



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГИДРОМЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра русского языка и литературы


ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
(МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ)

На тему: Северный текст отечественной детской литературы

Исполнитель Трифонова Оксана Юрьевна
(фамилия, имя, отчество)

Руководитель кандидат филологических наук, доктор искусствоведения
(ученая степень, ученое звание)
Мышьякова Наталия Михайловна
(фамилия, имя, отчество)

«К защите допускаю»

Заведующий кафедрой 
(подпись)
кандидат педагогических наук, доцент
Кипнес Людмила Владимировна

«4» февраля 2021г.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	2
I. СЕВЕР КАК ЛИТЕРАТУРНАЯ ТЕМА	6
1.1. Фольклорная основа литературы коренных народов Севера	6
1.2. Детская литература как предмет изучения в школах крайнего Севера	10
Выводы	13
II. ОБРАЗ СЕВЕРА В ЛИТЕРАТУРЕ ДЛЯ ДЕТЕЙ	15
2.1. Эвенкийская детская литература	15
2.1.1. Обзор научной литературы по теме	15
2.1.2. Формы животного эпоса в эвенкийской сказочной литературе	19
2.1.3. Напевы в эвенкийских сказках и преданиях	41
2.1.4. Пути формирования демонологических образов	46
2.1.5. Взаимосвязь фольклора эвенков с фольклором соседних народов	55
2.2. Нганасанская детская литература: история и специфика	59
2.2.1. Обзор научной литературы	59
2.2.2. История становления нганасанской детской литературы	61
2.3. Долганская детская литература	65
2.3.1. Устройство мира, представленное в долганских сказках	65
2.3.2. Типология долганских сказок	70
Выводы	75
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	77
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ	78

ВВЕДЕНИЕ

Синкретический характер устных традиций предполагает синтез знаний в области, лежащей на пересечении филологических, этнографических и искусствоведческих исследований.

В ходе изучения детской литературы народов Севера внимание следует уделять классификации и систематизации фольклорных явлений в контексте этнической культуры народов Севера, особенностей их этногенеза, этнической истории, материальной и духовной культуры, народных знаний, декоративно-прикладного искусства и музыкальной культуры.

Важной задачей является понимание фольклора таким, каким он видится самим его носителям, а также последующее сопоставление такого видения с общепринятыми научными представлениями.

Фольклористы неоднократно жаловались на трудность определения сказки, неуловимость тех категорий, которые с равным успехом обнаруживались бы в сказках волшебных, животных, бытовых. Это естественно ведет к заключению, что жанра сказки нет — понятие «сказка» покрывает группу жанров. Так, В.Я. Пропп замечал, что «в состав сказок входят различные по поэтической природе произведения. По своей структуре волшебные сказки — нечто совершенно иное, чем сказки кумулятивные или сказки о пошехонцах. Следовательно, сказка — понятие более широкое, чем жанр» [70, 37]. Того же мнения придерживалась Э.В. Померанцева, называвшая сказочную прозу многожанровым родом, «в котором система жанров объединяется доминирующей эстетической функцией» [65, 75].

Но если и не признавать сказку жанром, это не освобождает от необходимости искать такие универсальные признаки, которые оправдывали бы употребление термина «сказка». Фольклористика, стремясь установить конститутивные признаки сказки, выдвинула на первый план отношение сказки к действительности. Именно этот признак положен в основу определений, даваемых сказке Э.В. Померанцевой и В.Я. Проппом. Э.В.

Померанцева определяет сказку следующим образом: «Народная сказка — эпическое устное художественное произведение, преимущественно прозаическое, волшебного, авантюрного или бытового характера, с установкой на вымысел» [65, 295]. Вымысел, не претендующий на подражание реальности, полагается главным признаком сказки и многими другими фольклористами. Для В.Я. Проппа сказка — это «мир невозможного и выдуманного». «Сказка есть нарочитая и поэтическая фикция. Она никогда не выдается за действительность» [70, 88].

Объектом исследования является детская литература коренных малочисленных народов Севера России.

Предмет исследования – фольклорная основа и специфика детской отечественной литературы народов Севера.

Материалом исследования послужили фольклорные записи ненецкой, эвенкийской, нганасанской, долганской литератур, а также критические статьи, публикации, монографии, в которых анализируется литература народов Севера.

Цель исследования – выявить особенности и общие черты детской северной литературы разных народов.

Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих **задач**:

- обозначить основные направления научных работ в сфере фольклористики;
- дать целостную характеристику эвенкийской, нганасанской и долганской детской литературы;
- выявить проблемные зоны изучения фольклора коренных народов Севера.

Методологическая основа исследования. В данной работе используется метод комплексного анализа художественного текста, основанный на совмещении сравнительно-сопоставительного, историко-генетического и описательно-аналитического методов.

Методологической базой исследования являются теоретические труды Г.М. Василевич, В.М. Воскобойникова, Б.О. Долгих, Ф.Ф. Кронгауза, В.Я. Проппа.

Практическая значимость. Материалы данного исследования могут быть использованы при подготовке комментариев к сборникам детской литературы коренных