нарратива была, но в данном случае она уже не просматривается. Связь могла заключаться в том, что младший брат через посредство старшего (утопленника) был причастен к миру воды, понимал его и даже любил. («Тот человек не женился ни на какой женщине. Никогда не заигрывал с женщинами.») Хорошо известно, что у коренных народов Амура считалось очень опасным брать какие-то вещи у семьи утонувшего, ко всем его родственникам нужно было относиться с величайшей осторожностью, так как они несомненно были соединены незримыми узами с душами утопленников. Последние же не только могли влиять на рыбный промысел, но и были в состоянии забирать к «хозяину воды» сородичей.

Кроме этого, в тексте присутствуют сказочные мотивы: использование понятия *дюкун*, описание соревнования («игр») между утопленниками. В то же время во второй части подчеркивается большое значение сна: «доподлинно знал из своего сна, что ребенок – его сын». Одной фразой описано отношение человека с окружающим миром и миром грез: абсолютно достоверно и то, и другое.

*у своей «пристани» – в оригинале нет, разумеется, слова «пристань», поскольку его нет в негидальском языке. Есть слово *акн'ауливай*, которое можно перевести как 'к своему месту причаливания'.

**к своим дюкунам – в фольклоре нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев *дюкун* (ульч. *жунту(н)*) – это волшебная оболочка в виде птицы или рыбы, с помощью которой человек может быстро передвигаться или скрываться в ней от врагов.

***свой нож бросил в воду – тем самым человек совершал «обмен» своего ножа на нож брата. Но этот обмен не был признан равноценным, поэтому человек сделал деревянную копию меча-плавника брата.

****забыл свой меч – старший брат героя забыл или сознательно оставил свой меч-плавник, но вернуться без него в водную стихию он не мог. Поэтому кружил у берега, давая понять младшему брату, что требуется нечто взамен.

*****доподлинно знал из своего сна – как и в других мифах негидальцев (и не только негидальцев), многие вещи объясняются с помощью снов. В снах приходят поучения, истолкования, предсказания. Внимательно относящийся к своим снам человек не совершает ошибок. Сновидение, по мнению негидальцев, – это иная действительность, к которой нужно относиться с полной

серьезностью.

№ 22. Ср.: см. комментарий к № 21.

Не негидальский сюжет, переданный рассказчицей-негидалкой. Мифологические мотивы о жене-«водяной» свойственны ульчскому и нивхскому фольклору (см. общий комментарий к № 21).

В данном случае, как в № 15 и в № 16, точно указывается название селения, где якобы произошел этот случай. Сюжеты о мужчинах-водяных нам не встречались ни разу.

Разумеется, муж «водяной» имел удачу в промысле и жил уединенно на протоке Мача (ср.кетские сюжеты: Мифы, предания, сказки кетов, № 67, № 68). Родственники мужчины стремились задобрить духа-хозяина воды, поэтому приготовили различные яства и угостили «водяную». С той же целью мать мужчины потчует ее хорошим табаком. Естествен интерес матери к жене сына, тем более что самое «водяную» совсем не видно простым людям. Тонкие на ощупь руки «водяной», ее незримость создают образ слабосильного существа. Между тем это впечатление оказывается ложным, так как она умеет быстро и хорошо работать. Не вполне ясен заключительный пассаж о разделенном камне. Скорее всего это можно трактовать как последний подарок «водяной» своему мужу перед расставанием: оба куска камня стали как бы памятниками им обоим в русле протоки Мача.

**В Кальме* – Кальма – старинное нивхское селение на Нижнем Амуре, расположенное на правом берегу реки. В настоящее время находится в подчинении поселковой администрации с. Тыр Ульчского района Хабаровского края.

** *навялив юколы* – в оригинале подразумевается, что «водяная», завялив специально подготовленную для сушки рыбу (тонко отрезанное вдоль хребта филе кеты или горбуши), складывала ее около себя.

*** *То, что похуже, узнала по упавшей в чашку паутине* – у негидальцев считалось, что упавшая в посуду паутина, предвещает недоброе, является знаком духов, предостерегающих людей. «Водяная», несомненно, получила от своих духов сигнал о том, какие угощения не стоит принимать, а какие можно взять.

*****Все пустые чашки принесла* – имеется в виду, что «водяная» отнесла угощения своим сородичам в водный мир. Дар людей был принят, о чем свидетельствуют возвращенные ею пустые тарелки.

№ 23. Улгу. Вар. к первой части: ОтиС, № 81 (ороч.).

Вар. ко второй части: Мильникова, Цинциус, 1931, с.122-123 (нег.); Штернберг, 1933, с.530, вар. а) (нег.); Липская, д. 56, л. 612 (нег.); Петрова, 1936, тексты, № 5 (ульч.).

Ср.: ОСиМ, № 29, № 24 (ороч.); Штернберг, 1933, с.503 (нан.), с.530, вар. б) (нег.); Аврорин, 1986, № 40 (нан.); Шейкин, 1986, с.64 (удэг.).

Родовое мифологическое предание со сложным сюжетом. Строго говоря, текст включает два сюжета: о появлении некой птицы смерти и о браке женщины с мифическим существом *химнгу* и возникновении рода *Тапкал*. Оба сюжета по отдельности можно отыскать в устном творчестве других тунгусо-маньчжурских народов. Так, у нанайцев бытуют нарративы о птице *кори*, уносящей людей [Нанайский фольклор, № 59]. У орочей и нанайцев есть родовые мифы, в которых происхождение родов и их наименования связываются с названиями частей убитой птицы *кори* [ОСиМ, № 29; ОтиС, с.42-43; Штернберг, 1933, с.503].

Можно предполагать, что негидальский текст также подразумевает птицу *кори*, хотя название ее в тексте не упоминается. Правда, после записи рассказчица уточнила, что то была птица *к̄орул*. В вариантах родового мифа *Тапкал*, записанных Л.Я. Штернбергом, а также К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус (см. блок сравнений сюжетов), упоминается птица *хоју~к̄оуи*, но она играет не ту роль, что в нашем тексте.

У орочей *к̄ори* почиталась как дух-помощник шамана; она рисовалась им железной птицей, у которой клюв – пешня, хвост – пальма, а крылья оканчиваются саблями [ОтиС, с.42; подробнее о *к̄ори* у орочей см.: Там же, с.42-43]. Согласно мифологическим представлениям нанайцев, на спине птицы *к̄ори* шаман летает в загробный мир и обратно [Шимкевич, 1896, с.11; Штернберг, 1933, с.496; Оненко, 1980, с.227]. Так же трактуют этот образ и ульчи [Золотарев, 1939, с.159-163; Суник, 1985, с.205]. Именно поэтому, вероятно, *кори* описывается как приносящая гибель всем, кто ее увидит. Мифическая железная птица *куаи* есть и в фольклоре удэгейцев, там она также связана с миром мертвых или миром злых духов [Фольклор удэгейцев, № 14, № 95].

В сюжетном отношении наиболее близко к негидальскому варианту стоит орочий миф о птице *к̄ори*, где вместо *химнгу* фигурирует тигр [ОтиС, № 81]. В комментарии к тексту издатели отмечают, что это ульчский вариант мифа, записанный по-орочски в с. Калиновка Ульчского района Хабаровского края [ОтиС, с.150]. В этом мифе, как и в негидальском, говорится о *конгкихи* – деревянном амурском варгане, который может заменить человеческий голос и выразить горе и чувство одиночества. О существовании подобного «предания» у удэгейцев упоминает в одной из своих статей Ю.И. Шейкин; отличие заключается лишь в том, что в удэгейской версии инструментом, имитирующим человеческий голос, названа однострунная лютия (*Џулаҗки*) [Шейкин, 1986, с.64].

Нам представляется, что совпадение ороцкого и негидальского сюжетов о птице *к̄ори* свидетельствует в пользу заимствования этого мифа обоими этносами у ульчей.

Во второй части текста важны два момента: брак женщины с мифическим существом *химнгу* и разделение большой семьи с возникновением на ее основе нескольких родов или даже этнических групп. Мотив прихода мужа или жены

во сне весьма популярен в фольклоре не только амурских народов. Не менее распространен и эпизод поворота знака, указывающего направление движения. Во многих нарративах именно это служит причиной разъединения родственников и образования новых этнических групп и поселений [см. например: Мильникова, Цинциус, 1936, с.116 (нег.); Аврорин, 1986, № 40 (нан.); ОСиМ, № 24 (ороч.)].

Варианты негидальского мифа о происхождении рода *Тапкал* были записаны в начале XX в. Штернбергом [Штернберг, 1933, с.530], а конце 20-х годов того же века – К.М. Мильниковой и В.И. Цинциус [Мильникова, Цинциус, 1931, с.122-123]. В этих записях находим версии второй части нашего текста. В опубликованных материалах говорится, что *химнгу* лег поперек порога и от перешагивания через него девушка забеременела. Этот же сюжет в изложении по-русски имеется в архивных материалах Н.А. Липской: «Тапкал пришли снизу [т.е. с низовьев реки – М.Х.]. Тапкал произошел от химу, род рыбы, напоминающей сома («черт»); там, где живет химу, там вода и земля черные. Химу проглатывает лодку, человека. Однажды у входа в жилье лег химу; женщина, жившая в этом жилье, выходя наружу, должна была перешагнуть через химу и 2-й раз, возвращаясь обратно [тоже перешагнула через него]. После этого химу исчез, а женщина забеременела и родила первого Тапкал» [Липская, д. 56, л. 612]

У нанайцев также существует миф о *пуймуре*, от которого происходит род Ходжер [Нанайский фольклор, № 51].

К сожалению, у нас нет корреспондирующего материала по фольклору нивхов, а это могло бы пролить свет на негидальскую версию. Дело в том, что и нивхи, и негидальцы считают род *Тапкал* (нивх. *T'an ~ T'anq'al*) своим. С лингвистической точки зрения, *Тапкал*, бесспорно, не является типично негидальским родовым наименованием (ср.: *Н'асихагил*, *Чомохогил*, *Айумкан*, *Тойомкон* и пр.). Между тем А.В. Смоляк полагает, что *Тапкал* – чисто негидальский род, вошедший в состав нивхов в начале XX в. [Смоляк, 1975, с.84-85].

В наших полевых материалах 1994 г. есть записанное по-русски родовое предание нивхов рода *T'an*. Это вариант первой части текста № 23 с той лишь разницей, что тунгусо-маньчжурский *химнгу* заменен на *Калм* 'водяной черт' в переводе нашего информанта М.Н. Пухта. Вообще же *Калм* < т.-м. *калим* 'кит'. Итак, родовое предание гласит, что в давние времена муж с женой приехали в то место, где сейчас расположено село Кальма, и соорудили шалаш. Наутро женщина встала раньше и когда хотела выйти из шалаша, то увидела, что снаружи поперек выхода лежит *Калм*. Делать нечего – перешагнула она через него и пошла дальше. Вскоре у нее родился ребенок – наполовину человек, наполовину *Калм*. Но внешне – человек. Вот от этого получеловека-полуводяного и пошел род *T'an*. Все представители этого рода – удачливые рыбаки, о себе они говорят: «Мы в воде не тонем». Это потому, что им покровительствует водяной дух *Калм*. Название села Кальма, по мнению

рассказчицы, происходит от имени духа *Калм*.

Нет сомнения, что изложенный вариант был введен в устное творчество нивхов негидальцами рода *Тапкал*.

**девушка-калмагда* – *калмагда* (ульч. *калмажа*) называлась в фольклорных произведениях девушка на выданье, которую старались не показывать людям, держали взаперти, обычно в отдельном домике в глухом месте тайги. Якобы в этом случае можно было взять за невесту более значительный калым.

***амбан* – злой дух, злокозненное создание, обычно – обитатель «нижнего мира», мира мертвых. Может появляться в образе зверя, птицы, любого предмета и чинить всяческие козни.

****никогда не виданная ими птица, большая птица* – описывается, видимо, птица *к̄ори*, которая в мифологии многих тунгусо-маньчжурских народов рисуется как гигантская птица, нередко железная, со страшными когтями [см., например: ОтиС, с.197]. Связана с миром мертвых (см. общий комментарий к тексту).

*****Замучилась женщина, открывая дверь своего амбара* – девицу-калмагда (см. примечание *) запирали в ее жилище, чтобы она никуда не убежала. В данном случае героиня жила в амбаре на сваях (нег. *нэху*).

******конгкихи* – деревянный варган (губной язычковый музыкальный инструмент). В отличие от *мухэнэ* – металлического варгана – *конгкихи* негидальцы считают «своим», незаимствованным инструментом. Деревянный варган бытовал у ульчей, нанайцев, орочей, удэгейцев и ороков. У нивхов он называется *җоҗгоҗ ~ җаҗга* (< т.-м.?).

******химнгу* – мифическое существо, живущее, по мнению негидальцев, преимущественно в глухих (маревых) озерах. Представление о мифическом земноводном есть у нанайцев (*пуймур*), ульчей (*пуймул(и)* или *симули*), орочей (*с̄иму*), удэгейцев (*сиҗму*). Внешний вид его описывается по-разному: питон, дракон, большая змея и даже крокодил (орочи и удэ). Негидальцы полагают, что *химнгу* «похож на большого сома» и может иногда выползть на берег; там, где он живет, земля делается черная; в воде он способен проглотить человека вместе с оморочкой (легкой лодочкой). *Химнгу* опасен для людей. Сходного взгляда придерживаются и нанайцы [Нанайский фольклор, № 51]; Н.Б. Киле рассказывал нам, что «озёра *пуймура* всегда с черной водой». Отношение орочей к *s̄imi* кратко охарактеризовал Л.Я. Штернберг [Штернберг, 1933, с.431]; см. также ОтиС, комментарий к № 22.

******сусу* – покинутое селение; место, где жили люди, но по каким-то причинам оставили его. Считалось опасным, так как в этом месте могли обитать злые духи или души умерших, не находящие покоя в мире мертвых. К особенно опасным причисляли те *сусу*, жители которых отправились на тот свет в результате нападения злого духа, как в нашем тексте.

******нарты-толгоки* – охотничья или грузовая нарта *толгоки* в фольклорных произведениях - всегда ручная. Ее тянул за собой охотник, иногда ему в этом помогала промысловая собака. Использовалась и для хозяйственных

целей (подробнее о конструкции нарты и типе упряжи см. комментарий * и ** к № 64). Собачья нарта также называется *толгоки*, но имеет другую конструкцию и в негидальских нарративах не упоминается.

******достигли Челихи* – Челиха – селение в низовьях р. Амгунь, на берегу Дальжинского озера. Челиха – негидальское название, на русских картах селение именовалось Дальжа. Хотелось бы еще раз акцентировать внимание на том, что в данном тексте, как и во многих *улгу*, указываются конкретные географические пункты для «подкрепления достоверности».

******на Гэйине* – Гэйин – негидальское название реки Горин, левого притока Амура. На Горине еще в конце XIX в. жил род *Самагур* тунгусского происхождения, ныне это нанайцы *Самар*. Родовой миф негидальцев содержит указания на то, что какая-то часть негидальских родов выходила на Горин и была ассимилирована нанайцами (гольдами) или орочами. Разумеется, подобные фольклорные сведения должны быть доказаны исторически.

№ 24. Улгуй. Вар.: Фольклор удэгейцев, № 60; № 25 настоящего издания. Ср.: ОтиС, № 22 (ороч.); Нанайский фольклор, № 51 и № 68 (смельчак победил *пуймура*); Фольклор удэгейцев, № 59; Новикова, 1987, с.109-110 (эвен.).

Ср.: Василевич, 1936, с.26-27 (часть № 26, эвенк., старуха сообразила, как можно уничтожить огромную змею и достать тело проглоченного сына); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 58, № 59 (ханты).

Еще один миф о *химнгу*, довольно распространенный среди тунгусо-маньчжурских народов Приамурья. Считалось, что это мифическое существо нападает на людей и глотает их. Существовали озера, о которых «точно знали», что они – обиталище *химнгу*. В них нельзя было купаться, опасно было переплывать их на лодке. Как правило, их обходили по берегу. Особенно часто *химнгу* набрасывается на детей (что и показано в тексте) и на женщин. Мужчины-охотники вооружены, поэтому монстр их якобы избегает.

Нанайцы из рода *Ходжер*, ведущие свою родословную от мифического *пуймура*, полагают, что если за кем-то из них погнался *пуймур*, следует разбить себе нос и брызнуть кровью в воду. Озерный разбойник сразу узнает «родную кровь» и прекратит преследование [Нанайский фольклор, № 51].

Удэгейцы своих *сингму* делят на «земных» и «водяных». В одном из их *тэлунгу сингму* рисуется благодетельным существом [Фольклор удэгейцев, № 58], в других – атакующим людей [Там же, № 59, № 60]. В удэгейском варианте рассматриваемого нами текста сказано, что герой его – нанаяец, то есть сюжет скорее всего заимствован [Там же, № 60].

В нанайских, удэгейских, негидальских нарративах отмечается, что вода в озерах, где живет мифическое существо, темная или красная, а трава на берегу выгорает. По цвету воды в озере негидальцы обычно и определяли, живет в нем *химнгу* или нет. Н.А. Липская также отмечает, что «там, где живет химу, там вода и земля черные» [Липская, д. 56. л. 612].

В данном тексте точно указывается место действия – недалеко от речки

Кукульня. Кроме того, говорится и о весьма прозаической цели поездки – заготовке бересты. За берестой ездили обычно весной или ранним летом, когда кора еще легко снимается и эластична. Береста после специальной обработки шла на изготовление легких лодочек, на покрытие каркасов летних домов, на изготовление домашней утвари. Таким образом, миф можно отнести к хорошо подкрепленным бытовыми деталями произведениям, что создает иллюзию полной достоверности повествования.

Довольно близкий к амурскому сюжет записан К.А. Новиковой на эвенском языке. В нем рассказывается об озере Лабынкыр в Якутии, где якобы водилось «щукообразное чудовище», проглотившее старика. Старуха положила в сумку, набитую травой и гнилушками, уголек и порох и бросила ее в озеро. «Заряд» взорвался внутри чудовища и убил его [Новикова, 1987, с.109-110].

Мифологические представления о водяных чудовищах существуют и в Сибири. Ханты, например, считают, что в реках и омутах иногда обитают *вэс* – монстры, способные проглотить целый пароход. В *вэс* превращаются очень старые щуки, у которых к тому же отрастают рога; *вэс*, по мнению хантов, могут становиться также зайцы и собаки [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 58, № 59, а также с.523].

**в стороне Кукульни* – речка Кукульня впадает в протоку Ольчуган (нег. Олжикан), соединяющую Амгунь и Чукчагирское озеро (протока входит в Амгунь в ее среднем течении, сравнительно недалеко от с. Малышевское). По Ольчугану негидальцы всегда проплывали из Амгуни в стойбища на Чукчагире.

***посреди мари* – диалектное дальневосточное слово *марь* использовано здесь для перевода негидальского *дэт* ‘болотистая, мшистая поляна с мелкими деревцами и кустарником’ как наиболее точно соответствующее значению оригинала. *Марь* – болотистое, кочковатое пространство в тайге, поросшее мелким кустарником [Словарь русских говоров Приамурья, с.151].

****химнгу* – см. примечание ***** к № 23.

*****из воды появилось огромное пузо химнгу* – негидальцы убеждены, что при малейшем подозрении на присутствие в озере *химнгу*, надо бросать в воду рулоны бересты, которые ненасытный *химнгу* немедленно пожирает. Большое количество бересты внутри заставляет животное всплыть – тогда его и убивают. Это открытие было впервые сделано отцом несчастного проглоченного мальчика и благодаря ему теперь оно известно всем.

******оклеуном проткнул* – по объяснению рассказчика, *оклеун* – пальма́ (рус. диал.), иначе говоря, длинный нож с односторонней заточкой, прикрепленный сыромятным ремнем к палке. Служил в тайге в качестве топора. Охотники, не имевшие копья, ходили с *оклеуном* даже на медведя. Этимология слова *оклеун* прозрачна: от *окли*= ‘драть бересту’, то есть ‘то, чем сдирают бересту’.

№ 25. Варианты и сходные сюжеты см. в комментарии к № 24.

Текст является вариантом № 24. В этом *улгу*, как и в предыдущем,

чувствуется, что мужчина **догадывался**, как надо поступать в случае нападения *химнгу*. Вероятно, он знал, что страшный обитатель озера глотает все подряд, поэтому решил «скормить» ему всю заготовленную бересту. В отличие от № 24 данный нарратив не подкреплён топонимическими подробностями.

химнгу* – см. примечание *** к № 23.

***химнгуце* – так мы позволили себе перевести негидальское слово *химНухаэ*, имеющее в своем составе увеличительный суффикс. Мы стремились показать, что значение величины мифического существа выражено в том же слове.

****вынырнул из воды пузым кверху* – см. примечание **** к № 24.

№ 26. В этом тексте излагается мифологическое представление «низовских» негидальцев об определенных озерах. Перечисляются признаки, по которым старики устанавливают, есть в озере *химнгу* или нет. В ненавязчивой форме даются правила поведения для женщин: не переплывать на лодке опасное озеро и стараться не приближаться к воде. Все изложенное рассказчицей очень сходно с нанайскими представлениями о *пуймуре* [см. Нанайский фольклор, № 51].

В тексте приводится название одного озера, а местоположение второго, безымянного, детально описывается. Для подобного рода мифологических рассказов такая конкретизация весьма характерна.

**В Гедаме* – Гедама (негид. *Гедаму*) – название озера недалеко от устья р. Амгуни. Почти напротив села Кальма (см. примечание * к № 22), если переплыть Амур, было до 1944 г. село Усть-Амгунь. Озеро Гедама находится приблизительно в 30 км от бывшего с. Усть-Амгунь по Капкуданской протоке. О том, что в Гедаме есть *химнгу* известно всем «низовским» негидальцам.

химнгу* – см. примечание** к № 23.

****водяной мох* – по-негидальски это *му лэхэхинин*. Рассказчица объяснила это по-русски как «водяной мох». Видимо, правильнее было бы перевести это словосочетание как «водоросли», хотя такого слова в оригинале и нет.

№ 27. Ср.: Фольклор удэгейцев, № 98 (24); Шимкевич, 1897, с.144-145 (нан.). Ср. также: Василевич, 1936, с.48-49 (эвенк., птицы-*гаша* дают девочке свои перья).

Исключительно краткий родовой миф, иллюстрирующий неординарность родовых связей. Появление у девушки крыльев свидетельствует о ее избранности, об особых отношениях с миром духов. Улетев на «верхнюю землю», она стала как бы защитницей всех *Тапкалей* перед духами. Кроме того, усть-амгуньские негидальцы считают, что «Тапкали, умирая, уходят вверх, а все остальные остаются тут». Может быть, именно этим мифом и поддерживалось прежде это представление об избранности Тапкалей.

В основе мифа скорее всего лежат тотемистические представления. Известно, что тунгусо-маньчжурские народы почитали водоплавающих

(прежде всего уток и гусей). У нанайцев, например, существует народная этимология названий родо́в, выводящая их из наименований различных частей разрезанной утки [Сем, 1974 с.195] или мифической птицы *кори* [Штернберг, 1933, с.503]. Ср. в этой связи: ОСиМ, № 29 (ороч.).

Мотивы о летающих людях обнаруживаются в устном творчестве ульчей, нанайцев, удэгейцев. Возникновение крыльев описывается весьма прозаично: подмышками вырастают перья [Суник, 1985, № 3; Фольклор удэгейцев, № 98 (24), материалы В.К. Арсеньева]. Негидалец А.М. Берганов рассказывал нам, что видел человека, у которого на внутренней стороне рук росли небольшие перья. Это был его дядя, брат матери. Старик никогда не раздевался, и никто не мог понять почему. Лишь когда он умер, увидели, что у него росли крылья (ср. опубликованный П.П. Шимкевичем сюжет, в котором, в частности, говорится и о том, как жгли выросшие у шамана крылья: Шимкевич, 1897, с.145). Ничего сверхъестественного, по мнению аборигенов Амура, в этом нет: все в природе взаимосвязано и может изменять свою форму.

Нередко приобретение или наличие крыльев соединяется в нарративах с шаманскими наклонностями персонажа. Так, в одном из удэгейских сюжетов, записанных В.К. Арсеньевым говорится, что молодой удэгеец вел себя как обретающий шаманский дар и вскоре он улетел [Фольклор удэгейцев, № 98 (24)/1]. П. Шимкевич приводит нанайскую легенду о шамане, у которого были крылья [Шимкевич, 1897, с.144-145].

Хотелось бы подчеркнуть, что, несмотря на свою лапидарность, текст № 27 содержит удивительно поэтичный образ: небесная девушка оплакивает своих умерших сородичей-*Танкалей*, и слезы эти падают на землю в виде дождя или снега.

Вариант мифа был записан нами по-русски от С.А. Гохты (род *Чомохогил*). В нем говорится, что у *Танкалей* родилась девочка с крыльями и мать даже сшила ей специальный халат. Однажды девушка решила обойти всю деревню с бубном (то есть попрощаться со всеми), после чего улетела. В одно тихое-тихое утро она прилетела повидать свою мать. Мать стала подходить к ней, а тут вдруг залаяла собака, девушка испугалась и улетела. А потом еще мальчик родился с крыльями, но их ему прижигали, чтобы не росли (ср. сведения Шимкевича, см. выше).

Вариант С.А. Гохты – более пространный и показывающий явную связь крылатой девушки с духами (к примеру, упоминание несомненно шаманского обхода деревни перед отлетом).

**Танкал* – один из смешанных негидальских родов (негидальско-нивхский). Его происхождение объясняется мифом № 23 (см.общий комментарий к этому тексту).

№ 28. Вар.: Цинциус, 1982, № 35 (нег.).

Ср.: Аврорин, 1986, № 5 (нан.); Штернберг, 1933, с.503 (нан.); Шимкевич, 1897, с.137 (нан.). Ср. также: Василевич, 1936, № 42 (эвенк., девочка, которую

муж-остяк заставлял непрерывно носить воду, просит птиц-*гаши* забрать ее, и те дают ей перья); Новикова, 1987, с.44 (эвен.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 68.

Мифологическая сказка об улетевшем ребенке. Хотя В.И. Цинциус поместила аналогичный текст в раздел «Сказки детские» [Цинциус, 1982, № 35], мы в этом с ней не согласились бы. Сюжет слишком серьезен и затрагивает основные принципы коллективного бытия. Идея, казалось бы, проста: нельзя отказывать другому (а тем более ребенку) в пище, нельзя не делиться едой с окружающими. Обычай требует справедливого распределения продовольствия или угощения. Нарушивший эти неписанные, но всем известные правила будет наказан.

В разбираемых нами сюжетах жадность, упрямство или вредность, бесспорно, осуждаются. Здесь уместно вспомнить еще одно бытовое правило тунгусо-маньчжурских народов: если во время семейной трапезы к вам заглянул нежданный гость, его обязательно надо попотчевать самым вкусным. Коли случайный человек увидел у вас нечто лакомое, то надо непременно с ним поделиться. Нарушение этой традиции может спровоцировать болезнь того, кто не попробовал желаемого. Угощая, негидальцы говорят: «*Џэпкэл, Џэпкэл – унЏас*», то есть ‘Ешь, ешь, (а то ведь можешь) заболеть’. Негидальское *ун* означает «болеть, страдать из-за того, что не попробовал того, что ели другие и чего очень хотелось». Это достаточно сложное понятие, связанное прежде всего с этнопсихологией. Но как бы то ни было, проблема распределения еды, угощения членов коллектива была и остается весьма важным моментом в культуре тунгусо-маньчжурских (и вероятно, других) народов.

В эвенской сказке, опубликованной К.А. Новиковой, говорится об утках, забравших девочку, над которой издевался старик; потом девочка и сама стала уткой [Новикова, 1987, с.44].

В отношении рассматриваемого текста (и других сходных) остается открытым вопрос о том, почему обиженные персонажи превращаются в птиц (уток, лебедей). Может быть, здесь проявляются древние тотемистические взгляды аборигенов Амура (утка или лебедь забирают к себе того, с кем близкие обошлись несправедливо)?

Хотя данный нарратив трактуется носителями фольклора как сказка, но несомненно, что связь его с мифом очень прочна. Мы поместили его в разделе «Мифы», чтобы не разрывать сюжеты о людях с крыльями, о людях, ставших птицами.

**Конгардуккан(-мальш)* – наша рассказчица не пыталась объяснить значение имени героя. Думается, что все-таки это можно сделать. В варианте сюжета, опубликованном В.И. Цинциус, превратившийся в утку мальчик кричит: *конгэр-р!* Это, согласно В.И. Цинциус, подражание крику утки-гаглушки, самец которой называется по-негидальски *кōНалан ~ кōНатлан* [Цинциус, 1982, № 35 и с.233]. Таким образом, имя *Конгардуккан* связано с

наименованием одного из видов утки, образованного, в свою очередь, от звукоподражания, имитирующего ее крик (-*ккан* здесь – уменьшительный суффикс).

****к лабазу** – так мы перевели негидальское слово *нэху* ‘амбар на сваях’. В дальневосточных русских диалектах словом *лабаз* обозначается как помост на ветвях, так и легкая постройка на сваях.

*****юколу-нгалама** – словом *нгалама* обозначается самый верхний слой филе рыб, разделяемых для вяления. Обычно негидальцы снимали вдоль хребта два пласта филе горбуши или кеты: первый, с кожей – *нгалама* и второй – *махой*.

******юколу-махой** – это второй пласт филе лососевых, который представлял собой нежное розовое филе (см. предыдущее примечание). Считался у негидальцев самым лакомым сортом вяленой продукции.

*******дэлкэн** – помост на столбах, где хранились припасы или вещи.

№ 29. Улгу. Ср.: Василевич, 1936, с.33, 34 (эвенк.); Крейнович, 1973, с.374-376 (нивх.); Предания, легенды и мифы саха, № 50, № 48. Ср. также: Василевич, 1936, с.35-36, 36-37 (эвенк., в верхнем мире человека средней земли «не видят», на родину его возвращает шаман); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 66, № 67 (ханты); Там же, № 163 (манси, живого человека в мире мертвых «не слышат».); Мифы, предания, сказки кетов, № 52 (в верхнем мире человека «не видят»), № 53 (живого человека в мире мертвых видит только шаман, он его уводит на землю).

Мифы и мифологические рассказы о визите живого человека в мир мертвых до сих пор бытуют в фольклоре народов Приамурья. Попавший в «нижний мир» герой обычно не сразу догадывается о месте своего пребывания. Лишь знание о том, что «там» все наоборот, помогает ему понять, где он был. В данном тексте акцентируется внимание на том, что обитатели мира мертвых не слышат и не видят живых, прямое общение между теми и другими невозможно (ср. эвенкийские и кетские сюжеты, где говорится, что живого человека видит в нижнем мире только шаман; то же касается, по мнению эвенков, и верхнего мира; см. блок сравнения сюжетов). Пища «нижнего мира» не пригодна к употреблению в мире живых. Миф полностью соответствует представлениям народов Амура (и не только их) о полной противоположности двух миров – мира живых и мира мертвых. То, что годно для живых, не может быть использовано в мире мертвых и наоборот. Поэтому, например, все вещи, которые клали в гроб или оставляли на могиле, слегка портили (ломали, надрывали и т.п.). Тогда в «нижнем мире» они превратятся в полноценные.

Сходный нивхский миф дважды опубликован Е.А. Крейновичем (в 1929 г. и 1973 г.). Правда, в нем говорится об айнской семье, один из членов которой ходил в мир мертвых. Там он пытался вступить в контакт с умершими, но безуспешно. Принесенная им оттуда юкола оказалась корнем кислицы, а сам он через три дня после возвращения умер [Крейнович, 1929, с.101-102; Крейнович,

1973, с.374-376].

Как ни странно, очень близкий к нивхскому сюжет есть в якутском фольклоре. Отличие его состоит лишь в том, что герой (а он эвенк!) попадает в мир мертвых сам, без помощи собаки и не умирает после возвращения [Предания, легенды и мифы саха, № 50]. С некоторыми оговорками этот текст можно было бы даже признать вариантом нивхского.

В негидальском и нивхском нарративах не вполне ясна роль сучки, которая не один раз посещает мир мертвых и хорошо знает дорогу туда и обратно. Не исключено, что в основе этого мотива лежит вера нивхов и ульчей в переселение души умершего в собаку. До больших поминок к этой собаке относились, как к человеку. После поминок вселившаяся душа оставляет собаку и уходит в мир мертвых [Золотарев, 1939, с.153-154].

Вообще же мифологические рассказы о посещении живым человеком мира мертвых распространены на территории всей Сибири (см. блок сравнений сюжетов).

махой* – см. примечание ** к № 28.

** *(они) все заплесневели* – считалось, что все каким-то образом доставленное из мира мертвых непригодно к употреблению на земле. Превращение доброкачественного в абсолютно негодное – главный признак иного мира, инобытия. Герой, видимо, хорошо это знал. Только увидев, что юкола заплесневела, он осознал, где побывал.

№ 30. Улгу. Ср.: ОСиМ, № 45 (ороч., *Хадау* прикрыл отверстие в мир мертвых дырявым котлом); Маргаритов, 1888, с. 29 (ороч., шаман вырыл яму – «дорогу» в загробный мир); Штернберг, 1933, с.493 (нан., *Хадю* заложил вход в иной мир своей одеждой и камнями); Шимкевич, 1896. с. 9 (нан.); Золотарев, 1939, с.171 (ульч., *Хадау* закрыл проход в *були*). Ср. также: Василевич, 1936, с.74 (эвенк., люди стали умирать потому, что шаман не смог изжарить куски мяса, которые дал ему бог-*эксэри*), с.30 (эвенк., люди стали умирать от того, что сатана плюнул на души первых людей).

Миф о входе в мир мертвых, «нижний мир». Обитатели «нижнего мира», как следует из мифа, утаскивали к себе людей, завлекали их обманом. Отец пропавшего мальчика закрывает отверстие в земле – вход в «нижний мир», чтобы люди не попадали туда по ошибке или по прихоти злых духов.

При сходстве общей канвы мифа о дороге в мир мертвых у тунгусо-маньчжурских народов детали его различаются. Из негидальского варианта понятно, что вход в *буни* (мир мертвых) был заслонен, чтобы оградить людей от преждевременной смерти. В одной из орочских версий, наоборот, говорится, что *Хадау* – противник смерти вообще, поэтому он закрывает отверстие в загробный мир котлом. Но котел оказывается дырявым, и люди все-таки умирают [ОСиМ, № 45]. В другой же версии, записанной В.П. Маргаритовым в конце XIX в., рассказывается о шамане, у которого погиб сын и который вырыл глубокую яму – «дорогу в *Бунни Боа*», то есть в мир мертвых

[Маргаритов, 1888, с.29]. В ульчском мифе *Хадау* закрывает отверстие в *буни*, чтобы люди умирали по-настоящему, а не возвращались беспрепятственно после смерти на землю [Золотарев, 1939, с.171]. П.П. Шимкевич опубликовал нанайский миф, который трактует проблему смерти в практическом смысле: если люди не будут умирать, то земля окажется перенаселена, она не сможет прокормить столько народу [Шимкевич, 1896, с.9]. Вероятно, ту же идею несет и ульчский вариант, но в кратком изложении М.А. Золотарева она не просматривается.

**назвав своего ребенка по имени* – авторы полагают, что мать нарушила запрет (нег. *о́жови*) называть имя ребенка вечером просто так, в пространство. Она совершила ошибку: дала знать злым духам о том, что здесь есть мальчик имярек. Злые духи тут же воспользовались промахом матери и увлекли ребенка к входу в загробный мир.

***десятисажженный мавут* – в фольклорных произведениях негидальцев всегда применяется именно это словосочетание, чтобы подчеркнуть необыкновенную длину или глубину чего-либо. *Мавут* – длинный аркан из сыромятной кожи быка-сохатого (лося).

****пока это дерево и эта кора не сгниют, пусть люди не умирают* – человек-демиург таким образом поставил временной рубеж, за которым смерть и переход в *буни* станут для всех людей реальностью. Подчеркнем, что во всех вариантах тунгусо-маньчжурского мифа о дороге в загробный мир сын устроителя мира жертвует собой и показывает человечеству путь в *буни*.

*****закрыл ту дыру в нижний мир* – в оригинале употреблено словосочетание *буни саҢаван* '(закрыл) отверстие в *буни*'. Вообще-то, слово *буни* в «низовском» говоре нам не встречалось, но в данном тексте рассказчица его использовала. Возможно, это связано с тем, что она слышала миф на другом языке (например, эвенкийском), где это слово есть.

№ 31. Улгу. Ср.: Цинциус, 1982, № 13 (нег., эпизод о маленьких человечках на бивуаке рыбаков). Ср. также: Воскобойников, 1960, № 21 (эвенк.).

Мифологический рассказ о таежных человечках, обитателях «верхней земли». Рассказчица специально в преамбуле поясняет, как представляли себе негидальцы строение мира: верхний, или небесный мир; средний мир, где мы все живем; нижний мир, где обитают покойники и злые духи-*амбаны*. Возможно, она что-то перепутала или нечетко представляла себе, кто же такие *омнанкан*. По ее мнению, это одновременно и «небесные люди», и лесные карлики, люди духа-хозяина тайги (*буга бэйэнин омнанкан*). В то же время она уверена, что *омнанкан* могут превращаться в птиц, а могут выглядеть как люди и передвигаться по земле.

Слово *омнанкан* (*отпайнан*) было впервые записано Л.Я. Штернбергом и переведено как луна [Штернберг, 1933, с.534]. Впоследствии оно было зафиксировано В.И. Цинциус так же, как и Штернбергом, в формульном обращении к духам [Цинциус, 1982, с.9].

Омнанкан невозможно этимологизировать, исходя из лексики тунгусо-маньчжурских языков: суффикс =*нкан* означает ‘житель (такой-то) местности’, а вот что такое *омна* объяснить нельзя.

**омнанкан* – см. общий комментарий к тексту.

***на средней земле* – у негидальцев, как и у восточных эвенков, было трехчастное деление мира: верхняя земля, где обитали духи и необыкновенные люди; средняя земля – место пребывания «простого народа» и нижняя земля – прибежище злых духов и усопших.

****бунинкэн* – слово означает ‘покойник’. Образовано с помощью суффикса =*нкэн* ‘житель местности’ от существительного *буни* ‘мир мертвых’. Самостоятельно слово *буни* в «низовском» диалекте практически не встречается (см. примечание **** к № 30).

*****амбаны* – см. примечание ** к № 23.

******и птицей летают* – для негидальцев очень важно, что какие-то мифические или сказочные герои могут превращаться в птиц и летать. Под птицей чаще всего подразумевается утка. Способность стать уткой воспринимается как несомненно положительная черта персонажа. Даже в снах старики-негидальцы видели себя летящей уткой (полевые материалы авторов).

№ 32. Ср.: Шимкевич, 1896, с.126-127 (нан.); Сказки и предания нганасан, № 15; Дульзон, 1966, № 18 (кеты); Мифы, предания, сказки кетов, № 129, 137; Овчинников, 1897, с.183-184 (якут.).

Чрезвычайно широко распространенный в Сибири миф о появлении кровососущих насекомых. Как правило, они возникают из тела злого духа или какого-либо злокозненного существа. Негидальцы верили, что злого духа (*амбана*) можно уничтожить только огнем (см. также № 33). И именно при сожжении *амбана* из оставшихся несгоревшими частиц образуются насекомые.

В отличие от народов тунгусо-маньчжурской группы нивхи считали, что комары в далеком прошлом были вшами мифического существа *joŋjoŋ*, которого убили люди, а вши превратились в комаров, разлетелись и мстят за своего хозяина [Крейнович, 1929, с.98].

На данном этапе в нашу задачу не входит проведение широкого сравнения сюжетов этого типа, хотя само по себе оно могло бы оказаться весьма важным и показательным. В то же время нельзя не отметить, что аналогии выявляются в самодийском, кетском, якутском фольклоре. Еще В. И. Иохельсон указывал на поразительную распространенность этого мотива. Исследователь обнаружил его у самоедов (народов самодийской группы), остяков (селькупов и хантов), айнов и северо-западных индейцев [Иохельсон, 1918, с.201]. В фольклоре алтайцев, бурят, якутов оводы, осы, черви, змеи и другие гады появляются из разрезанного или раздробленного тела чудовища [Там же, с.202].

Этиологический мотив о насекомых выявляется не только в мифах и мифологических повествованиях тунгусо-маньчжурских народов, но и в сказках: Цинциус, 1982, № 28 (нег.); Шимкевич, 1896, с.128-130 (нан.);

Нанайский фольклор, № 6; Сем, 1976, с.126 (нан.).

**кенгнах* – редко встречающееся слово в негидальском фольклоре. Означает злокозненное существо женского пола, людоедку, «ведьму». Слово есть также в восточных диалектах эвенкийского языка.

***в верхнюю землю* – зная злокозненность старшей сестры, младшая с мужем решила бежать от нее. Необычным здесь выглядит ее решение отправиться на «верхнюю землю», что свидетельствует о принадлежности младшей сестры и ее мужа к миру избранных, способных путешествовать из одного мира в другой. О «верхнем мире» см. примечание ** к № 31.

№ 33. (Это) видимо, улгу. Мифологический рассказ о появлении на земле насекомых: они вылетают из пепла сожженного злого шамана. Старики предупреждают юношу об опасности борьбы с шаманом и оказываются правы. В негидальских мифах и мифологических повествованиях нередко акцентируется роль старых уважаемых людей. Обычно они верно оценивают обстановку и дают точные предсказания.

Любопытно, что аналогичное имеющемуся в тексте № 33 предостережение («Ты меня не убьешь: если и умру, (все равно) буду вас грызть») обнаруживается также в мифах остяков (селькупов и хантов) и самоедов (ненцев). В них людоед, сгорая в огне, говорит: «Вы меня уничтожили, но после смерти я буду высасывать вашу кровь» [Иохельсон, 1918, с.203].

См. также общий комментарий к № 32.

**мокрец* – очень мелкое кровососущее насекомое, мошка, доставляющая, пожалуй, самые большие неприятности и людям, и животным.

№ 34. Улгу. Ср.: Отаина, 1993, с.191 (нивх.).

Мифологический рассказ о камне, воплощавшем, как можно догадываться, духа-хозяйку местности. Дух этот, по мнению негидальцев, был женщиной и покровительствовал окрестным жителям. Они приносили камню подарки и просили счастья, здоровья, охотничьей удачи. Чужие люди отнеслись к духу-хозяйке неуважительно, и «она ушла».

Рассказчица назвала точную дату происшествия, что является типичным приемом в мифологическом рассказе. Другие негидальцы подтверждали существование сакрального камня в низовьях Амгуни. Все старые люди были убеждены, что *сэвэвэ* «обиделась и ушла».

После записи рассказчица пояснила, что «камень-старуха» находился в окрестностях с. Дальжа (нег. Челиха), назывался *Челиха сэвэвэнин, сэвэвэ атихāн* 'Челихинский идол, старуха-идол'.

Е.М. Бобик (Самандина) и ее дядя А.М. Берганов были уверены, что «10 лет назад» (информация 1983 г.) *сэвэвэ* обнаружили на озере Орель. Там якобы тоже был камень-*сэвэ*, «старик», к которому и ушла «бабка». Иначе говоря, у духов все так же, как у людей.

Этот же сюжет по-русски был записан нами в с. Кальма Ульчского района

Хабаровского края от С.А. Гохты (род *Чомохогил*). Он уточнил, что у камня просили охотничьей удачи (*кэсийэ галайитин*), давали «подарки», а дух за это «давал», например, медведя. С.А. Гохта полагал, что камень-старуха «ушла» в Члю (селение на озере Чля), на Белую гору. После исчезновения идола люди якобы видели, что в сторону Чли шла полоса примятой травы.

Сходный сюжет мы обнаружили в нивхском фольклоре: некий камень «пришел», обидевшись, со стороны деревни Коль-Никольское (Охотское побережье) на Амур, в деревню Вайда (недалеко от г. Николаевска-на-Амуре) [Отаина, 1993, с.191].

**сэвэвэ* – точное значение слова выяснить с информантами не удалось. Понятно, что оно однокоренное с *сэвэн* ‘дух, изображение духа’. Судя по информации, полученной значительно раньше записи текста по-негидальски (в 1983 г.), *сэвэвэ* означает духа-женщину, а *сэвэ* – мужчину. Перед диктовкой рассказчица говорила, что *сэвэвэ* имела специальный домик (*сэвэвэ* *жэнин* ‘жилище *сэвэвэ*’), в котором стояли деревянные чашечки для угощений «бабке». В них обычно клали пшено, табак, рядом вешали лоскутки. Принося жертву *сэвэвэ*, говорили: «*Сэвэвэ, бахахал*» ‘*Сэвэвэ, прими* (букв.: найди)’. По описанию информанта, *сэвэвэ* был круглым камнем высотой около 0.5 м.

№ 35. Улгуй. Мифологический рассказ «верховских» негидальцев о духах Чукчагирского озера. Они верили, что дух-хозяйка озера – шаманка, пожертвовавшая собой ради мира между негидальцами (см. № 51, а также Цинциус, 1982, № 13). После записи рассказчик добавил по-русски, что имени у шаманки не было, но что когда они жили на Чукчагирском озере, то каждый год весной находили мертвых медведей. До сих пор он убежден, что это шаманка убивала медведей. Она якобы мысленно «притягивала» их, то была ее «пища». В рассматриваемом нами тексте говорится, что эта хозяйка забрала к себе семью эвенков, которые пересекали озеро на оленях по льду, «притянула» их к себе. Мотив такого поступка духа-хозяйки остается неясным, но негидальцы утверждали, что на озере действительно можно слышать звуки бубна, плач ребенка и колокольчики оленей. Это дух-хозяйка озера и ее друзья дают о себе знать.

**икчин* – дух-хозяин, имеющий влияние на явления природы и жизнь людей. Аналогичное понятие есть в восточных говорах эвенкийского языка – *итчи*. По мнению нашего рассказчика, *икчин* и *эвэйэн эжэнин* (дух-хозяйка озера) – это одно и то же. В.И. Цинциус также называет утонувшую в озере шаманку *эвэйэн эжэнин* ‘дух-хозяйка, владычица озера’ [Цинциус, 1982, с.117].

***прибавились: мужчина, женщина, ребенок и олени с колокольчиками* – здесь подразумевается, что вся семья эвенков присоединилась к числу духов-хозяев Чукчагирского озера. Им приносили жертвы, просили благополучия и удачи в промысле, «давали» еду и табак [Цинциус, 1982, с.117]. Считается, что олени также живут на дне со своими хозяевами, и иногда можно слышать звон колокольчиков, которые были у этих животных.

№ 36. Улгуй. Ср.: Мыльникова, Цинциус, 1931, с.120 (нег.; *улгу* о людях деревни *Џогдохо*, которые издевались над животными и все умерли); Липская, д. 56, л. 599 оборот (нег.); Петрова, 1936, тексты, № 5 (ульч., первая часть текста; мифологический рассказ о глумившихся над зайцем людях, которые из-за этого погибли).

Мифологический рассказ о странных людях, которые не ведали правил и запретов. За это они и были сурово наказаны духами. Конкретно, считает рассказчик, их покарали за добычу слишком большой калуги (можно предполагать, что это была не просто калуга, а дух-хозяин калуг). «*Тайгачин эгдиНэ олово вāми негидалду бичэн оҗокит* ‘У негидальцев существовал запрет добывать такую большую рыбу’», – пояснил информант. Эти ненормальные люди не понимали таежных законов, не представляли себе тонкостей обращения с духами, поэтому все были уничтожены.

Рассказчик объяснил, где находится место под названием *Чалбуккан*. Это недалеко от с. Владимировка на берегу Амгуни (левый берег), сейчас это место именуется Извоз, и там обычно причаливают лодки и баржи. Топонимическая конкретизация, как мы уже не раз отмечали в комментариях, является типичным приемом мифологии тунгусо-маньчжурских народов.

Давая общую характеристику жителям *Чалбуккана*, информант сказал, что это были не негидальцы и что это «вредное очень племя», потому что они «озверелые». Отрицательное отношение к людям, не соблюдающим никаких норм, видно и в самом тексте, и в комментариях рассказчика.

Наративы о «странных» людях были весьма распространены среди амурских народов. Немало их было, видимо, и у негидальцев. Так, в материалах Н.А. Липской есть краткая запись о том, что люди рода *Өңичанкан* ошпывали живых ворон и обдирали живых зайцев, а потом отпускали их [Липская, д. 56, л. 599 оборот].

**гала* – понятие, существующее лишь у «верховских» негидальцев и трудно поддающееся толкованию. Рассказчик пояснил, что это «уже совершённый одёкит», то есть это факт нарушения запрета. *Гала* означает, что расплата за содеянное наступит непременно. Если человек преступил общеизвестные правила случайно, то он должен предпринять ряд действий, искупающих вину. Если же, как в нашем тексте, нормы не соблюдаются намеренно, то кара неизбежна. Грубо говоря, *гала* – это «грех». В.И. Цинциус трактует это понятие как «плохое предзнаменование» [Цинциус, 1982, с.203].

Представление о *гал* ~ *галигда* ~ *голихда*, связанное с духом-хозяином воды, есть также у ульчей и нанайцев.

***Ни один из них не остался в живых* – последняя фраза нарратива подчеркивает, что никому из этих «диких» людей не удалось избежать возмездия за свои проступки, все погибли. О причине их смерти не сообщается, акцентируется только сам факт.

№ 37. Улгу. Вар.: Липская, д. 56, л. 599-599 оборот (нег.); Мыльникова, Цинциус, 1931, с.118 (эвенк., род *Koniya*).

Мифологический рассказ о том, как представители рода *Удан* уж очень хотели продемонстрировать свою многочисленность. С явным осуждением говорится о том, что не пожалели даже собаку, чтобы только замкнуть круг традиционного танца.

Во время беседы после записи муж рассказчицы сообщил, что эти люди были вовсе не негидальцы, а «другая нация» – *Удан*. В разные годы нам приходилось неоднократно сталкиваться с подобным суждением стариков, отражавшим взгляды негидальцев на их этническую общность. У них несомненно существовало лишь понимание своего **родового единства**, представители же другого рода (не входившего в родовое экзогамное объединение *доха*) воспринимались уже как «чужие». По нашим наблюдениям, это было свойственно не только негидальцам, но и всем народам Приамурья, а также целому ряду сибирских этносов. Заметим, что сложнейший вопрос самоидентификации коренных народов Сибири и Дальнего Востока не получил пока объективного освещения в этнографии.

В подтверждение сказанного добавим, что наши информанты С.А. Гохта и А.С. Гохта полагали, будто пять родов, живших в низовьях Амгуни, – это «пять наций» (*Айимкал, Н'ас'хагил, Чомохогил, Тапкал, Удасал бичатин, 5 нāсийа* ‘Жили (здесь) *Айимканы, Нясихагили, Чомохогили, Тапкали, Уданы* – (это) пять наций’.) При этом они отметили, что «*Удасал – аҢискōи (аҢиски о́йи) бэйэсэл*» ‘*Уданы* – другие люди (т.е. отличающиеся)’. Они объяснили, что *Уданы*, по мнению членов других родов, делали все «неправильно» («неправильно себя ведут»), не так, а по-иному. Видимо, именно это обстоятельство спровоцировало перенесение на *Уданов* такого малоприятного мифологического сюжета, которое мы и записали.

Таким образом, текст № 37 проявляет достаточно глубокие противоречия в межродовых отношениях негидальцев.

В 1929 г. Н.А.Липская записала по-русски от негидальцев с. Им миф о людях рода *ӨҢичанкан*, которые захотели проверить, достаточно ли они многочисленны, чтобы, взявшись за руки, встать вокруг горы Гулахан. Им не хватило одного человека, и тогда они поставили в этот промежуток собаку; разумеется, они разорвали ее, растягивая ее за передние лапы [Липская, д. 56, л. 599-599 оборот].

Не вполне определенной кажется нам роль ворона, который предрек гибель *Уданам*. Вообще ворон у негидальцев считается птицей вещей, могущей предсказывать будущее. Не исключаем, что ворон прокричал *Уданам* вердикт духов, вынесенный за все нарушения норм, которые они допустили.

**Красный Яр* – название негидальского селения в нижнем течении Амгуни. Располагался в нескольких километрах ниже устья р. Им, левого притока Амгуни. По-негидальски назывался Гулахан, что означает «яр, крутой берег». Сейчас селения не существует.

***ходё* – традиционный круговой танец восточных эвенков и негидальцев (нег. *хэ̄жэ̄ ~ хō̄жō ~ хā̄жā*). Танцующие берутся за руки и двигаются по кругу под ритмизированный припев, который начинает запевала (ведущий), а подхватывают все танцующие. По рассказам стариков, прежде стар и млад могли танцевать *ходё* всю ночь вокруг костра.

****это род Удан* – один из «низовских» негидальских родов. К.М. Мыльников и В.И. Цинциус считали, что он пришел на Амгунь из района озера Удыль (левобережье Нижнего Амура) и что ульчский род *Уды*, живущий и по сей день на Удыле, - «основное ядро» этого ульчско-негидальского рода [Мыльников, Цинциус, 1931, с.119]. Косвенным подтверждением этого может быть сообщение нашего информанта А.С. Гохта: «Все ульчи – *Уда*». Не будет, видимо, преувеличением сказать, что род *Удан* все-таки не был полностью принят негидальцами и стоял особняком в ряду их «низовских» родовых групп.

№ 38. Вар.: № 39.

Достаточно распространенный в среде «низовских» негидальцев охотничий мифологический рассказ, который они сами нередко называют *ийэгин Чала* ‘девятнадцать пальцев’.

Среди охотников живет поверье, что на таежном бивуаке к ним может явиться некое существо, которое ищет людей и уничтожает их. Одни считают, что это злой дух *амбан* (см. № 39), другие же, как наш рассказчик, думают, что это просто злонамеренный обитатель «нижнего мира». С его точки зрения, это «охотник за охотниками» и у него, как и у обыкновенного промысловика, тоже есть собака, наводящая на след. Важную роль в повествовании играет магическое число девять: на золе костра надо непременно оставить отпечаток девяти пальцев. Причем делать это нужно очень быстро, как только послышится лай собаки снизу. А он якобы слышится всегда снизу, практически из-под костра, откуда и выходят собака и ее хозяин. Собака «чуёт» охотника, лает и ведет владельца в необходимом направлении. Чуть послышится лай, следует стремительно разгрести костер и, подогнув большой палец правой руки, оттиснуть все остальные на золе. На наш прямой вопрос, можно ли отпечатать три или пять пальцев, дан был резко отрицательный ответ. Девять и только девять, а иначе существо из костра «не поверит». Так учили информанта его дедушка и бабушка.

Надо заметить, что этот «черт» весьма доверчив, поскольку полагает, будто след девяти пальцев на золе означает отсутствие человека в этом месте в течение девяти лет. Связь между отпечатками пальцев и девятью годами не вполне очевидна, но, как явствует из *улгу* и наших расспросов, единственный путь спасения для промысловика был именно таков.

**девятью пальцами* – см. комментарий ко всему тексту.

***из его костра вышел огромный высокий человек* – по мнению рассказчика, это некий «нижний человек» (то есть житель подземного мира), но не *амбан*. Название какое-то у него имелось, но информант его забыл. Вероятно, это было

мифическое таежное существо, вредившее охотникам. Появлялся он исключительно из костра, из огня. Это был как бы его «выход» в мир людей.

№ 39. Улгу. Вар.: № 38.

Вариант № 38, поведанный женщиной, представительницей другой родовой группы. В нем говорится о злом духе *амбане*, но женского пола. Почему мифическая женщина, как заправский охотник, промышляет с собакой, остается неразъясненным. В этой связи можно лишь припомнить, что в мифологических представлениях народов Приамурья (и в том числе негидальцев) к охотникам в тайге нередко являлись духи-хозяйки местности. Вступив в связь с человеком, таежные духи давали ему удачу в промысле. Но в данном случае «огневая женщина» относится к другой категории.

Рассказчица в тексте подчеркивает, что опасная фемина находится в огне одного из негидальских кланов – Сариных. Но спасение от нее такое же, как и от мифического мужчины, – след девяти пальцев на золе костра. Правда, собака у этой женщины странная: получается, что она летает по воздуху.

Нам кажется, что такие *улгу* служили предостережением охотникам. Они рассказывались в мужской среде и были своеобразным руководством для промысловиков. Если человек хорошо знал и помнил охотничьи *улгу*, он был гарантирован от ошибок и просчетов в тайге.

*У *тех Сариных* – Сарины или Шарины – одно из подразделений рода *Н'асихагил*, крупнейшего рода «низовских» негидальцев. Фамилия дана была при крещении, вероятно, в начале XX в. Род *Н'асихагил* распадался на «фамилии», или кланы, которые стремились отличаться друг от друга. Так, клан Соловьевых считался породнившимся с тигром (см. примечание * к № 17), а Сарины имели особый огонь со злым духом. Можно предполагать, что такое внутриродовое размежевание в принципе вело к разделению рода, распадению его на самостоятельные родовые образования.

***амбан* – см. примечание ** к № 23.

****девятью пальцами* – см. примечание * к № 38.

*****(это) женщина, говорят* – см. общий комментарий тексту.

******(на уровне) середины высокого дерева* – здесь мы имеем дело с описанием мифического животного, условно названного собакой, поскольку оно выполняет эту функцию. В тексте оно характеризуется как весьма отталкивающее тощее длинное перемещающееся по воздуху существо.

*****у *этих* – подразумевается клан Сариных, у которых перед уходом в тайгу на промысел нельзя было брать ничего, связанного с огнем (например, огниво или даже спички), чтобы не навлечь на себя беду.

№ 40. Улгу. Ср.: Фольклор удэгейцев, № 97. Ср. также: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 60 (ханты, промысловика кто-то пугал жутким криком, как выяснилось, это души не по правилам похороненных младенцев, превратившиеся в «дьяволов»).

Мифологический рассказ о превращении простых бытовых предметов в злых духов. По воззрениям негидальцев, всякая вещь, если с ней неправильно обращаться, может стать злым духом (*амбаном*). Особенно опасно нарушение всем известных правил на охоте. Злой дух не обязательно непосредственно убивает человека в тайге, но может «привязаться» к нему и довести до смерти (о чем и повествуется в нашем тексте). Именно поэтому старики рассказывали на охоте или просто по вечерам *улгу*-страшилки (иногда их называют быличками, но это, на наш взгляд, неверно), призванные уберечь молодых охотников от неверных поступков, а заодно и внушить им правила поведения в той или иной ситуации. Так, после записи текста рассказчица пояснила, что старики говорили, когда кто-то вытаскивал стельки из обуви: «*Томуткал, томуткал – синэвэ Нэ́лэвкэ́тчэн!*» ‘Плюнь, плюнь, (а не то) напугает тебя’. Кроме того, траву изношенных стелек (стельки делались из мягкой болотной травы) необходимо было порвать. Старую берестяную посуду надо было непременно сломать, а уж потом выбросить. Иначе, по словам информанта, это будут не отслужившие вещи, а «будет *амбан*, улетит, будет орать». Таким образом, даже выбрасывая ненужную утварь, следует знать, как правильно это делать, чтобы не навредить себе и своим близким.

Хотелось бы подчеркнуть тот факт, что в нарративе говорится о стрелах, которыми пользовался охотник, а не о ружье. Стало быть, сюжет относится к старинным, он описывает те времена, когда огнестрельное оружие еще не было широко распространено.

**Амбан или кто* – негидальцы, как правило, не говорят безапелляционно: это злой дух, «черт». Доля сомнения есть у них всегда, поэтому они нередко строят фразу именно так: это был злой дух или кто он там такой (не знаю). *Амбан* – см. примечание ** к № 23.

***Стелька упала* – в тексте несколькими фразами описывается стрельба в темноте по движущейся цели «на звук». Охотник попал в летящего над ним «черта», который и упал в виде обыкновенной стельки из обуви. Будучи действительно сильным человеком (о чем сказано в начале текста), охотник не испугался, а победил злого духа.

****Название того амбана – айи* – к сожалению, нам не удалось уточнить с информантами значение слова *айи*. Вероятно, это один из видов злых духов. В.И. Цинциус переводит *айи* как «дух гор» [Цинциус, 1982, с.188]. Понятно, что для нашего случая это толкование не подходит.

*****посудина-додохон* – берестяной низкий короб прямоугольной формы. Глубина его – не более 20 см, но обычно меньше. Служил для самых разных бытовых целей: мытья и складывания посуды, чистки рыбы и даже замешивания теста. Информант перевела это слово как «тазик». В русских говорах Дальнего Востока подобную вещь называли *чуман*.

******обмотал мавутом* – из текста не понятно, почему охотник туго-натуго обмотал ноги *мавутом*. Возможно, опасался покушения на свое мужское достоинство (ср. № 43). Негидальское *ма́вут* означает ‘аркан, ремень из

сыромятной кожи’.

******треснуло пополам (как раз) между камнем и мясом* – в негидальском фольклоре, как и в эвенкийском, нередко говорится о том, что после смерти богатыря его труп вскрывали и смотрели, каков он внутри. Обычно оказывалось, что его сила объяснялась анатомическими особенностями; у него, например, могло быть каменное сердце или еще какие-то аномалии. Трудно сказать, имеет ли фольклорный мотив посмертного вскрытия какое-либо отношение к реальности. В рассматриваемом же тексте сердце героя окаменело от пережитого ужаса. Он это ощущал и сам попросил близких убедиться в этом после его смерти.

В одной из эвенкийских сказок, записанных Г.М. Василевич, герой сам просит вскрыть его после смерти и даже съесть его сердце, чтобы передать свою отвагу молодым [Василевич, 1963, с.87]

№ 41. Улгу. Мифологический рассказ о необыкновенной щуке, которая нападала на людей. Удивительно, что такая большая рыба подавилась кольцом. Не исключено, что в данном случае мы имеем дело с отрывком из сказки или более обширного мифа. Несмотря на краткость и некоторые странности, нарратив вполне вписывается в систему мифологических представлений негидальцев.

№ 42. Улгу. Вар.: Крейнович, 1987, с.116-117 (нивх.).

Ср.: ОтиС, № 16 (ороч.).

Очень важный для негидальцев миф о жабе, приносящей удачу. Все старики были свято уверены в том, что любой может встретить такую жабу на своем пути. Рассказчица даже убеждала нас, что она видела жабу с серебряным рогом в детстве, но тогда она еще не знала соответствующего *улгу*, поэтому упустила свое счастье. Но зато она якобы хорошо запомнила, что в роге, как в зеркале, отражалось ее лицо и листья на деревьях. Она очень испугалась и закричала, но когда прибежала ее мать, то видение исчезло. Рассказчица, вспоминая этот случай, предположила, что жаба вся была зеркальная, а не только ее рог: «*Би мэнми ичэчэв*», – заключила она свой меморат (‘Я видела (на спинке жабы отражение) себя’).

У негидальцев, как и у других народов Приамурья, существует вера в магическую силу *сингкэнов* – необычных вещей, приносящих промысловую удачу (см. примечание ***** к № 20). *Сингкэнами*, или охотничьими талисманами могут быть странного вида предметы, найденные в тайге, или животные, имеющие физиологические аномалии. Об обретенном *сингкэне* нельзя никому говорить, чтобы сила талисмана не исчезла [подробно о *сингкэнах* см.: Цинциус, 1971, с. 175-178 (негид.); Василевич, 1969, с.229 (эвенк.); Шимкевич, 1897, с.19-20 (нан.); а также о нивхских *хиур* Крейнович, 1987, с.112-117].

Одним из самых мощных талисманов «низовские» негидальцы считали

серебряный рог жабы. Разумеется, попадаются они исключительно редко, но если уж кто повстречает чудесную жабу, то должен вести себя уважительно и соблюдать определенные правила. Основная цель человека – заполучить редкостный рог жабы. Для этого надо было поочередно класть перед ней свою шапку, пояс и унты. Если жаба благоволит к тебе, то она сама роняет рог на один из предметов одежды. От того, куда она его сбросит, зависело, будет человек очень богатым, просто богатым или только состоятельным.

В нашем тексте человек нарушил нормы – он силой забрал у жабы рог. Его могла постичь суровая кара, но, судя по всему, жаба простила его (см. ниже примечание ***). Первое испытание для всех, кто силой отбирает у духов-хозяев их достояние, служащее затем охотничьим талисманом, – это постоянный в течение семи лет писк в ушах (№ 42, № 43). Рассказчица пояснила, что в ушах раздается громкий писк наподобие крика маленькой птички: чи-ип, чи-ип! Герой мифа выдержал его. Затем на него была наслана болезнь, но он преодолел и ее. Только после этого серебряный рог жабы стал «работать» на него – он получил охотничье счастье.

Данное повествование обладает типичным свойством тунгусо-маньчжурского мифа: дается «двойная опора на реалистичность». Указаны имена действующих лиц (*Сӥдэр* и *Тундэкэ*) и точная дата (1937 г.) сокрытия имущества, полученного при помощи *сингкэна*.

П.П. Шимкевич в одной из своих статей излагает мифологическое представление нанайцев о «рогатой лягушке», которая приносит счастье и богатство. Человек должен снять с себя что-нибудь из одежды и положить перед лягушкой, а она может сбросить на его одежду свои рога. «...если он успел бросить пояс, то богатство его будет непродолжительное, если шарф и в особенности шапку, то ему предстоит всю жизнь жить хорошо» [Шимкевич, 1897а, с.19]. Охотничий талисман у нанайцев и ульчей называется *сӥ* ~ *су(н)*.

Аналогичное поверье есть и у нивхов: богатство и жизнь человека, увидевшего жабу с серебряными рогами, зависят от того, на какой из предметов его одежды она их скинет [Крейнович, 1987, с.117].

сингкэн* – см. примечание *** к № 20, а также общий комментарий к данному тексту.

***и на них не сбросила* – в этот момент охотнику становится ясно, что жаба с серебряным рогом не хочет наделить его удачей и богатством, отказывается сбросить свой талисман на его одежду. Тут-то его охватывает гнев, и он нарушает все правила, растаптывает жабу и берет ее рог.

****И вправду (это был) мой двоюродный брат, (я) ошиблась (в отношении него)* – эта загадочная, на первый взгляд, фраза означает прощение жабы (а точнее, духа-хозяина зверей в образе жабы). Семь лет она изводила охотника писком в ушах – он вынес это. Затем она решила, что все-таки то был не человек, а медведь (ведь охотник ревел-то по-медвежьи!), «родственник» жабы, по объяснению рассказчицы. «Родственник» он, очевидно, потому, что и жаба, и медведь – духи-хозяева тайги и зверей. Псевдомедведь якобы по ошибке или

недоразумению пытался растоптать жабу. Тем не менее в качестве дополнительного испытания дух-жаба насылает на охотника тяжелую болезнь. Тот вновь не поддался и выжил. Только тогда жаба разрешила ему воспользоваться силой охотничьего талисмана.

*****принес навалом икур разных зверей* – негидальцы считали, что истинный *сингэн* позволяет охотнику иметь добычу, почти не прилагая усилий. Звери якобы «сами идут» в ловушки или под выстрел. Это обстоятельство и дает возможность «фартóвому» промысловнику добыть за сезон невероятное количество зверей.

№ 43. Вар.: Крейнович, 1987, с.115 (нивх.).

Ср.: Цинциус, 1982, № 21 (нег.); Шимкевич, 1896, с.124-125 (нан.); Нанайский фольклор, № 60; ОтиС, № 78 и с.42 (ороч.); Крейнович, 1987, с.114-115 (нивх.).

Охотничий мифологический рассказ о духе-хозяине зверей *калгам*. Завладеть «достоинством» духа-хозяина зверей мог далеко не всякий человек, а только очень сильный и смелый. Впервые этот миф был записан нами порусски 21 июля 1983 г. от старого охотника А.М. Берганова (род *Н'асьхагил*). Он говорил, что караулить *калгам* нужно ночью на острове. Это можно делать лишь два раза в году: весной, когда прилетают утки, или осенью, когда уже почти все утки улетели. *Калгам* якобы неожиданно «падает» откуда-то сверху. Тут-то и надо хватать его *testiculi*.

К сожалению, нам не удалось расспросить А.М. Берганова, как движется *калгам*: летает ли он подобно утке или перемещается иным способом. Во всяком случае, *калгам* каким-то образом связан с сезонной миграцией уток и летит вместе с ними. Единственная подробность, которая зафиксирована нами, оказалась такой: как только человек завладел талисманом, *калгам* «фр-ррр – и улетает». *Калгам*, пояснял А.М. Берганов, сам убивает зверей и «дает их охотнику», надеясь получить обратно свои *testiculi*. Главное же для сумевшего приобрести охотничий талисман – не дрогнуть, несмотря на писк в ушах и доставку уже убитых зверей, и не отдать *калгам* принадлежащее ему.

По словам рассказчицы, Е.М. Самандиной (Бобик), подобные талисманы назывались *байаҢки сиҢкэнин* ‘талисман богатства’ или ‘талисман благосостояния’. Все охарактеризованные в текстах № 42, № 43, № 44 талисманы относятся к этой категории. Здесь следует заметить, что «богатство» понималось негидальцами прежде всего как охотничье везение, фарт.

В книгу В.И. Цинциус включен миф о *калгам*, записанный в устье Амгуни [Цинциус, 1982, № 21]. Он существенно отличается от нашей версии и близок к нанайскому сюжету, изложенному П.П. Шимкевичем [Шимкевич, 1896, с.124-125]. В обоих говорится о том, что *калгам(а)* – это женщина, которая после победы над ней охотника становится его женой.

В изданных материалах по фольклору и этнографии народов Амура встречаем несколько вариантов этого мифа, а также описаний представления о

калгاما ~ *ка̄г̄ж̄аму*. Они сводятся к тому, что существует дух с остроконечной головой и двупальными руками, у которого в сумочках на поясе спрятаны шерсть или когти зверей. Завладевший этими сумочками становится удачливым охотником [Шимкевич, 1896. с.124-125 (нан.); Нанайский фольклор, № 60; Суник, 1985, с.202 (ульч.); Крейнович, 1987, с.115 (нивх.)].

Хотелось бы подчеркнуть, что нами впервые зарегистрирован вариант, где у *калгам* надо забрать не пояс или сумочки, а, прямо скажем, главную составляющую его мужской сущности. Именно эта версия, не замутненная эвфемизмами, видится нам наиболее древней. Скорее всего как раз она-то и была исконным охотничьим мифом, исполнявшимся мужчинами во время промысла. Удивление, которое проявилось у рассказчицы по поводу того, что же отбирают у женщины-*калгам*, не случайно. К этому стоит добавить, что в личной беседе составитель тома «Нанайский фольклор» Н.Б. Киле сообщил нам интереснейшую подробность: *су* (талисманом) у нанайцев считались, по его выражению, «семенники» *калж̄ами* (*ка̄лгاما*), а вовсе не сумочки или мешочки. Этот факт подтверждает исконность и аутентичность нашего текста. Кроме того, Н.Б. Киле отметил еще одну тонкость, связанную с отношением нанайцев к *калж̄ами*. Они полагают, что не каждый человек может вынести постоянный голос ушах: отдай принадлежащее *калж̄ами*! Некоторые говорят: на, возьми! Но сами, конечно, не отдают. В этом случае, по словам Н.Б. Киле, чудодейственный талисман тотчас теряет силу.

Можно с уверенностью говорить, что у «низовских» негидальцев *калгам* ассоциировался с мужским образом – одним из духов-хозяев тайги, хотя существование женщин-*калгам* не отрицалось. Впрочем, отождествление *калгамá* в нанайских версиях с женщиной совершенно понятно: в фольклоре амурских народов бытует немало мифологических рассказов о таежной жене-духе, которая приходит к охотнику на промысле и помогает ему.

Само представление амурских народов о *калгам* ~ *ка̄лгاما* ~ *калж̄ами* кажется нам весьма непростым. Мы вполне допускаем, что само слово и некоторые модификации мифа о *калгам* были заимствованы негидальцами у нанайцев. Об этом свидетельствует, в частности, публикация В.И. Цинциус. Между тем устное творчество тунгусо-маньчжурских народов Амура показывает, что наименование *калгам* ~ *калж̄ами* используется по отношению к совершенно разным мифологическим персонажам. Эту мысль отлично иллюстрирует нанайский текст, опубликованный Н.Б. Киле [Нанайский фольклор, № 60]. С одной стороны, *ка̄лгам* - это дух-хозяин зверей, а с другой – он утаскивает людей и кормит их смолой. Мы рискнули бы предположить, что в данном случае произошла контаминация двух различных мифологических персонажей: какого-то из духов-хозяев тайги и горного духа. Даже в настоящее время фольклор позволяет констатировать наличие двух типов мифологических рассказов о *калгам*. Один из них предлагается нами в данной книге (о борьбе с духом-хозяином, у которого надо забрать его *testiculi* в качестве талисмана). Второй в «чистом виде» бытует у орочей и опубликован В.А. Аврориным и Е.П.

Лебедевой (*ка̄г̄ж̄аму* – дух-хозяин гор и тайги, питается смолой, боится человеческой крови) [ОтиС, № 78]. Таким образом, у двух маргинальных тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья сохранились два абсолютно несхожих мифа о духах-хозяевах. Эти духи никак не были связаны между собой. Негидальский вариант демонстрирует тунгусскую фольклорную традицию, где упор делается на овладение чудесным охотничьим талисманом (ср. № 42 и № 44). Ороцкий миф говорит о духе гор, который неизвестно зачем похищает людей. В фольклоре же нанайцев оба образа начали сливаться, образуя нечто новое. Слово *калгам* ~ *калж̄ами* у нанайцев, ульчей, негидальцев стало постепенно применяться к обоим духам, и в результате «внешний облик» духа стал описываться уже по-другому, но у негидальцев его сущность продолжает оставаться прежней. Не исключено, что представление о *ка̄г̄ж̄аму* вообще принадлежит субстратной приамурской культуре.

**калгам* – по мнению негидальцев, это антропоморфное существо огромных размеров, способное летать; один из духов-хозяев тайги, имеющий влияние на промысел. В отличие от других духов-хозяев (например, *буга*), которых следует только просить о чем-то, с *калгам* можно бороться и завладеть талисманом охотничьей удачи. Рассказчица только один раз дала негидальское название мифического существа – *калгам*. Затем она почему-то перешла на несколько искаженное ульчское его наименование – *калж̄ам* (ульч. *калж̄ама* ~ *калж̄ами*).

***заматывают мавутом* – чтобы предохранить себя от аналогичных действий *калгам* (*калгам* тоже хочет брать *testiculi* человека, пояснял нам А.М. Берганов), смельчаки, идущие караулить великана, плотно обматывали таз сыромятным арканом. *Мавут* – см. примечание ** к № 30.

****калдям* – см. примечание * к данному тексту.

*****их надо (у него) брать* – основная задача отважного охотника, желающего получить охотничий талисман, – оторвать огромные *testiculi калгам*. Именно в них и заключена его власть над душами таежных животных.

******Отдай принадлежащее калдяму* – здесь в негидальском оригинале употреблена ульчская фраза: *калж̄аму буру!* Это является еще одним свидетельством того, что представление о *калгам* было заимствовано негидальцами относительно недавно.

******больше не буду просить* – с помощью этой формулировки *калгам* признает свое поражение, и его голос в ушах человека исчезает.

******сходят с ума и бросают калдямовы testiculi* – постоянно звучащий в ушах человека голос – требование отдать принадлежащее *калгам* – служит одной цели: получить обратно отнятое. Не всякий это выдерживает, и некоторые, не в силах терпеть дальше, бросают талисман, то есть возвращают его *калгам*. В конечном итоге, человек проигрывает схватку с таежным духом. Ср. также сообщение Н.Б. Киле, приведенное в общем комментарии к тексту.

******Что же (у них интересно) берут (в качестве талисмана)?* – рассказчица слышала о том, что бывают и женщины-*калгам*, но подробностей этих версий не знала. Она была убеждена, что у *калгам* нужно во что бы то ни

стало забрать *testiculi*, в этом – основной смысл борьбы человека и духа. У женщины же нет того главного, что есть у *калгам*-мужчины. И вообще, какой прок от женщины, кроме ведения домашнего хозяйства и брачных связей? Именно об этом и сказала Е.М. Бобик (Самандина) в кратком добавлении о женщинах-*калгам*.

№ 44. Улгу. Ср.: Маргаритов, 1888, с.36 (ороч.).

Краткий родовой миф из разряда *байаҢки сиҢкэнин* ‘талисман благополучия’. Обнаружение осинового гнезда зимой да еще и с живыми осаами – вещь необычная, практически нереальная. Тем не менее, с точки зрения негидальцев, вполне вероятная (ср. у орочей: найденная зимой на снегу змея – талисман [ОтиС, № 16]). Данный текст любопытен еще и тем утверждением, что один человек (здесь *Айимкан*), имея талисман, способен принести удачу и богатство всему своему роду.

В конце XIX в. В.П. Маргаритов опубликовал в изложении два орочских текста о талисманах богатства. Один из них весьма близок по своей сути к анализируемому негидальскому. В нем говорится о том, что зимой можно найти в тайге трупы павших животных, в их застывшей плоти бывает червячок, а под ним – красный шарик. Этот-то шарик и надо взять – он принесет богатство [Маргаритов, 1888, с.36]. Как видим, в орочском варианте также описывается фантастическая ситуация: живой червячок в закоченевшем трупе зверя.

Очень существенным при встрече со всяким необычным явлением было знание *улгу*. Помнящий *улгу* знал правила поведения в той или иной ситуации (см., например, комментарий к № 42) и поступал соответственно [ср.: Крейнович, 1987, с.115-116 (нивх.)]. Приведем в этой связи еще один образец рассказа «из жизни». А.М. Берганов, один из наших старейших информантов по вопросам духовной культуры негидальцев, рассказывал, что нашел зимой осиное гнездо с жужжащими осаами. Он догадывался о возможных удивительных свойствах находки, но не знал точно, как надо поступать. Тогда он якобы решил поведать об этом одной старухе, матери Трофима Лаха. Она же не сообщила А.М. Берганову об *улгу*, а отправила на поиски гнезда своего сына Трофима, но тот ничего не нашел. Вот так легко возникают в среде негидальцев мифологические сюжеты.

**слышно осиное жужжание* – рассказчица имела в виду, что мало просто найти гнездо, необходимо, чтобы в нем зимой были живые осы. С наших позиций, это нонсенс, потому что морозы в Приамурье значительные. Но негидальцы такую возможность вполне допускают.

***Ну, взял его, спрятал* – чрезвычайно важно было укрыть талисман от посторонних глаз. Нельзя также было никому о нем говорить. Нарушение правил вело к потере охотничьей удачи, то есть к утрате силы талисмана.

№ 45. Текст относится к числу «недавних событий», но на самом деле это типичный мифологический рассказ о каре, постигшей человека, который

нарушил древние нормы, совершил недопустимое (*о́жokit*). У негидальцев, как и у других аборигенов Сибири и Дальнего Востока серьезным проступком считалось убийство животных без необходимости. Если ты убил зверя, то должен поступить с его тушей по правилам. Тем более это было важно в отношении медведя. Герой мифологического рассказа (скорее всего русский) не нашел нужным следовать старинным законам – и был жестоко наказан. Отметим кстати, что запрет (*о́жokit*), с точки зрения негидальцев, существует для всех людей независимо от их национальности. Текст проявляет именно такой взгляд на взаимоотношение природы и человека. Будь ты русский, эвенк или негидалец – таежные нормы и запреты для всех одни.

В данном тексте показано, что нарушены были два запрета: 1) недопустимо убивать медведей в брачный период; 2) непозволительно убивать медведей, только чтобы взять желчь и шкуру (то есть то, что можно продать).

Повествование хорошо подкреплено фактологически: названо имя человека и даже его фамилия, есть название речки, где произошел описанный инцидент. Это, как мы уже неоднократно отмечали, характерный прием истинного *улгу*. Но тем не менее он несомненно относится к мифологии, возникающей в наше время, можно сказать, на глазах.

**на Упáгде* – название речки, правого притока Немилена, впадающего в Амгунь недалеко от пос. им. П. Осипенко.

***желчь* – именно желчный пузырь считается самым ценным органом медведя. Медвежья желчь помогает от многих болезней и используется очень осторожно. Она высоко ценится всеми коренными народами Сибири и обычно никому не продается. Герой рассказа явно взял желчь для продажи, то есть убил двух медведей с корыстной целью.

****одёкит* – в «верховском» говоре *о́жokit*, в «низовском» – *о́жови* ~ *а́жави* означает запрет, «грех», иногда преступление. *Одёкит* ~ *одёви* представлял собой предписание правильного поведения людей. Например, запрещалось вечером громко кричать, так как могли услышать злые духи и явиться. Строгие запреты существовали у промысловиков (их снаряжения не могли касаться женщины и пр.). Вообще запретов у всех народов тунгусо-маньчжурского круга было великое множество, они упорядочивали жизнь общества и были своеобразным «сводом законов» этноса. За нарушение запрета духи всегда сурово наказывали. (Подробнее см.: Хасанова, 1997, с.36-37.)

№ 46. Ср.: Нанайский фольклор, № 62 (дух-хозяин реки Симин наказывает нарушителей таежных норм); Мифы, предания, сказки хантов и манси (ханты, за неправильное обращение с огнем его дух-хозяйка потребовала в жертву дочь человека).

Мифологический рассказ о каре, постигшей братьев, которые нарушили запрет: они не разобрали изгородь, которую поставили поперек протоки. Иначе говоря, они не убрали препятствие на пути проходной рыбы, не позаботились о том, чтобы дать ей путь к нересту. Такой проступок относится к разряду *о́жави*

(см. примечание *** к № 45). Можно предполагать, что братья нарушили и еще один запрет: они убили необычную лосиху. Хотя в тексте не говорится прямо, что делать этого было нельзя, но опытный слушатель должен сам кое о чем догадываться – это один из законов построения *улгу*. С другой стороны, не исключено и такое объяснение их гибели: после прегрешения с заездком духи приманили братьев необычной лосихой и уничтожили их. То есть возмездие духов всегда неотвратимо.

Кроме того, этот нарратив весьма выпукло показывает роль шамана в установлении гибели людей. Шаман помогает воссоздать цепь событий и даже найти белый хвостик лосихи и ружье.

Текст, как и предыдущий, подкреплен конкретными сведениями: названием деревни, отчеством братьев-героев и даже местом жительства шамана. Но в то же время рассказчица заметила, что случилось это достаточно давно, ее тогда еще на свете не было. При этом она заверяла нас, что это *тэжэ бичэн, ни улгу, ни тәлу* ‘действительно было, (это) не улгу (и) не сказка’. Она даже помнила имя жены старшего из братьев – *Вәнуку*.

Мифологические рассказы о нарушениях запретов есть у многих народов Сибири. Например, у хантов есть нарратив, где говорится о наказании человека, рубившего свой огонь топором [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 54].

**в Усть-Амгуни* – деревня Усть-Амгунь располагалась на одном из островов в самом устье Амгуни. Относилась к числу наиболее крупных негидальских поселений: в 20-х годах XX в. насчитывала около 30 хозяйств [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.108]. Существовала до 1944 г. Ликвидирована из-за угрозы затопления.

***заездок* – слово из русских дальневосточных говоров. Означает рыболовное сооружение на речке или протоке в виде перегородки. В середине заездка оставляли «окно», где и ловили рыбу. Часто в этом «окне» устанавливали морду [Словарь русских говоров Приамурья, 1983, с.93].

****даже не перерубили свой заездок* – имеется в виду, что после рыбалки человек должен убрать перегородку на речке или протоке, чтобы дать рыбе свободный проход. Не сделав этого, братья нарушили запрет (*оژیви*). Все аборигены Амура считали и считают, что нельзя небрежно относиться к природе, ее нужно любить и заботиться о ней – тогда и она оплатит тебе сторицей. Эта весьма разумная позиция находила выражение в целой системе правил и запретов, которые обязан был выполнять каждый человек.

*****Белый, как снег!* – как известно, хвостики у лосей – такого же цвета, что и вся остальная их шкура, т.е. темно-коричневого. Братья же увидели лосиху с хвостиком абсолютно неестественного цвета. Странность в окраске или анатомические особенности животного свидетельствуют, по мнению негидальцев (и других народов тоже), о принадлежности его к категории избранных духами и имеющих в связи с этим особые свойства. Таких животных убивать не следует. Не следует еще и потому, что облик такого необычного животного могут принимать злые духи с целью приманить и убить человека. В

данном случае именно это и произошло.

******Хвостик хорошенько завязали веревкой (и) повесили на дерево* – вероятно, братья все же догадывались, что такие вещи не стоит брать с собой, они принадлежат духу-хозяину. Возможно, привязав хвостик к дереву, они принесли своеобразный дар (жертву) духу-хозяину места.

******на заплечных носилках-хена* – носилки *хенá* являются подобием современного рюкзака, это, так сказать, старинный таежный рюкзак. В русских говорах Сибири такие носилки именуется *поняга* (< эвенк. *панāгэ*), а в дальневосточных – *крошни*. Обычно это доска или просто рогулька с двумя лямками, которые надеваются на плечи. К доске или рогульке прикрепляется сыромятным ремнем или веревкой груз, и человек несет его на плечах. Понягу всегда использовали охотники, чтобы принести на стоянку мясо убитого зверя.

******Савинский шаман* – шамана привезли из с. Савинское, которое находится на Амуре, несколько выше по течению, чем современный районный центр с. Богородское. В тексте Савинское названо по-ульчски *Кадауаккан*. Шаман был несомненно ульч, т.к. Савинское и до сих пор остается ульчским селом. Действительно, от Усть-Амгуни до Савинского – путь неблизкий. Рассказчица в комментарии к тексту сказала, что ехать на собаках надо было 2 дня.

******сказал шаману* – это надо понимать так: шаман сумел «выйти на контакт» с душами погибших братьев Абрамовичей. Во время шаманского сеанса братья рассказали ему о подробностях своей кончины. Именно шаман помог людям узнать конец этой страшной истории.

******амбана* – см. примечание ** к № 23.

№ 47. (Это) скорее всего улгу. Ср.: Отаина, 1993, с.198-199 (нивх.).

Мифологический рассказ, сходный с русской быличкой. Тем не менее и здесь описывается нарушение запрета и наказание за это. Рассказчица полагала, что герой повествования, во-первых, напрасно убил змею (в том, безусловно, не было никакой нужды), во-вторых же, он убил не просто змею, а «змеиново жоака». Рассказчица сформулировала по-негидальски так: *ми́хи э́жэ́нмэ́тин вā́ча* '(он) убил предводителя змей'. Таким образом, текст говорит сразу о двух нарушениях запретов (*о́жэ́ви*). Естественно, человек, поправший законы, наказан. Причем наказан страшно – весь без остатка съеден змеями.

Негидальцы весьма почтительно относились к змеям. У них есть даже что-то вроде любовного привораживающего средства, связанного со змеями, с их брачным периодом. Нечто похожее записал Е.А. Крейнович у нивхов, но они считают это талисманом богатства [Крейнович, 1987, с.115].

Надо сказать, что все нарративы, повествующие о нарушениях запретов, очень напоминают былички или «страшилки», поскольку заканчиваются ужасной гибелью преступившего правила человека.

Близкий по смыслу нивхский текст под названием «Мечь лягушек» опубликован Г.А. Отаиной. В нем говорится, что женщина, мучившая лягушек,

была ими съедена [Отаина, 1993, с.198-199].

*от *сородичей* – так мы перевели негидальское слово *Жалдуккэй*. Слово *Жал* (мн.ч., ед.ч. – *Жа*) обозначает не только ‘родственник’, но и ‘товарищ; тот, с кем вместе живешь или охотишься’.

***взяли чугунный котел, маньчжурский чугунный котел (и) накрыли его* – укрывание котлом в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов расценивается как самое верное средство спасения от преследователей (в том числе и людей). Но в нашем случае гнев змей (или духов) был так силен, что никакой котел не помог избежать справедливой кары.

№ 48. Ср.: Цинциус, 1982, № 23 (нег.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 65 (ханты).

Этот текст не относится к категории мифологических рассказов о нарушениях запретов. Но это пример характерного повествования о духах, обитающих в покинутых стойбищах или жилищах. Здесь рассказывается, насколько опасно ночевать в таких местах: духи (или души) населявших эти места людей не дают покоя, могут даже довести и до нечаянного убийства друг друга. Особенно, конечно, были опасны места, где жили или похоронены шаманы. В данном случае именно дух шамана провоцирует нападение охотника на своего товарища.

Наш информант так толковал понятие *сусу*: это место, где раздаются голоса, стоны, слышится разговор, но слова не понятны. «*Бунинкэн хан'антин таду солапча*, – сказал он, – *тай сусу оча*.» ‘Там остались души-тени покойников, (и оттого это место) сделалось *сусу*’. Души покойников (*хан'ан*) не могут убить человека, их не видно, только слышно их голоса. В то же время, по словам нескольких наших информантов, бывают старые стойбища, где нет *сусу*, то есть там не витают души покойников.

Представления об опасных духах покинутых жилищ бытуют у всех тунгусо-маньчжурских народов, а также у многих народов Сибири (например, у хантов).

**Осипенко* – обычно в разговоре так называют центр района им. Полины Осипенко Хабаровского края – пос. имени Полины Осипенко, легендарной летчицы советского времени.

***сусу* – так негидальцы (и не только они) называют оставленное поселение или дом, а также просто место, где теперь никто не живет. Считалось, что в таких местах продолжают в виде духов обитать прежние хозяева. Можно думать, что они не очень-то были рады пришельцам и, как правило, их пугали. См. также общий комментарий к тексту.

****икчин сусу* – подразумевается, что на каждом покинутом стойбище существуют духи-хозяева – это души бывших жителей. Они дают о себе знать какими-то звуками или даже действиями. Об *икчин* см. примечание * к № 35.

№ 49. Мифологический рассказ о якобы действительном случае на солончаке. Как и № 48, мы бы отнесли его к категории «охотничьих нарративов».

Подобного рода небольшие повествования весьма многочисленны и до сих пор бытуют в мужской среде. Они всегда хорошо подкреплены именами, топонимами, иногда даже датами. Например, рассказчик после записи сообщил нам, что один из охотников, упомянутых в тексте, Михаил Соловьев, умер в 1984 г.

Подобные «охотничьи нарративы» носят характер быличек. В то же время рассказчик подчеркнул, что они не принадлежат к разряду *улгуй*, поскольку он был убежден в реальности этого происшествия. Нам представляется, что именно такие мифологические охотничьи рассказы, трансформируясь временем, постепенно переходили в полноценные *улгуй* (*улгу*).

**сусу* – см. примечание ** к № 48.

***какой-то человек, охотясь, там остался (то есть был убит или умер)* – по мнению наших информантов, всякая могила является *сусу*. Около нее никогда не надо находиться, особенно ночью. Охотники, что часто бывает, не могли знать, какое происшествие произошло много лет назад на солончаке, но они сразу поняли, что это место – *сусу*.

№ 50. (Это) ведь улгу. Мифологический рассказ, или «женская история». Рассказчица упомянула, что этот *улгу* она слышала в детстве от бабушки. Вероятно, подобные повествования можно отнести к разряду женских *улгу*, которые несомненно существовали наряду с мужскими (см., например, комментарий к № 51). Данный текст – поучение для девочек, как надо вести себя по отношению к медведю, даже если он и причинил тебе неприятность. Нельзя браниться, тем более громко, нельзя кричать и ругаться в тайге. «Медведь все слышит» – вот центральная мысль нарратива. Молодая женщина понимала это, а старшая – нет. И здесь, как и в предыдущих текстах, нарушивший запрет (*о^а ǰави*) получил возмездие: женщина была растерзана медведем.

**залезли в свой амбар* – в прошлом у негидальцев были в тайге специальные постройки для хранения припасов (сушеного мяса, рыбы, топленого жира). В данном случае женщины пришли к своему *нāху* – амбару на четырех сваях, в который надо было залезать по лесенке (это было бревно с зарубками).

***запретно* – по-негидальски *оǰови*, см. примечание *** к № 45.

****После не приходил больше, совсем ушел* – подразумевается, что медведь, отомстив, больше не тревожил людей, покинул их местность. Этой фразой подчеркивается, что медведь не беспричинно разорвал старшую женщину, а наказал ее за проступок и ушел.

№ 51. Улгу. Родовое мифологическое предание *Чукчагилей*. По замечанию информанта, его обычно рассказывали на охоте во время отдыха. Но удалой *Амалакан* был предком не всех *Чукчагилей*, а части рода. А.П. Казаров слышал это предание от отца и считает его семейным (имеется в виду большая патриархальная семья). Во всяком случае, этот сюжет лежит в рамках

общетунгусоманьчжурской традиции мифологических рассказов о предках-героях и предках-силачах.

Своеобразной чертой нарратива представляется восхваление жены *Амалакана*: она не уступает в сноровке своему мужу. Этот пассаж подчеркивает, что в предках семьи была совершенно неординарная пара сильных и смелых людей.

*у *негидальцев-чукчагилей* – *Чукчагил* является одним из крупнейших негидальских родов и составляет ядро их «верховской» группы. В прошлом *Чукчагили* проживали на средней Амгуни и ее притоках, а также в районе Чукчагирского озера.

нет запрета – рассказчик имел в виду, что для потомков мифического *Амалакана* нет запретов (*о́жови*) в добыче какого бы то ни было зверя и птицы, поскольку еще их предок убивал таких. Об *о́жови* подробнее см. примечание * к № 45.

****Амалакана* – имя мифического героя-предка было *Амалакан*. Этимологизировать его не представляется возможным, распознаваем лишь уменьшительный суффикс –*кан*, значение же корня неясно.

*****камусы* – шкурки с ног дикого оленя или лося. Шли обычно на изготовление обуви, рукавиц и пр.

№ 52. Улгуй. Вар.: Цинциус, 1982, № 13 (нег., часть текста).

Одно из наиболее сложных и значимых преданий рода *Чукчагил*. Оно повествует не только о людях этого рода и о столкновениях между ними, но и о духах-хозяевах Чукчагирского озера, затрагивает нравственные моменты.

Предание включает несколько контаминированных сюжетов: о провокаторе *Согдёконе*, о шаманке, прыгнувшей в озеро; топонимическое предание о скале с красными «подтеками» на Чукчагире; об убийстве *Согдёконом* совершенно неповинного человека.

Пожалуй, *Согдёкон* – единственный отрицательный герой негидальского фольклора. Вернее было бы назвать его «антигероем». Вообще-то у негидальцев нет произведений о внутриэтнических конфликтах, но есть множество сказок о сражениях с *амбанами* – злыми духами. В рассматриваемом тексте *Согдёкон* служит примером аморального поведения и осуждается. Наш рассказчик подчеркнул, что *Согдёкон* был «амгуньский человек», то есть негидалец. Строго говоря, речь в этом сюжете все-таки идет о нарушении запрета на ложь, провоцирование людей на убийство, в конечном счете – на жестокие действия без всякой причины. Такие нарушения общечеловеческих норм ведут к страшным последствиям: даже шаманке было не под силу остановить разгоревшееся побоище.

В качестве мотива в этом сюжете присутствует объяснение возникновения духа-хозяйки Чукчагирского озера (см. о ней также № 35).

Второй контаминированный сюжет – топонимический. Он дает толкование красным, похожим на кровь включениям в скальную породу одного из мысов

Чукчагира. По-негидальски он так и называется *Согжокон тусэкэнин* 'Мыс Согдэкона'. Красные пятна на скале – это якобы и есть кровь обманщика (*Согжокон сэксэн*).

И, наконец, последний сюжет – о бессмысленном убийстве рыбака. Изуверство Согдэкона подчеркивается еще тем, что он прикончил человека, сказавшего о нем хорошие слова. Все три сюжета дают полное основание рассказчику сделать вывод о Согдэконе как о самом скверном из всех людей.

*на Чукчагире – так называют Чукчагирское озеро. По-негидальски оно именуется *Эвэйэн* 'Большое озеро'.

***Айа Геги* – название негидальского стойбища и местности, означает «красивая коса» (*Геги* 'галечная коса').

***во всем шаманском облачении прыгнула в воду – подразумевается, что шаманка в отчаянии бросилась в воды озера. В этом кратком описании поступка шаманки заключен большой смысл: шаманка всеми силами пыталась прекратить ужасную баталию, но не смогла, ее никто не слышал. Надеясь хотя бы своей смертью остановить людей, она совершила самоубийство.

****с воды видны на крутой скале как будто красные капли крови – безусловно, весь мыс с его разноцветными камнями можно было увидеть лишь с воды, с лодки. Говорят, мыс Согдэкона на самом деле производит впечатление закапанного кровью каменного склона.

******икчин* – см. примечание * к № 35.

******одуган* – термин, существующий лишь в «верховском» говоре негидальского языка. Он обозначает только женщину-шаманку. Якутское слово (*удуган*) попало в негидальский через эвенкийский язык.

******бросают в воду Чукчагира разную пищу* – таким образом негидальцы просили духа-хозяйку огромного озера даровать им благополучие и удачу, «угощали» ее тем, что у них было (обычно это были табак, крупа, ягоды). Потчевать духов можно было всем, что у тебя есть в запасе.

******через Тавкит, Эйтик, Оликикан* – названы реальные топонимы в районе Чукчагирского озера. Фактически обозначен самый рациональный путь, по которому из Айа Геги добирались до Амгуни. Тавкит – это залив Чукчагирского озера; Эйтик или Эйкит – волок, где перетаскивали груз и лодки; Оликикан – речка, впадающая в Амгунь, по ней и попадали в эту реку.

******И напротив нижнего конца острова заночевал* – имеется в виду, что он заночевал напротив того конца острова, который был ниже по течению реки. У негидальцев, как и у других народов Приамурья, ориентация в пространстве в значительной степени основана на понятиях «выше по течению реки» или «ниже по течению реки».

******луча рыбу* – лучение рыбы являлось одним из важных хозяйственных занятий негидальцев. Происходило оно, естественно, ночью. Специально готовили факел из бересты (сверток бересты, насаженный на палку), укрепляли его на носу лодки и поджигали. Лодка двигалась бесшумно, факел хорошо освещал глубину воды... Рыбу били острогой. Таким способом

добывали тайменя, лососевых и другую крупную рыбу.

№ 53. Улгуй. Мифологический рассказ о двух негидальских удальцах, которые сноровкой и хитростью побеждают врагов. Это второй текст, где рассказывается о вооруженных столкновениях негидальцев (в № 52 говорится о битве между самими негидальцами). Оба записаны у «верховской» группы. В анализируемом произведении не уточняется, кто именно были «враги», но обозначено место, откуда они явились. Это селение Гуга на Амгуни. По нашим сведениям, там жили преимущественно эвенки. По данным К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус, это было старинное поселение *Н'асихагилей* [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.125], самого крупного из родов «низовской» группы. *Чукчагили* могли считать врагами и эвенков, и *Н'асихагилей*.

Рассказчик привел толкование имен негидальских храбрецов Укуйэчэна и Чепчика. Укуйэчэн < *укуйэ* 'горбуша' + уменьшительный суффикс *-чэн*. Он прекрасно нырял, поэтому его так и прозвали. А.П. Казаров пояснил, что Чепчика был хороший стрелок; [в детстве] он часто натягивал тетиву лука, и от этого у него образовывались раны на среднем и указательном пальцах, он, чмокая, сосал эти раны (*чепчика*- 'сосать, чмокая'). Это имя можно истолковать и иначе: *Чепчикā* < *чепче*- ~ *чепчи*- 'набить чем-нибудь', то есть набил, например, тетивой лука мозоль на пальце.

*на *Чукчагире* – см. примечание * к № 52.

**из *Гуги* – селение Г'уга располагалось на левом берегу Амгуни в среднем ее течении. Сейчас не существует. См. также общий комментарий тексту.

****Ольдекана* – эта речка (по-негидальски *Ол'жикан*, а на картах - Альчуган) вытекает из Чукчагирского озера и впадает в Амгунь. По ней ездили с грузами с Амгуни в селения на берегах Чукчагира. По словам А.П. Казарова, Альчуган много петляет, и ехать по нему долго. Был более короткий путь (см. примечание ***** к № 52).

*****Не разбудив, убили его* – подобное деяние считается среди негидальцев большим преступлением. Мало того, что гугинские враги убили абсолютно безобидного человека, они еще прикончили его во сне. Все это характеризует гугинских пришельцев с наихудшей стороны.

******И добрались до устья (реки) Ольдекан* – на первый взгляд, рассказчик здесь оговорился: враги плыли вверх по течению Ольдекана, а приплыли к устью. Но это вовсе не оговорка. Негидальское слово *дāптун* переводится обычно как «устье». Это не совсем верно. На самом деле значение его гораздо шире: это место соединения реки или протока с большим водоемом (озером, морем). В данном случае неважно, вытекает Ольдекан из Чукчагирского озера или впадает в него. Важно другое: обозначить, что некто оказался в точке, из которой можно войти в озеро (или море). Поэтому для негидальцев нет никакого противоречия в том, что двигались вверх по течению реки, а попали в «устье». Не в «устье», а в «начало озера»!

Сходное понимание слова *дā* существует в ульчском языке: устье реки,

озера, пролива [Суник, 1985, с.187].

******заездок* – см. примечание ** к № 46.

******когда сработал их лук* – Укуйэчэн был настолько тренированный воин, что услышал звук отпускаемой тетивы и успел прыгнуть в воду. Такого рода гиперболизации свойственны мифологическим преданиям. Так, у западной группы эвенков есть повествования о том, как мальчиков учили уворачиваться от стрел или ловить их на лету.

№ 54. Хо белган. Топонимический мифологический рассказ, напоминающий «страшилку». Рассказчица и ее муж уверяли, будто отец и сын, о которых идет речь в нарративе, были из рода *Тапкал*. Не исключаем, что зверство, учиненное отцом по отношению к сыну, характеризует *Тапкалей* как «чужих» по отношению к «низовским» негидальцам, не признающих их норм и запретов. К *Тапкалям*, вероятно, как и к *Удана*, приложимо негидальское определение *аҺиски ойи бэйэсэл* ‘другие люди, не такие’, а проще говоря, «не наши, чужие» (ср. № 37).

Остров, именуемый по-негидальски *Хō белган бухачанин* ‘остров Перерезанное горло’, находится в устье Амгуни, где она разделяется на множество рукавов и образует обширную дельту. По замечанию С.А. Гохты, правильно было бы называть его *Хōлла белган* ‘(Его) перерезанное (букв.: перепиленное) горло’. Действительно, *хō-* – это лишь корень глагола ‘пилить’, а вот *хōлла* – это безличное причастие от указанного корня.

Этот текст мы приводим в качестве примера довольно своеобразного мифологического творчества негидальцев. Кроме того, он являет собой яркий образец народной этимологии топонима.

**Тапкал* – см. общий комментарий к тексту № 23.

№ 55. (Сказка.) Лягушка и мышка. Вар.: см. комментарий к № 58.

Сюжеты о лягушке и мыши (крысе) распространены у всех тунгусо-маньчжурских народов Приамурья. Имеют значительное число вариантов. У нанайцев, ульчей, орочей, ороков крыса не дает лягушке ягод или иной еды, то есть обиженной выступает лягушка (ссылки на литературу см. в комментарии к № 58). В некоторых же негидальских образцах, напротив, лягушка умудрилась обидеть крысу – съела все ягоды черемухи. Кроме того, только в негидальских вариантах этой сказки имеется этиологический мотив (отчего лягушка стала зеленой).

В тексте интересна такая подробность: лягушка и мышь нашли кусок коры и использовали его как лодочку; при этом мышь правила с помощью своего хвоста, а лягушка гребла задними лапами. Слова, весьма близкие к негидальским изобразительным, использованным в этом эпизоде, встретились нам в орокских записях Б.О. Пилсудского [Пилсудский, 1985, с.1, «Саһури»].

**плеск-плю-ух, шлеп-шлеп-шлеп* – очень условно мы перевели негидальские изобразительные слова на русский. По-негидальски это звучит красиво и имеет

определенный ритм: *тэмбуку боӯйо с̄а-ай лах-лах-лах!* (ср. в варианте ульчской сказки: *тумбуку буйа, сар ̄жн-̄жн* [Суник, 1985, № 8]). Согласно объяснениям рассказчицы, так образно рисуется плеск волны о край коры и сноровистая гребля лягушки. Надо заметить, что вся картина поездки лягушки и мыши по реке описана не без изящества и с юмором.

№ 56 (вариант № 55). В этом нарративе лягушка также съедает всю черемуху, отчего и становится такой круглой и со вспученным животом. В отличие от предыдущего текста здесь внимание обращено не на цвет, хотя и он отмечается, а на конституцию лягушки.

**(пока) битком не набила свое брюхо* – в оригинале для характеристики раздувшегося живота лягушки употреблено редуцированное образное слово *мара-мара* ‘плотно натолкать, набить до отказа’.

***вот так и вспучилась (лягушка)* – здесь акцентируется этиологический момент, разъясняется, почему лягушка стала такая круглая, с большущим животом. В отличие от № 55, от съеденной черемухи лягушка не только позеленела, но и стала выглядеть нелепо.

№ 57. Эйэхи. Вар.: см. комментарий к № 58.

Чрезвычайно популярный в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов сюжет о том, как лягушка добыла сохатого. Сказки о соревновании в беге вообще весьма многочисленны. Они есть у эвенков, нанайцев, ульчей, орочей, ороков. Обязательным элементом сюжета служит хитрость одного из соревнующихся. В нашем случае – это лягушка, своим коварством загнавшая лося до смерти.

Текст состоит из двух контаминированных сюжетов. Второй, о крысорововке, не связан логически с первым, как в № 58. В нанайском фольклоре сюжет о соревновании лося и лягушки существует как самостоятельный [Нанайский фольклор, № 2]. В орочском, ульчском и орокском вариантах этой сказки эпизода о соревновании нет, говорится же о том, что лягушка привела к себе лося и убила его (ороч.), или он сам пришел, а лягушка его убила (ульч.), или она заставила лося проглотить себя и изнутри разрешила его брюхо (орок.). Во всех случаях нарративы представляют собой контаминированные вариации, но у каждого этноса они свои.

Рассматриваемый образец мы склонны трактовать как неполный вариант нарратива о лягушке и мыши, в то время как № 58 – как полный, то есть включающий все вероятные контаминирующиеся сюжеты. Нам кажется, что сюжеты о лягушке и мышке (крысе) вполне возможно отнести к наиболее древнему общему тунгусо-маньчжурскому фольклорному фонду.

**сохатый* – в русских говорах Сибири и Дальнего Востока сохатый, или сохач – лось.

***ест водяные лопухи* – по замечанию рассказчицы, лоси очень любят есть водяные лопухи и часто приходят на места их произрастания. В тексте не зря

приведена эта подробность: наевшийся лопухов лось согласился бежать в жаркую погоду. Разумеется, смерть его была предрешена.

***чек – этим изобразительным словом негидальцы передают писк испуганной крысы.

****сингэ-тэх-тэх – такими изобразительными звукоочетаниями характеризуется речь крысы. Тем самым подчеркивается ее иная природа, нечеловеческая.

*****одарили (его) одной посудиною икры – не секрет, что хорошие шаманы получали за свою работу вознаграждение. Обычно это были вещи (например, китайские ткани, халаты), продукты, редко – деньги. В данном случае шаман просит для себя абсолютно необычное, с точки зрения народов Амура, вознаграждение – икру. Это несомненная новация в сюжете, поскольку икра никогда раньше у аборигенов не ценилась и не заготавливалась. Ее сушили прямо в ястыках и использовали на корм собакам. И сейчас многие негидальцы (и не только они) не находят засоленную икру достаточно вкусной и почти не едят ее. Только в последние 50-60 лет икра приобрела статус товара и всеобщего эквивалента. Именно в связи с этим, должно быть, пассаж об икре и вошел в старинную сказку. Впрочем, означенный факт как раз свидетельствует в пользу того, что фольклор живет и изменяется, пока живы его носители.

№ 58. Сказка. Вар.: Суник, 1985, № 8 (ульч.); ОСиМ, № 3 (ороч.); Аврорин, 1986, № 19 (нан.); Пилсудский, 1985, Саһурі (орок.); Кормушин, 1998, № 27 (удэг., вариант к I части нашего сюжета); Nikolaeva, Tolskaya, 2001, Texts, № 8 (удэг., вариант к I части нашего сюжета); Там же, № 5 (удэг., о соревновании лягушки и лося; вторичная публикация, запись и первичная публикация принадлежат Е. Перехвальской).

Ср.: Аврорин, 1986, № 18 (нан.); Нанайский фольклор, № 1, № 2; Аврорин, 1981, № 1 (ульч.); Ikegami, 2002, № 20 (орок.); Фольклор долган, № 8 (лиса попадает на остров, считает налимов, соревнуется с ними в беге).

Ср. также СУС, 275 (лиса и рак бегут на перегонки, рак прицепляется к хвосту лисы).

Ср. сюжеты о соревновании: Василевич, 1936, с.7-8, 18-19 (эвенк.); Ikegami, 2002, р.141 (орок., часть сюжета, лиса соревнуется в беге с крабом, который прицепляется к хвосту лисы).

Наиболее полный из записанных нами вариантов сказки о лягушке и крысе (мышь). Контаминируются три сюжета: о поездке за ягодами мышь и лягушки, о соревновании лягушки с лосихой и о похитительнице-мышь. Этот нарратив записан нами от представителя «верховской» группы негидальцев, где велико эвенкийское влияние, но в нем наблюдаются черты нанайского воздействия. Так, жившая вместе с лягушкой женщина названа *пудин*, что нехарактерно для собственно негидальского фольклора (см. примечание * к тексту).

В сказке очень ярко изображается поездка на лодке: по берегу осинники да березняки, скрипят уключины, плещет вода и раздается радостный голос

лягушки. Оригинально передана речь лягушки – она искажает слова, говорит их по-своему, как маленький ребенок. Вообще при исполнении сказок о животных старались изображать голоса персонажей: лось говорит грубым голосом, а лягушка – тоненьким.

Текст заканчивается этиологическим мотивом: на лбу лося якобы до сих пор есть ямочка и бугорок, которые сохранились со времени его соревнования с лягушкой. Этиологические мотивы несомненно связывают миф и сказку, хотя тунгусо-маньчжурские сказки о животных по сравнению с другими видами сказок наименее мифологизированы.

**пудин* – главный женский персонаж фольклорных произведений героического характера. Пожалуй, единственный раз этот образ встретился в негидальской сказке о животных. В героических же сказаниях женщина не имеет собственного имени и нередко называется *пудин*. Она являет собой идеал красоты, мудрости и силы. Правда, далеко не во всех героических сказаниях женщина зовется *пудин*, чаще всего термин используется в заимствованных ульчских или нанайских сюжетах. Слово и образ попали к негидальцам от нанайцев или ульчей, в устном творчестве которых *пуди(н)* – героиня. Считается, что в эти языки слово пришло из маньчжурского (маньчж. *фу́эин* ‘барыня, дама’), а в него – из китайского.

***на оморочке* – герои поехали на легкой одновесельной лодочке. В русских диалектах оморочкой называется небольшая берестяная или долбленая лодочка.

****мы (с мыса) едем за челё-о* – здесь исполнитель употребил ряд изобразительных слов, значение которых не вполне понятно (нег. *табгу бобобгу бэсэл мукэтэ сиНел’ану*). Возможно, это изобразительный ряд нанайского языка. Во всяком случае, нечто сходное с ульчским описанием езды на лодочке просматривается (см. примечание * к № 55). Рассказчик так объяснял нам значение входящих в этот ряд слов: *табгу* ‘скрипит’, *бобобгу* ‘касается воды’ (очевидно, весло), *мукэтэ сиНел’ану* – это слова лягушки, так она пытается сказать: *бу инНэлэйэв* ‘мы едем за черемухой’.

*****даланки и кэнде* – традиционная берестяная утварь негидальцев. *Даланки* – низкий короб из бересты, в русских диалектах именуемый чуман. *Кэнде* – берестяной короб, в который обычно собирали ягоду.

******мышь сверху давила лягушке на живот, наступали ей на живот ногами* – лягушечка и отпрыгнула проглоченную неспелую черемуху – в целом мотивы этого поступка мышей остаются неясными. Тем не менее во всех вариантах сюжета этот эпизод присутствует. Его можно трактовать лишь как изоциренное издевательство мышей над бедной лягушкой.

******на понягах* – см. примечание ***** к № 46.

******сделала мышеловку* – по-негидальски мышеловка называется *кәпил* (по Цинциус, *капел* ‘капкан’ [Цинциус, 1982, с.229]). Ее конструкция довольно проста: делается нечто вроде «ворот», между ними располагается давящая палка или дощечка, натягивается нитка-«сторожок». Для мыши как бы оставлен проход между вертикальными палками. Как только мышь, пробираясь,

задевает за нитку, давящая палка падает и прижимает жертву. По объяснению рассказчика, *к̄а̄пил* могла быть оснащена и небольшим луком-самострелом, который настораживался сверху, над проходом для мыши. Никакой приманки в *к̄а̄пил* не было.

******Дайте жиру, чтобы принести жертву огню* – огонь у всех народов Сибири и Дальнего Востока считался медиатором, посредником между миром людей и миром духов. «Кормление» огня часто сопровождалось просьбами к духу огня и через него к другим духам помочь (дать добычу, исцелить и т.п.) Чтобы попросить духов вылечить мышью-мать, ее дети решили обратиться к огню, «угостить» его жиром. Возможно и другое: мыши хотели принести искупительную жертву огню за нарушение запретов (воровство) и именно для этого попросили жир.

№ 59. Сказка (вариант первой части № 58). Текст представляет собой модификацию сюжета о лягушке и мышке. В качестве помощника лягушки при сборе черемухи появляется червячок. Идея сказки прозрачна: взаимопомощь всегда приносит положительный результат. Хотя исполнительница сообщила, что эту сказку ей рассказывала ее мать, тем не менее эпизод с червячком в достаточно древнем тунгусо-маньчжурском сюжете – очевидная инновация. Но тем и интересен этот вариант. К слову, червячки как фольклорные персонажи встречаются в устном творчестве нанайцев.

№ 60. Сказка. Вар.: Цинциус, 1982, № 24 (нег.); Аврорин, 1986, № 14 (нан.); ОСиМ, № 1 (ороч.); Удэгейский фольклор, № 37 (первая часть сказки); Петрова, 1936, тексты, № 10 (ульч., вариант последней части нашей сказки); Новикова, 1987, с.8-10 (эвен.), 17-18 (эвен.), 21-24 (эвен.); Новикова, 1980, тексты, № 2 (эвен.); Василевич, 1936, с.20, 209 (эвенк., повторное издание этой сказки см.: Воскобойников, 1960, № 6), 221-223); Воскобойников, 1960, № 30 (эвенк., записи К.М. Рычкова); ФЭЯ, № 4 (эвенк.); Тувинские народные сказки, № 21.

Ср.: Ikegami, 2002, p.141 (ороч., первая часть сказки: цапля (без причины) уносит лису на морской остров, лиса выбирается на берег, «считая» тюленей).

Ср. также: Фольклор долган, № 9; Фольклор ненцев, № 3 (часть сказки о лисе, с.151-157); СУС, 56А, 56Б.

Одна из широко бытующих сказок в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов. Сюжет о вымогательстве яиц или детенышей есть у эвенков, эвенов, нанайцев, орочей, удэгейцев. Имеются они и у народов Сибири. Все эти произведения, как правило, состоят из контаминированных сюжетов. Их не менее трех: собственно вымогательство, появление более искушенного существа и наказание лисы (ее бросают в волны моря или на морской остров), спасение лисы при помощи глупых нерп, налимов или даже червяков.

Сюжет о наглom вымогательстве детенышей мы отнесли бы к общетунгусо-маньчжурскому фольклорному фонду. Остальные контаминированные сюжеты анализируемого цикла зарегистрированы не у всех

народов этой языковой семьи, поэтому не могут причисляться к общетунгусо-маньчжурским.

Все предлагаемые нами негидальские варианты, а их три (№ 60, № 61, № 62), содержат чрезвычайно интересные изобразительные ряды: устрашающие слова лисы, сочную характеристику движений подкрадывающейся к сове лисы. Весьма оригинальна и поэтична песенка-плач лисы. Эти художественные средства создают необычный колорит негидальских сказок рассматриваемого цикла и сближают их с нанайскими. Впрочем, и в эвенкийском сюжете о лисе и пташке замечаем прием прекрасной аллитерации в угрожающей фразе лисы [Василевич, 1936, с. 209].

Любопытно, что и в негидальских, и в эвенских версиях сказки упоминаются «травяные рога» лисы [Цинциус, 1982, № 24; Новикова, 1987, с.17]. Такое сходство деталей нельзя назвать случайным.

**детеньшей давай* – рассказчик эту фразу сначала сказал по-негидальски, а потом поправился и произнес по-нанайски: *пиктэи б̄уру*. Почему тут возникла нанайская фраза? Можно, конечно, предположить, что сюжет попал к «верховским» негидальцам от нанайцев. С другой стороны, вряд ли стоит сомневаться в том, что сюжет о лисе и летяге был давно известен всем негидальцам. Это подтверждается, в частности, его бытованием у большинства тунгусо-маньчжурских народов. Почему же все-таки лиса говорит по-нанайски? Вероятно, таковы законы жанра: лиса должна говорить на собственном не совсем понятном языке. Вспоминается случай, когда мы записывали сказку о лисе на эвенкийском языке и вдруг прямая речь лисы прозвучала по-русски. Мы переспросили, информант ответил, что так положено, здесь лиса говорит по-русски. Наши наблюдения показывают, что в сказках о животных часто встречаются какие-то выдуманные непере译имые слова, речь животных изображается с помощью искажения слов или употребления фраз из других языков, для характеристики движений персонажей применяются аллитерированные изобразительные ряды. Это, бесспорно, придает особую прелесть сказкам о животных.

***Энгрэтами* – так в сказке пытаются передать «язык» летяги, ее рассерженный голос. Ср. в тексте, опубликованном В.И. Цинциус, летяга отвечает: *хонгр-хонгр*.

****Дедуш-берегуш-посверкиваю* – здесь использован занятный изобразительный ряд искаженных слов. С помощью этой фразы, по объяснению рассказчика, лиса пыталась запугать летягу. По-негидальски она звучит так: *эпэкэ̄н-сэрэкэм-кэлтэмта-а-рӣжэм!* Первое слово – от *эпэ̄* ‘дед, дядя’, но в данном случае истолковывается как «сова» (см. примечание **** к тексту), второе – также искаженное *сэрэкэл* ‘берегись’, а третье – от глагола *келту-* ~ *кэлтэмта-* ‘сверкать, блестеть’. Этот пассаж надо понимать так: опасайся филина, (вот я) блистаю (глазищами)! Проще говоря, лиса пыталась прикинуться филином, у которого ночью сверкают глаза.

*****появился дедушка-сова* – именно так нам перевели *эпэкэ̄-га̄йа*. После

записи было уточнено, что буквально *эпэкэ-гайя* означает 'дедушка-сучок', потому что филин сидит на ветке прямо, «вертикально», как выразился рассказчик (*гайя уачин* 'подобно сучку'). Понятно, что это разъяснение относится к области «народной этимологии».

В аналогичном тексте, опубликованном В.И. Цинциус, сова называется *апохо гайанин* [Цинциус, 1982, № 24]. В слове *гайя* присутствует суффикс 3 л. ед.ч., что придает словосочетанию буквальное значение: «дедушкина (птица) *гайя*». В целом интерпретация *эпэкэ-гайя* на смысловом уровне не кажется пока возможной.

В одной из эвенкийских сказок о лисе, записанных В.И. Левиным в районе п. Аян (современный Аяно-Майский район Хабаровского края), летягу учит птица *gāra*. Г.М. Василевич переводит *gāra* как филин [Василевич, 1936, с.121]. Мы не можем, разумеется, оспаривать правильность перевода составителя сборника, но вправе лишь высказать сомнение. Слово *gāra* в значении 'филин' ни самой Г.М. Василевич, ни исследователями более позднего времени в восточных диалектах эвенкийского языка не зафиксировано. На наш взгляд, *gāra* была мифической птицей-духом, помогавшей одним «божьим тварям» и каравшей за проступки других.

В эвенской сказке, опубликованной К.А. Новиковой, есть название птицы *gār'н'žā*. В словаре автор дает два варианта названия мифической птицы: *gār ~ gāran'žā* 'фольк. птица (похожая на огромного орла)' [Новикова, 1980, с. 165]. Скорее всего эта птица *gār* (эвенк. *gāra*) и есть негидальская *гайя*. Это предположение не противоречит законам звуковых переходов между тунгусо-маньчжурскими языками: негидальскому *й* соответствует *p* в других языках. Фантастический образ *gār ~ gāra* был негидальцами (и, возможно, восточными эвенками) утрачен и заменен привычной и всем хорошо известной совой (филином), но с разъяснением, что это не простая сова, а сова-*гайя*, то есть мифическая. То, что во всех вариантах сова называется не словом *оксаги* (собственно сова) или *хумкэ* (филин), а *эпэкэ-гайя*, обостряет ее восприятие как мифического персонажа.

Добавим, что роль филина в культуре некоторых сибирских народов была весьма значительной. Так, в хантыйском и мансийском фольклоре есть образ «филина-старика» (манс. *Йипыг-ойка*, хант. *йипи*) [Мифы, предания, сказки хантов и манси, №№ 120, 131, 132, 177 (манс.); Мифология хантов, 2000, с.138]. По одним сведениям, он ассоциируется с одной из ипостасей мифического предка фратрии Пор [Мифы, предания, сказки хантов и манси, , с.546], по другим – предка обеих фратрий Пор и Мось [Мифология хантов, 2000, с.138]. У хантов считалось, что «филин и сова – особая порода птиц, существующих для того, чтобы уничтожать злокозненных духов, которых ночью никто не видит». У манси существуют сказки о «филине-старике» (ссылку см. выше), в героических же песнях хантов он иногда лишь упоминается [Мифология хантов, 2000, с.138]. И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев в одной из своих книг приводят рисунок культового места *Йибы-ойки* (филина-старика) у манси в окрестностях

с. Хурумпауль и уточняют, что в прошлом жители этого села считали филина своим предком и называли себя *йибых-махум* 'люди филина' [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 8-5].

******стала скрадывать дедушку-сову* – русское диалектное слово «скрадывать» означает «подкарауливать, подкрадываться с целью охоты».

******спина - хрясь, зад - хлоп, шея - вниз, зубы - блеск, глаза - вспых, уши - вверх, хвост - вжик* – таким образом описывается охотничий азарт лисы, ее хищная морда и мягкие движения навстречу добыче. В оригинале использован красивый аллитерированный ряд изобразительных слов. Аналогичный прием применен в нанайской сказке [Аврорин, 1986, № 14, с.66].

******чтобы съел (меня) кит* – лиса предполагает, что ее проглотит *к̄лим*. Информанты переводят это слово как «кит», но это не совсем верно. *К̄лим* – это мифическое огромное морское животное. Называть его китом (что мы и делаем) надлежит лишь условно. Настоящий кит, разумеется, лису не съест, а вот мифический может.

******хелебедду-у* – рассказчик пояснил, что лиса считала нерп «просто так», не по-настоящему, а только чтобы добраться до берега. Похожее слово (*хелебеттах*) есть в соответствующей сказке в книге В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24, с.64]. Нам кажется, что здесь сделан намек на неумение лисы считать: она знает только два-три числительных, а дальше считать не в состоянии.

№ 61. Летяга. (вариант № 60). Вар.: см. комментарий к № 60.

Эта сказка записана у «низовской» группы негидальцев. Является вариантом № 60 и почти повторяет текст, записанный В.И. Цинциус (кроме соревнования с налимом) [Цинциус, 1982, № 24]. В нее входит пять контаминированных сюжетов. Сюжет о том, как лиса утащила старухину шапку, а птичка вернула ее, у «верховской» группы мы зафиксировали как самостоятельный (см. № 63).

Сказке свойственны те же художественные особенности, что и предыдущей: не имеющие семантики в реальном языке слова, изобразительные ряды и пр.

**скомкомта-а-аю* – по-негидальски это звучит *комкомта-ари́ав*. Семантики слово не имеет. Между тем этот сконструированный глагол имеет показатель будущего времени и 1 л. ед.ч. Таким образом передается речь лисы, стремящейся нагнать страху на бедную летягу.

дедушка-сова* – в «низовском» диалекте это звучит как *апах-га́йа*. См. примечание * к № 60.

****вайй-вайй, затылок – гэнг-гэнг (к земле), пушистый – дымом (т.е. хвост легок, как дым), спина – хрясь!* – изобразительный ряд, описывающий крадущуюся лису. По замечанию рассказчицы, эти слова говорит сама лиса, как бы характеризуя свои движения. Семантика негидальских изобразительных слов понятна лишь отчасти. Ср. аналогичный изобразительный ряд в публикации В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24, с.63] и в нанайской сказке [Аврорин, 1986, № 14, с.66].

*****Эти зубищи (мои)! Серувай! Из-за того, что прикончили детишек летяги, станете морскими ракушками. Эти костищи (мои) – из-за того, что прикончила детишек летяги, станете морским плавником* – здесь мы наблюдаем некоторое противоречие в сказочном образе лисы. С одной стороны, она сугубо отрицательный персонаж (обманщица, воровка, обжора). С другой же стороны, лиса, подобно духу или демиургу, пророчит появление ракушек из ее зубов, морского плавника – из костей. Это не единственный случай подобного рода в фольклоре негидальцев. В некоторых текстах из тела злого духа появляются полезные для людей вещи (не только насекомые, как в № 32 и № 33). Ср. сходный пассаж в варианте В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24. с.63].

******хелабаттах* – см. примечание ***** к № 60.

******место сушки черемухи* – традиционно все народы Приамурья заготавливали на зиму черемуху. Обычно ее сушили на солнце. Ягоды предварительно обрабатывали: вместе с косточками их измельчали в кашу, из которой формировали лепешки и раскладывали их на полосах бересты. На лепешки пальцем наносили узоры. Было специальное место на открытом солнце, где вялилась черемуха. По-негидальски оно назвалось *гйн'авун* (по В.И. Цинциус, *гинэх* [Цинциус, 1982, с.204]). В негидальском не находим глагола, от которого образовано это существительное, зато такой глагол есть в эвенкийском *гй̄*= 'коптить, вялить' [Василевич, 1958, с.85]. Таким образом, *гйн'авун* 'место для сушки, вяления'.

******шапку-домдохо* – после записи рассказчица смогла лишь пояснить, что *домдохо* – это «фасон женской шапки». По свидетельству Н.А. Липской, шапки-*домдохо* носили негидальские мужчины и женщины. Это была шапка типа капора с завязками спереди и удлиненной в виде «хвоста» затылочной частью (защита от попадания снега на шею). Внутренняя часть шапки делалась обычно из лосиного или оленьего меха, а снаружи она покрывалась тканью [Липская, д. 56, л. 593 оборот].

Такая же шапка бытовала у ульчей и называлась *дондом апу(н)*. Это был женский зимний капор на меху [Суник, 1985, с.191]. Нанайская *дондо* характеризуется как 'женский зимний головной убор, подбитый собачьим мехом' [Оненко, 1980, с.160]. Видимо, от ульчей или нанайцев данный тип шапки и попал к негидальцам.

******Хэ-э, хэ, сюда нога! То-ото! Туда нога!* – в этом пассаже в юмористическом стиле изображается камлание птички. Она шаманит «понарошку», но всячески делает вид, что всерьез. Шаманских формул призывания духов она не знает (или не хочет их употреблять), поэтому якобы камлая, говорит о том, что делает: туда нога, сюда нога (то есть, двигаясь, она переставляет ноги). Но зрители понимают в шаманстве еще меньше птички и очень довольны ее приемами.

******чонгко* – в одной из стен зимнего дома народов Амура обязательно было отверстие для вентиляции. Как правило, оно было квадратным со

стороной ~10-15 см. Прорубалось на восточной или юго-восточной стене дома маньчжурского типа. Зимой в сильные морозы *чонгко* затыкали тряпками. Слово *чо Нюко*, кроме негидальского, есть в нанайском, ульчском, ороцском.

******обвязала красивыми лоскутками* – этиологическая концовка сказки рисует облик какой-то маленькой пестрой птички. Желая отблагодарить птичку за помощь, старуха украшает ее и делает ей острый клюв шилом и коготки иглой. В сказках тунгусо-маньчжурских народов часто фигурирует маленькая птичка, она не имеет конкретного названия. В устном творчестве негидальцев и эвенков это *чевкән* ~ *чивкачән* 'пташка'. Мы склонны думать, что это не реальная птичка, а сказочная, не имеющая ничего общего с действительно существующими видами мелких птиц. Кстати, в ороцском фольклоре встречается птичка *чїндэкэ(н)*, которая помогает героям. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева полагали, что в устном творчестве орочей это «волшебная птичка» [ОтиС, с.253]. Вообще же в ороцском, как и в нанайском, *чїндэ* – синица [Там же, с. 253; Оненко, 1980, с.507]. Волшебная *чиндэкэ(н)* есть и в нанайском фольклоре [Булгакова, 1983, № 23].

В варианте ульчской сказки о лисе, укравшей старухину шапку, старухе на выручку приходит все та же мифическая птичка *чиндэ* [Петрова, 1936, тексты, № 10].

№ 62 (вариант части № 61). Вар.: см. комментарий к № 60.

Ср. с последним эпизодом сказки: Василевич, 1936, с.20, 209 (эвенк.); СУС, 6, мотив 113D.

Контаминированная сказка, состоящая из трех сюжетов. Последний сюжет практически не связан с остальными. Этот вариант был записан у «верховской» группы негидальцев. В этой сказке, как и в № 60 и № 61, лиса рисуется нахальной и вороватой особой. Маленькая птичка же – смелой и находчивой.

В сказке нет этиологического мотива, как в № 61, и остается непонятным, зачем старуха дала птичке кроильный ножик. В конечном итоге он птичке пригодился (им она заклинила пасть лисы, чтобы пасть не закрывалась), но применить его по назначению она, естественно, не могла. Допускаем, что какой-то эпизод этой части сказки утерян, а вместе с ним и смысл старухиною подарка.

Последний эпизод сказки, когда птичка советует лисе обратиться к *сэвэки* (то есть открыть рот), распространен и в эвенкийском фольклоре [Василевич, 1936, с.20, 209]. Этот мотив сходен с украинским сюжетом [СУС, 6, мотив в 113D].

**собачьего шалаша* – в прошлом у негидальцев было принято сооружать укрытия для собак. Особенно это касалось сук. Перед тем, как сучка должна была ощениться, ей делали специальный шалашик. Он был двускатный. Каркас покрывали травой, хвоей или соломой; зимой внутрь клали подстилку из соломы (иногда – из лосиной шерсти, если таковая была). Летом подстилки в шалашике не было. Там и находилась сучка со щенками. Такое сооружение

называлось *омокан*. Заботливые хозяева зимой делали подобный шалаш не только для сучек, но вообще для своих собак. В один *омокан* помещалось две-три собаки.

****птичка-чиндэкэ** – см. комментарий ********* к № 61.

***** Чик-чирик-чик!** По земляному полу прыг-скок! По золе – фыр-фыр-фыр (зола во все стороны)! По наре, распластавшись, (порхну)! (С нар) на окно – прыг! По матице, согнувшись, (проскачу)! И в чонгко – ввинчиваясь, (выпорхну)! – этот сложный пассаж, в оригинале полный искажений слов (для ритмизации) и аллитераций, нам не смог по-настоящему растолковать и сам рассказчик. Первую фразу, которую мы условно перевели как *чик-чирик-чик* (в оригинале: *чїн-чїн чиревулдāни (х)оҢкойо-о!*) и которая повторяется после каждого значимого предложения, А.П. Казарову не удалось объяснить даже приблизительно. «Не переводится», – сказал он. Все прочие изобразительные слова этого ряда он перевел очень условно. И это понятно: образным словам не всегда можно найти эквивалент в другом языке. Тем более, по его мнению, некоторые словоформы искажены для создания ритма и аллитерации. Так, правильно было бы сказать *наптарē*, а птичка говорит *накчарē* ‘распластать крылья и прыгнуть’. Это делается для того, чтобы была аллитерация со словом *накан* ‘нары’. Вероятно, данный случай – не единственный в рассматриваемом образце сложной аллитерированной цепи.

Чонгко – см. примечание ********* к № 61.

В этой части сказки прослеживается тот же прием, что был описан в № 61: птичка, отвлекая внимание наблюдающих за «камланием» лисиц, произносит якобы шаманские фразы, но при этом не забывает двигаться к цели, то есть к вентиляционному отверстию *чонгко*.

Аналогичная тирада (или песенка) птички опубликована Т.Д. Булгаковой в нанайской сказке «Чиндэкэ» [Булгакова, 1983, № 23].

******сэвэки** – дух высшего порядка, верховный дух. Почитался как дух-хозяин всего сущего. Иногда слово *сэвэки* переводят как «бог». Это яснее для читателя, но по сути неверно.

№ 63 (вариант части № 61 и части № 62). Вар.: Сем, 1976, с.121-122 (нан., часть большого цикла и лисе); Петрова, 1936, тексты, № 10 (ульч.).

Ср.: Воскобойников, 1960, № 2 (эвенк.).

Сюжет о старухиной шапке, выступающий как контаминированный в двух предыдущих текстах, в данном случае появляется в качестве самостоятельного. Сказка изложена очень простым языком, без ярких художественных приемов. Этот образец позволяет сравнить мастерство разных рассказчиков.

***в домике-угдане** – имеется в виду традиционное летнее жилище негидальцев. В апреле или мае они обычно переселялись на «летник» в *угдан* (*огдан*) и жили там до глубокой осени. Это было каркасное жилище, покрытое берестой. Вкапывалось четыре основных столба, между ними вертикально ставились тонкие тальниковые жерди, связанные корой тальника (*илакса*). Этот

каркас покрывался берестой. С внешней стороны полосы бересты прижимались ветками или нетолстыми стволиками тальника или березы. Крыша делалась двускатной. На двух стенах были окна, затянутые рыбьей кожей (предпочитали кожу щуки как более тонкую и лучше пропускающую свет). Дверь изготовлялась из двойного слоя бересты, прошитого сухожильными нитками. Внутри *огдана* вдоль двух стен сооружались нары (земляные или из накатника), их покрывали полосами бересты. Эти полосы слегка надрезались для расправления и придания им эластичности и назывались *тета*. Хотя внутри жилища был очаг, но готовили, как правило, снаружи, где было место для костра и треножник или просто палка с крюком (*оловун*) для подвешивания котлов и чайника. По словам наших информантов, *огдан* был небольшой (9-12 кв.м) и чаще всего квадратный.

Хотя в «Историко-этнографическом атласе Сибири» подобные жилища относят к разряду шалашей, мы позволили бы себе не согласиться с этим [Историко-этнографический атлас, с.137, 138-139]. *Огдан* не служил временным пристанищем, в нем жили несколько лет, лишь слегка подправляя и обновляя его. Сами негидальцы называют его «летним домом». Наиболее точное определение такого жилища – корьево́й дом.

****шапочку-кабами** – рассказчица призналась, что сама никогда такую шапочку не видела, но слышала, будто это была шапочка из рыбьей кожи, украшенная узором. Она подчеркнула, что это старинная шапочка и ее форму сравнила с тибетской. Возможно, речь идет о нанайском женском головном уборе.

*****попляшем** – в оригинале употреблено слово *хэжкэй*, буквально означающее ‘давайте-ка потопчемся’. Шаманская «пляска» заключалась в переступании с ноги на ногу, топтании на небольшом пространстве. Здесь, безусловно, подразумевается имитация шаманской кинематики. Наш перевод «попляшем» носит условный характер.

******Лиса тебя увидит** – надо полагать, что птичка прежде была серенькая и неприметная. Старуха имеет в виду, что, став яркой от подаренных лоскутков, она будет слишком выделяться, а особенно на фоне сухого дерева и поэтому станет легкой добычей для лисы.

№ 64. Сказка. Вар.: Новикова, 1987, с.4-5, 11-13, 18-19 (эвен.); Нанайский фольклор, № 5; Аврорин, 1986, № 17 (нан.); ОСиМ, № 2 (ороч.); Кормушин, 1998, № 30 (удэг.); Василевич. 1936, с.8, 11-12, 12, 12-13, 261-262, 222-223, 276 (эвенк.).

Ср.: Фольклор долган, № 9; Фольклор ненцев, № 3, с.157-159; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 94 (ханты); Там же, № 194 (манси). Ср. также мотивы о поисках по сломанному зубу: Василевич, 1936, с.11, 154-155, 260, 277 и с.51 (эвенк.).

Этот нарратив представляет собой еще один образец контаминированных текстов о лисе. Такого типа сказки существуют у всех тунгусо-маньчжурских

народов. Число «нанизываемых» сюжетов может быть различным, но главное действующее лицо, как правило, лиса.

Сюжет о съевшей припасы лисе широко бытует в эвенкийском фольклоре, известно множество его вариантов (как опубликованных, так и находящихся в архивах собирателей). Есть он и у эвенов, нанайцев, удэгейцев, орочей. Распространен также у народов Сибири (см. блок сравнений сюжетов).

Обычно в подобных циклах набор контаминирующихся сюжетов такой же, как и в предлагаемой нами негидальской сказке: лиса набивается в попутчики (помощницы) к охотнику, съедает его припасы и убегает; охотник находит ее и собирается убить, но лиса обещает найти ему жену; лиса отправляется за невестой и приводит ее. Нередко перед этим устойчивым комплексом обнаруживаются иные контаминирующиеся сюжеты [ОСиМ, № 2; Кормушин, 1998, № 30; Аврорин, 1986, № 17], а бывает, что они «цепляются» вслед за этим комплексом [Нанайский фольклор, № 5]. В рассматриваемом контаминированном наборе сюжетов хотелось бы отметить две особенности, характерные для негидальского фольклора, но не всегда наличествующие в устном творчестве родственных народов.

Для эвенкийского и негидальского фольклора типично придумывание лисой названий речек, о которых ее спрашивает охотник. Смысл этих наименований в том, что Начальная речка (или другие сходные варианты) – это намек на то, что лиса только начала есть припасы, Средняя – съела половину, Конечная (Пустота и пр.) – уничтожила все. Этот эпизод встречаем в негидальском, эвенкийском, эвенском, ороческом, удэгейском фольклоре, но не видим его в нанайском (зато наблюдаем в сибирском фольклоре, см. блок сравнений сюжетов).

Следующим интересным моментом представляется нам засовывание охотником в штаны и/или под куртку птичек, мелких зверушек или гнилушек. При камлании все это выпархивает, выскакивает или высыпается ко всеобщей радости и удовольствию. Эта деталь прослеживается в сказках эвенков, эвенов, негидальцев, нанайцев, удэгейцев, но не наблюдается у орочей.

Отметим еще, что мотив поисков лисы или другого существа по сломанному зубу очень распространен не только в негидальском, но и в эвенкийском фольклоре. Там он обычно связан не с псевдошаманским выступлением героя, а с перепрыгиванием через костер и подпаливанием шерсти или опушки на одежде. Это вызывает неизменный смех зрителей, и искомый персонаж со сломанным зубом легко раскрывается (см. блок сравнений сюжетов). Мотив поисков по сломанному зубу у эвенков может появляться даже в сказках героического содержания [Василевич, 1936, с.51, герой Гуривуль ищет по этому признаку птиц-*гаша*].

**таща свои (ручные) нарты* – у негидальцев, как и у многих других народов Дальнего Востока и Сибири, ручные нарты (*толгоки* ~ *толгохи*) были непременным атрибутом охотника. По нашим наблюдениям, нарта была небольшая, не более полутора-двух метров в длину. Она имела три пары

прямых копыльев и горизонтально прикрепленную переднюю дугу (сзади дуги нет). Полозья загнуты только спереди. Настил делался из тонких стволиков тальника. К дуге привязывался сыромятный ремень или веревка с петлей, которую охотник надевал на плечо. Она называется *хїн* (*толгоки хинин* ‘лямка нарты’). Если нарта была тяжелая, то к ней дополнительно припрягалась охотничья собака. Кто имел возможность, запрягал двух-трех охотничьих собак. С такими нартами уходил в тайгу промысловик, на них он привозил добычу; с ними же ходили за дровами, на рыбалку зимой и т.п. *Толгохи* использовали в повседневной жизни и мужчины, и женщины. (Ср. сведения, приведенные в работе А.В. Смоляк [Смоляк, 1984, с.105-108]). Кстати, нарты для езды на собаках тоже назывались *толгохи*. Это и не удивительно, поскольку нарты, в которые запрягали собак, восходят к более древним формам ручных нарт [Историко-этнографический атлас, с.62].

*** (охотник) запряг лису (как собаку)* – традиционно негидальцы, подобно другим народам Дальнего Востока и Сибири, для помощи себе запрягали в нарту охотничью собаку (или нескольких собак). Если не было специальной собачьей лямки, то ее быстро делали из широкого ремня или чего-то подобного – лишь бы не сдавливало собаке грудь и не мешало дышать. Собачья лямка называлась *ала* (*Ненакин аланин* ‘упряжь для собаки’ в отличие от лямки для человека *хїн*; см. выше комментарий *) и в простейшем варианте проходила по верхней части груди животного. Полноценная *ала* состояла из двух соединенных лямок: одна охватывала верхнюю часть груди собаки, а вторая, фиксирующая, – туловище в зоне лопаток за передними ногами. На спине обе петли соединялись. К ним с помощью специального кольца и прикреплялся длинный ремень (потяг). Такой тип упряжи называется «шейным» [Историко-этнографический атлас, с.61]. Это не совсем верно. Фактически собака тянет груз верхней частью груди, но не шеей. Строго говоря, ни одно животное не в состоянии тянуть шеей – оно просто задохнется.

В разбираемой нами фразе говорится, что *неявкан* нарастил ремень и запряг лису с помощью *ала*. Иными словами, он сделал для нее простейшую лямку, проходящую по верхней части груди. Такую, видимо, делали для хороших охотничьих собак, которые понимали ситуацию и не пытались освободиться. Бывалые охотники говорили нам, что настоящая охотничья собака всегда старается помочь хозяину и тянет нарту изо всех сил, «не халтурит».

****неявкан* – герой негидальских сказок (слово произносится как *нейафкан*). Обычно этим термином обозначается молодой герой. Рассказчик подчеркнул, что это обычно «неженатый парень». *Неявкан* не собственное имя, а обозначение персонажа мужского пола. Чаще всего встречается в сказках героического характера, но, как видим, иногда появляется и в сказках о животных. Структура слова ясна: *нейави* ‘мужчина, особь мужского пола’ + уменьшительный суффикс *-кан*. Но это вовсе не означает, что в целом его можно переводить как ‘мужичок’. Слово *неявкан* употребляется только в фольклоре.

*****Хулáрги* – название первой речки, которое говорит лиса охотнику. По объяснению рассказчика, слово сконструировано на основе глагола *хулэнчэ* ‘начала раскрывать (сумки и мешки)’. Суффикс *-рги* в *Хуларги* и двух других наименованиях – эвенкийский, что свидетельствует об относительно недавнем заимствовании негидальцами если не всего сюжета, то названий сказочных речек. Можно также предположить, что лиса говорит с «эвенкийским акцентом» (см. примечание * к № 60).

******Долéрги* – название второй речки, мимо которой плывут герои. Рассказчик полагает, что это слово означает «половина», то есть «половину съела» (< нег. *долинин* (с притяжательным суффиксом 3 л. ед.ч.) ‘середина, центр; средний’). Таким образом намекается, что лиса залезла в глубь упакованных припасов и успела истребить половину.

******Копéрги* – это название последней речки, придуманное лисой. По мнению рассказчика, наименование связано с образным словом *копер-копер* ‘скрести, царапать’. Это надо понимать так: лиса добралась до дна всех туесков и мешков охотника и уже выскребает остатки его припасов.

******на малу сел* – в традиционном негидальском жилище было почетное место, которое всегда располагалось напротив входа. На этом месте сидели самые уважаемые люди, гости. Слово *малу* (в соответствующих фонетических вариантах) есть у всех народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи (кроме маньчжуров).

*****из (*его*) *штанов и куртки выпархивали куропатки, рябчики, дятлы, пташки, выскакивали бурундуки, белки* – перед шаманским сеансом нередко устраивалось своеобразное представление: желающие пробовали камлать. Чья-то попытка удавалась, а чья-то нет. Но в этом любительском камлании нередко присутствовал элемент юмора, развлечения присутствующих. Люди специально выделяли смешные трюки, пародировали какие-то эпизоды шаманского сеанса. Чем большее веселье вызывали эти действия, тем приятнее было выступающему. Примерно в такой же роли и попробовал себя герой нашей сказки. С одной стороны, выпархивающие птички и выпрыгивающие зверьки – это смешно, с другой же – сразу видно, что *неявкан* – человек непростой.

******Потом стали жить втроем* – такой конец весьма необычен для тунгусо-маньчжурских сказок. В данном случае лиса становится членом семьи, то есть полностью приравнивается к людям. Предполагаем, что здесь имеет место инновация.

№ 65. Вар.: Новикова, 1987, с.7 (эвен.), 13-14 (эвен., один из сюжетов); Кормушин, 1998, № 30, с.161-163 (удэг., один из сюжетов); Аврорин, 1986, № 15, с.72 (нан., один из сюжетов); Сем, 1976, с.120-121 (нан., часть большого цикла о проделках лисы); Василевич, 1936, с.21, 189, 208, 224 (часть сказки), 260 (часть сказки) (эвенк.); Воскобойников, 1960, № 1, с.38 (эвенк., один из сюжетов),.

Ср.: Нанайский фольклор, № 4; Дульзон, 1966, № 43 (кетск.); Сказки и

мифы народов Чукотки и Камчатки, 1974, № 173, с.516-517 (ительм.); СУС, 2.

Чрезвычайно распространенная в фольклоре многих народов Сибири сказка. Не содержит контаминирующихся сюжетов. Имеет этиологическую концовку. Но в отличие от других вариантов в нашем рысь не погибает, а лишь теряет свой хвост. Этиологический мотив есть в соответствующих сюжетах удэгейцев и эвенков, у эвенов и нанайцев он не зафиксирован.

Существует мнение, что анализируемый сюжет заимствован народами Сибири из русского фольклора [СУС, 2]. Мы думаем, что это не так. Хотя подобный сюжет широко бытует у русских, это вовсе не означает его заимствования. Тунгусо-маньчжурские варианты показывают значительное разнообразие деталей при несомненной общности схемы. К тому же в этих вариантах нет обязательных для русской сказки «баб с коромыслами» или мужиков, из-за появления которых волк и отрывает свой хвост.

№ 66. Вар.: Аврорин, 1986, № 15 (нан., один из сюжетов), № 16 (нан., один из сюжетов); Сем, 1976, с.120 (нан., один из сюжетов цикла о лисе).

Сюжет о лисе, представленный многочисленными вариантами в нанайском фольклоре. Негидальская версия заканчивается этиологическим мотивом (почему у медведя глазки маленькие), в нанайских же этого мотива нет. Во всех случаях остается туманной причина, по которой лиса обманывает медведя. Если в других сюжетах цель лисы – добыть себе пропитание, то здесь она не убивает медведя, а просто смеется над ним и убегает.

**саммар* – так по-эвенкийски называется старый медведь-самец. По-негидальски слово звучит *самма*. Рассказчик употребил почему-то эвенкийское слово. Обычно такой медведь бывает очень большой. По причине его габаритов и возраста лиса называет его «дедушка».

***саммарице* – мы перевели этим словом *саммаринжа* (*саммар* + увеличительный суффикс). Присоединением этого суффикса акцентируется тот факт, что медведь был не только старый, но и огромнейших размеров.

****крепко-крепко-накрепко* – в оригинале использован ряд одинаковых изобразительных слов *тэҢ-тэҢ-тэҢ-тэҢ*. Их смысл трудно передать правильно, особенно в данном случае. *ТэҢ* вообще-то имеет значение «точно, именно так, очень» и т.п. Здесь подразумевается, что глаза медведя склеились в точности так, как и следовало ожидать.

Учитывая, что эта сказка скорее всего попала к негидальцам от нанайцев, мы могли бы трактовать анализируемую фразу несколько иначе. В нанайском и ульчском языках образное слово *тэҢ* имеет среди прочих и значение «совсем, совершенно». Поэтому предложение *есалин тэҢ-тэҢ-тэҢ-тэҢ*, наверное, допустимо перевести так: «(Его) глаза совершенно (не открываются)». Это соответствует русскому разговорному: «(Его) глаза – вообще», где слово «вообще» заменяет контекстуально понятное сказуемое.

№ 67. Добавление к сказке. Вар.: Аврорин, 1986, № 15, с.72, № 16. с.76-77

(нан.); Нанайский фольклор, № 5, с.83; Сем, 1976. с.121 (нан., часть цикла о лисе).

Сюжет, очень типичный для фольклора тунгусо-маньчжурских народов. Имеет этиологическую концовку. Рассказчик назвал нарратив «добавлением к сказке» (*гумэ талуҢ хавуптинин*) и пояснил, что вечером перед сном дети просят рассказать еще что-нибудь и тогда им рассказывали вот такие маленькие сказочки-дополнения. К слову, предыдущая сказка (№ 66) также относится к разряду «сказок-дополнений».

Катание с гор на нарте вовсе не в традициях тунгусо-маньчжурских народов. Тем не менее и в нанайских сказках, записанных в разное время В.А. Аврориным и Л.И. Сем, лисицы скатывались с горы на нартах [Аврорин, 1986, № 16, с.76-77; Сем, 1976, с.121]. В других вариантах звери съезжают с горы просто на задку [Аврорин, 1986, № 15, с.72 (нан.); Нанайский фольклор, № 5, с.83]. Трудно сказать, как возникла инновация катания на нартах. Можно было бы объяснить это русским культурным влиянием (на санках с горки!), но вряд ли тем самым мы что-то добавим к интерпретации сюжета.

Любопытно этиологическое завершение сказки, истолковывающее конституцию медведя. В нанайских вариантах лиса втыкает на склоне палку или вертел, и медведь погибает. В негидальском сюжете медведь не погибает, а лишь уродует свое тело. Рассказчик после записи добавил, что передние конечности медведя – короткие, а зад толстый и кости там крупные и «грубые». Это все из-за переломов во время катания с горы. Только задние ноги остались у медведя длинными, какими и были прежде.

Характеризуя лису как фольклорный персонаж, рассказчик произнес буквально следующее: «У лисы никаких *оде́жит* нету» (о значении слова *о́жokit* ~ *о́жови* см. примечание *** к № 45). Тем самым он хотел подчеркнуть, что лиса не соблюдает абсолютно никаких правил и запретов, для нее не существует общепринятых норм. Как видим, до настоящего времени проделки лисы осуждаются, она воспринимается носителями фольклора как отрицательный пример.

Скорее всего сюжет о катании с горы был заимствован негидальцами у нанайцев-*самагиров* достаточно давно, поскольку успел уже органично войти в их фольклор..

**медведь* – рассказчик называет медведя заимствованным из русского языка словом «дядя» (нег. *ж̄а̄ж̄а*). Это эвфемистическое название довольно давно взято «верховскими» негидальцами из русского языка, в 1926-27 гг. оно уже было зафиксировано В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, с.214].

№ 68. Сказка. Ср.: Воскобойников, 1960, № 1, с.37 (эвенк., лиса просится в сыновья к старику). Ср. также: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 194 (манси, лиса превращается в мальчика и становится сыном стариков, обманывает их)

Совершенно не типичный для тунгусо-маньчжурского фольклора сюжет.

Пожалуй, это единственный из известных нам, где лис появляется в человеческом облике и становится воспитанником бездетных супругов. Кончается же все, как и положено в сказках о лисе, обманом и бегством приемного «сына».

В нарративе есть несколько неординарных моментов. Прежде всего это изображение речи лиса. Он искажает слова и заканчивает их раскатистым «р-р-р». Рассказчица считала, что именно так «по-лисьи» говорил этот персонаж.

Второй необычной для тунгусо-маньчжурского фольклора деталью является имитация лисом человеческих глаз. Он каким-то образом делает их из ягод темной брусники – и сразу становится мальчиком. Можно допустить, что форма и цвет глаз считались в древности главным «очеловечивающим» фактором. Заметим, что замена глаз ягодами (голубицы, брусники, шикши, клюквы) встречается в палеоазиатском фольклоре [Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки, № 116, с.368 (керек.); № 166, с.508 (ительм.)], причем в зависимости от цвета ягод окружающий мир меняет свой окраску.

**глаза из темной брусники* – см. общий комментарий к тексту.

***омор-ро!* – по-негидальски лис просит легкую лодку-берестянку, или оморочку (берестяная или небольшая долбленая лодочка), поэтому мы перевели это слово как незаконченное русское «оморочка».

****добр-ро!* – лис спрашивает, есть ли в доме ценные вещи (нег. *ǰаха*), и просит приемного отца показать их. К ним относились китайские шелковые ткани, меховая одежда (из дорогих мехов). Ценностями в прошлом считались привезенные из Маньчжурии и Китая предметы утвари.

*****гр-рузо!* – лис просит своего приемного отца погрузить на лодку дорогостоящие вещи. Использованное здесь негидальское слово искажено и к нему добавлен раскатистый «р» (мы старались передать это русским «грузить»).

******на лодке гр-р-р!* – так мы перевели негидальское *оликтэр-рэ*. Лис собирается поплавать на лодке (букв.: грести одним веслом). Негидальское слово сконструировано «по-лисьи». Мы попытались передать колорит оригинала посредством усечения русского слова «грести».

******сплаваю и вер-р* – лис обещает обогнуть мыс и вернуться. И в этом случае негидальское слово оформлено «лисьим» суффиксом «р». Мы попытались передать его с помощью сокращения русского слова «вернуть».

№ 69. Добавление к сказке. Маленькая этимологическая сказка. Подобно № 67, определена рассказчиком как «добавление, дополнение», то есть небольшой сюжет, следовавший за каким-то более пространственным нарративом (см. общий комментарий к тексту № 67).

В тексте очень кратко и образно объясняется, почему заяц имеет такую конституцию: малые размеры, короткие передние ноги, как бы смятая с боков голова и выпирающие зубы, раскосые глаза. Это все результат его неравной борьбы с медведем, который искалечил зайца. Но заяц тоже сумел досадить медведю: повредил ему почки.

Этот сюжет записан нами от представителя «верховской» группы негидальцев, у «низовской» группы его зафиксировать не удалось. Не нашли мы ему никаких аналогий и в фольклоре других народов.

**почки с тех пор стали дольками* – по объяснению рассказчика, почки у медведя действительно выглядят необычно: они как бы состоят из отдельных кусочков, соединенных между собой жировыми прослойками.

№ 70. Вар.: № 71, № 72; Аврорин, 1986, № 15, с.73 (нан.); Петрова, 1936, № 9 (ульч.); Суник, 1985, № 4 (ульч.); Фольклор удэгейцев, № 35; Nikolaeva, Tolskaja, 2001, Texts, № 14 (удэг.); ОСиМ, № 10 (ороч.); Ikegami, 2002, p.141-142 (ороч.); Василевич, 1936, с.25, 25-26 (эвенк.); Воскобойников, 1960, № 8 (эвенк.); Новикова, 1986, с.12-13 (эвен.); Фольклор долган, № 5.

Ср.: Аврорин, 1986, № 16, с.77 (нан.); Дульзон, 1966, № 38, № 44 (кетс.); Мифы, предания, сказки кетов, № 29.

Вариант широко бытующего в Сибири сюжета о старике и зайцах (или мелких зверушках). Различные версии встречается у эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, а также долган, кетов и, вероятно, других народов Сибири. В тунгусо-маньчжурских модификациях иногда сюжет осложняется дополнением о завистливом соседе-богаче, который подражал бедному старику (см. № 71, № 72).

В данном нарративе примечательно то, что хитрость деда не срабатывает во второй раз: зайцы, предупрежденные уже имевшим опыт зверьком, с силой бросают старика на землю. В отличие от сходных тунгусо-маньчжурских сюжетов в нашем случае старик-обманщик наказан. Действительно, если задуматься, то старик поступил жестоко с животными, пожалевшими его и желавшими ему помочь. Но такова реальность жизни: старики нуждались в пище и должны были как-то ее добыть.

Еще одна особенность рассматриваемого текста – просьба якобы занемогшего старика, обращенная к деревьям: «Берё-озы, помогите! Лиственницы, помогите!» Подобный призыв не появляется ни в одном из известных нам вариантов. Как-то интерпретировать эту деталь рассказчица не смогла.

Сказка имеет этиологическую концовку. Большинство тунгусо-маньчжурских версий точно так же трактуют черные кончики ушей у зайцев: старуха только задела кочергой (очажной палкой) ушки зайца. В эвенской сказке таким же образом объясняется черный кончик хвоста горностая [Новикова, 1987, с.13], а в орочской – окрас медведя и черные кончики ушей, носа, лап разных зверей [ОСиМ, № 10].

**Стал стонать: «Окна закрыва-а-ай, двери закрыва-ай, дымовые отверстия закрыва-ай!»* – старик воспользовался наивностью зайцев и под видом стенаний давал своей жене указания, что делать. Рассказчица очень хорошо изображала слабый и протяжный голос старика, руководящего старухой.

№ 71. Сказка (частично вариант № 70). Вар.: см. примечания к № 70. Строго говоря, большинство приведенных нами вариантов к № 70 на самом деле являются вариантами данного нарратива. Мы дали весь перечень соответствий несколько раньше, чтобы не разбивать их на две группы, а показать общий фон бытования сюжетов «О бедном и богатом стариках».

Сказка содержит два не связанных причинно-следственными отношениями сюжета. Первая часть, являющаяся вариантом сказки № 70, тоже заканчивается этиологическим мотивом. Разница лишь в том, что старика тащило много разных зверушек и некоторые из них получили черные отметины на ушах и хвостах.

Вторая часть сказки также имеет этиологическую концовку: прилипшие к дереву старики и их внучка обратились в капы (наплывы), с тех пор и существуют древесные капы. Мотив о превращении старика в кап обнаруживаем в удэгейском фольклоре, в записях В.К. Арсеньева [Фольклор удэгейцев, № 94].

В тексте описываются какие-то старинные примитивные способы добычи мелких животных. Старик приманивает их ягодами или устраивает «клеякое место», к которому прилепляются незадачливые птички и небольшие зверьки. Животные, заметим, изображаются во всех трех вариантах сказки как наивные и глуповатые существа, которых человек достаточно легко одурачивает.

Два сюжета, составляющие данный нарратив, касаются, разумеется, не богатства и бедности, а находчивости и зависти. Завистливость наказана, а энергичность и инициатива позволяют бедному старику быть более или менее сытым. Рассказчик следующим образом разъяснил нам идею сказки: бедный был более смекалист и вынослив (не кричал, когда зверьки волокли его к дому), а богатый – нетерпеливый, жадный и несообразительный (не так начал мазать клеем дерево, за что и поплатился). Это совершенно справедливо. В ульчской сказке, например, говорится, что богатый старик, торопясь ударить калугу, промазал и убил свою жену [Суник, 1985, № 4].

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева в примечаниях к соответствующему ороческому сюжету высказывают предположение, что исходным для всех вариантов является эвенкийский, то есть тот, где говорится о заманивании зверьков и их последующем безжалостном истреблении. Нанайско-орочские версии, по их мнению, – позднейшее развитие ядерного эвенкийского сюжета, «в который для придания сюжету социального смысла включено противопоставление положительных образов бедняков отрицательным образам богачей» [ОСМ, с.213]. Авторы комментариев тома «Фольклор удэгейцев» идут дальше и пишут о том, что известная сказка была переосмыслена «в духе советской идеологии 30-х гг.» [Удэгейский фольклор, с.391]. Нельзя не согласиться с тем, что введение в текст определений «богатый» и «бедный» – инновация. Но инновация лишь по отношению к старинному сюжету, и время ее появления можно определить лишь сравнительно: значительно позже, чем

основной сюжет. А он, без сомнения, один из древнейших в тунгусо-маньчжурском фольклоре, хотя бы потому, что выявляется у всех народов этой группы (за исключением маньчжуров, устное творчество которых из-за недостатка материала мы себе представляем очень слабо). О его древности свидетельствуют и этиологические мотивы, почти всегда присутствующие в нарративах, о которых идет речь.

Нам представляется, что в настоящее время все сказки «О богатом и бедном стариках» (назовем их так условно, имея в виду, что они включают один или два сюжета об обмане животных) можно поделить на две группы: эвенкийского типа (чисто охотничий) и амурского типа (с элементами социальной направленности). В негидальском фольклоре, как видим, сосуществуют оба эти типа (см. № 70). Второй сюжет, прицепляющийся к первому, тунгусскому, надо думать, появился в устном творчестве амурских аборигенов не слишком давно (может быть, лет сто-двести назад) под влиянием их более южных соседей. Такой вывод нам позволяет сделать его отсутствие в фольклоре эвенков и эвенов.

Не исключено, что рассматриваемый сюжет был заимствован негидальцами от нанайцев.

поняга* – см. примечание *** к № 46.

№ 72. (вариант № 71). Вар.: см. комментарий к № 70.

Фактически текст представляет собой вариант первой части № 71, но очень лапидарный. В основе его лежит эвенкийский тип сюжета (см. общий комментарий к № 71), осложненный введением второго, богатого, старика. В отличие от № 70 и № 71 в данной сказке нет этиологических мотивов. Точнее, они прослеживаются в тексте, но не раскрыты (старуха ударила зайца по ушам). Это показывает, что рассказчица хорошо знакома с устным творчеством своего народа, но не мастер исполнять его. Тем не менее дома детям именно так родители и рассказывали сказочки, а потом, если что-то было неясно, отвечали на вопросы малышей.

Несмотря на значительное число вариантов анализируемого сюжета, все-таки остается непонятным, зачем старик заталкивает ягоды шиповника в глаза, рот, нос, уши и даже зад. Он, несомненно, хотел привлечь к себе внимание зверьков, но почему именно таким образом? Е.П. Лебедева полагала, что ягоды были просто приманкой, а когда к неподвижному охотнику приближались птицы или зверьки, он ловил их руками или бил с помощью примитивных орудий. В наше время, считала Е.П. Лебедева, этот эпизод может опускаться ввиду его неясности для исполнителей и слушателей [Лебедева, 1966, с.192]. Это толкование имеет под собой прочную житейскую почву, и спорить с ним трудно. Тем не менее мы осмелимся предложить иную интерпретацию якобы странного использования стариком ягод. Не имитировали ли красные ягоды кровь? Не старался ли старик (и вообще охотник) подобным приемом продемонстрировать свое плохое состояние или даже смерть? В конечном итоге

это, конечно, тоже приманивание зверьков, но смысл использования алых ягод шиповника все-таки иной.

отверстия-чонгко* – см. примечание *** к № 61.

***Ударила (зайца) по ушам. Заяц убежал* – рассказчица не акцентировала свое внимание на этиологическом моменте, полагая, что сказка хорошо всем известна. Между тем это одна из существенных деталей сюжета, объясняющая, что из-за промаха старухи кончики ушей у зайца стали черными.

№ 73. Заяц и солнце. Сказка. Ср.: СУС, 298А* (мороз, солнце и ветер).

Небольшая сказочка о соревновании зайца с солнцем. В ней угадываются мифологические мотивы. Рассказчик, С.А. Гохта (1916-1998 гг.), был несомненным экспертом в своей культуре. Он помнил множество сюжетов, охотно их воспроизводил, но при этом нередко сокращал, излагал очень схематично. В данном случае так и осталось непонятным, то ли он в очередной раз сократил сказку, то ли это осколки уже исчезающего нарратива. В самом деле, в тексте отчетливо прослеживаются два сюжета: о состязании зайца с солнцем и о соперничестве между двумя стихиями – ветром и солнцем. Второй сюжет лишь бегло намечен, но можно догадываться о его мифологическом генезисе. (См. также примечание ** к тексту).

Все сказки и небольшие рассказы, записанные нами в разные годы от С.А. Гохты, ярко демонстрируют активное использование им приема контаминации. Можно думать, что еще в недалеком прошлом это был один из главных способов формирования нарративов. Постепенно различные сюжеты «прирастали» друг к другу, обретали причинно-следственные связи и нередко становились единым целым. На примере повествований С.А. Гохты мы видим пока не спаянные сюжеты, не обретшие еще статуса монолитного нарратива. Справедливости ради надо отметить, что такое впечатление может создаваться из-за неумения информанта складно и логично изложить сюжет. Иными словами, не исключено, что А.С. Гохта неосознанно ломал сюжет и тем самым создавал ложное представление об особенностях негидальского фольклора в целом.

**Ветер говорит* – рассказчик перешел, надо думать, к другому сюжету, затрагивающему вопрос о конкуренции между солнцем и ветром. В контексте чувствуется, что ветер претендует на первенство в среде стихий, он оспаривает лидерство солнца. К сожалению, этот эпизод так и «повисает», не получив сюжетного развития. См. также следующее примечание к тексту.

***Рыба говорит* – без всякой связи с предыдущей темой рассказчик перешел к изложению другой, возможно, в его сознании и соединенной каким-то образом с мотивом о споре ветра с солнцем. Вероятно, разговор рыб должен был иллюстрировать могущество ветра, который нагоняет холод, наступает зима, вода замерзает, подо льдом становится темно. Весной же солнце побеждает ветер, лед тает, в воде светлеет, рыбы наслаждаются летним теплом и покоем.

Пытаясь угадать и в какой-то степени восстановить сокращенный рассказчиком сюжет, мы предполагаем, что в споре ветра и солнца не было победителей. В итоге, видимо, ни солнце, ни ветер не осилили друг друга, а стали властвовать над миром по очереди: солнце – летом, а ветер – зимой. Понятно, что в этом случае мы имеем дело с достаточно древним этимологическим мифом.

№ 74. Сказка. Как и все рассказанные С.А. Гохтой нарративы, этот тоже отмечен печатью некоторой поспешности. Впрочем, понять, что в тексте говорится о желании животных жить своеобразной коммуной, безусловно, можно. Любопытно, что виды животных рассказчик называл негидальским словом *хала* ‘род’ (см. примечание *).

Размышляя над подробностями сюжета, мы пришли к заключению, что животные собрались с намерением жить вместе, но вороватость крысы сломала эти планы. Чтобы вернуть бурундуку его бруснику, крыса вновь украла ее у кого-то другого. Именно поэтому зверьки приняли решение разойтись опять по своим прежним местам – никто не захотел работать на крысу-жулика.

**жили пять родов* – для обозначения видов животных рассказчик употребил негидальское слово *хала*, буквально означающее ‘род, родовая группа’. Значение этого слова, естественно, много шире, чем приведенное нами в качестве главного [см. Цинциус, 1982, с. 286]. В то же время истолковать некоторые из его употреблений часто бывает затруднительно. В рассматриваемой фразе слово *хала* имеет значение «вид животного», но наряду с этим слушатель не может не понимать, что этот вид оценивается как некая цельность, родственное объединение. В общем смысле допустимо, нам кажется, интерпретировать слово *хала* как определяющее принадлежность к некой группе (неважно, людей или животных), как «рубрикатор». Особенно хорошо это заметно на сказочном материале, но может проявляться и в повседневной речи. На наши расспросы супруги Гохта ответили: «*Си Нэйэ – мэн хала, омки мэн хала*; дерево – какой *хала*? Дерево *хала* нету. У животных есть» ‘У мыши – свой род, у летяги – свой род; у дерева – какой род? У дерева не может быть рода, он есть только у животных’. То есть, кроме человеческого общества, полагают негидальцы, родовая структура присуща еще и животным.

***собранный (кем-то) брусники* – крыса повторно совершает недопустимый, с точки зрения сказочных животных (и реального общества аборигенов Сибири и Дальнего Востока), проступок: она еще раз ворует ягоды, но уже не у своих товарищей. Этот момент подчеркивается вовсе не напрасно – хищения не были свойственны родовым сообществам и сурово наказывались. В данной сказке коллектив зверьков распадается из-за нечестности крысы.

№ 75. Сказка. Вар.: Нанайский фольклор, № 3; Сем, 1986, с.35 (нан.).

На наш взгляд, нарратив следовало бы отнести к мифологическим сказкам. На его примере можно видеть, как сочетаются признаки и мифа, и сказки. В

частности, речь идет о мифологическом времени, когда все звери и рыбы жили вместе. Да, собственно, и рыб как таковых еще не было: все живые существа, говорится в тексте, любили собираться на отмели. В то же время в произведение введен вполне современный образ злого шамана (кстати, абсолютно не характерный для негидальского фольклора), который и явился причиной расселения живых созданий по земле (вновь мифический мотив!). Совмещение в одном произведении устного творчества примет различных жанров не удивительно: в фольклоре народов Сибири и Дальнего Востока нет или почти нет отчетливых жанровых границ, жанры плавно переходят один в другой, нередко переплетаясь и сливаясь в конкретных нарративах, грани между ними весьма условны.

Текст имеет этиологическую концовку: почему у сохатого (лося) большой хрящеватый нос, а у калуги – на «щеках» темное мясо, очень похожее на мясо лося.

Кроме нанайского фольклора, рассматриваемый сюжет нами нигде больше выявлен не был. Вполне вероятно, что он попал к негидальцам от нанайцев, но был в какой-то степени переосмыслен.

**Жили все вместе – звери (и) рыбы* – уже в первой фразе ощущается мощная мифологическая составляющая этой сказки. Здесь подразумевается, естественно, мифологическое время, когда все сущее на земле населяло сравнительно небольшое пространство и жило, как можно понять, только на суше.

***сохатый* – см. примечание * к № 57.

№ 76. Тело рябчика. Сказка. Вар.: ФЭЯ, № 7, с.327 (эвенк., записи Г.М. Василевич); Василевич, 1936, с.32 (эвенк., два варианта).

Ср.: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 19 (ханты); Мифы, предания, сказки кетов, № 19 (*Есь* (верховный дух) разделил мясо рябчика между всеми зверями и птицами).

Как и № 75, данный текст мы относим к категории мифологических сказок. Хотя этот сюжет расценивается негидальцами, и представителями восточной группы эвенков, как сказка, его мифологизм проявляется весьма отчетливо.

Самое начало этого маленького текста напоминает зачины эвенкийских сказок героического содержания: «Прежде, когда земля образовывалась...». В то же время главное действующее лицо повествования – дух-хозяин местности (*туй э́энин*), то есть фигура мифическая. Он заботится о рациональном функционировании всего сущего и поэтому заставляет рябчика отдать рыбам часть своего не в меру большого тела. Иными словами, события, о которых рассказывает нарратив, происходили в тот мифический период, когда не только «земля образовывалась», но обустривалась и заселялась.

Текст имеет несколько завуалированную этиологическую концовку. В нем, как и в № 75, делается попытка объяснить, почему некоторые рыбы имеют мясо, похожее вкусом на дичь.

Мифологические сказки о рябчике, который сначала был большим, но по той или иной причине был уменьшен демиургом, бытуют не только у тунгусо-маньчжурских народов, но и у народов Сибири. Например, в хантыйской сказке говорится, что рябчик напугал *Тору́ма* («Верхнего бога»), за что тот порвал рябчика на семь частей и раздал его мясо другим существам, поэтому теперь белое мясо есть у всех зверей и птиц [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 18]. Похожий сюжет имеется у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 19].

**туй эденин* – дух-хозяин местности. Негидальцы считали, что у каждой конкретной местности есть свой дух-хозяин, он распоряжается всем, что есть на его «территории». В данном случае необъяснимо, почему здесь фигурирует именно *туй эденин*, а не *бога* – Высший дух (см. примечание * к № 1).

№ 77. Сказка. Коротенькая сказка-анекдот мифологического характера, построенная на игре слов, на их сходном звучании в быстрой речи. Именно этим воспользовался смекалистый рябчик, чтобы избежать смерти (см. примечание ** к тексту).

В этом нарративе, как и в № 76, тоже фигурирует *туй эденин*, но уже не в качестве демиурга, а в профанной роли. Анализируемый текст – единственный, который нам удалось записать об одураченном духе-хозяине. Обычно отношение к духам-хозяевам очень серьезное и почтительное. Но, судя по всему, были и другие произведения, где чувствовалась некоторая насмешка над незадачливым духом. Подобные нарративы, думается, можно было бы назвать мифологическими анекдотами.

**туй эденин* – см. примечание * к № 76.

***Напиши* – по-негидальски слова *ни́хэл* ‘открой’ и *нийихэл* ‘напиши’ звучат сходно. На предложение открыть дверь рябчик отвечает предложением написать на двери. Эта словесная игра с большим восторгом воспринималась пожилыми негидальцами, хорошо владевшими своим языком.

№ 78. Щука (и) змея. Мифологическая сказка о разделении «сфер влияния» между щукой и змеей, двумя хищниками. Щука здесь выступает в роли организатора разумного существования, в функции своего рода демиурга, защитившего людей от страшного хищника. Необъяснимо, но змея ее слушает и подчиняется. В основе текста, мы думаем, лежит какой-то очень древний сюжет, поскольку устройством мира занимается не высший дух и не «бог», а сами рыбы и земноводные. Аналогичные сюжеты бытуют у восточных эвенков (например, о «собрании зверей», когда они сами решали, кто как будет в дальнейшем жить). В общем, сказка своими средствами истолковывает вопрос о том, почему змея не живет в тайге, а обитает поближе к берегам рек и озер. Кроме того, договором змеи и щуки объясняется и то, почему змея ничего не ест в воде. То есть сказка, в сущности, является этиологической и очень крепко связанной с мифом.

**буду истреблять (всего лишь) рыбу* – щука не согласилась на

предложенный змеей вариант. Нам кажется, в сказке должно говориться, что щука позволила змее плавать, но не разрешила ничего в воде добывать; со своей же стороны, она пообещала не есть ничего, кроме рыбы, не покушаться на мелких зверьков и птиц – законную добычу змеи. Таким образом они разделили места своей охоты.

***Она (змея) не ест там* – подразумевается, что по уговору со щукой змея ни на кого не охотится в воде, а ест только обитающих на земле зверьков и птичек.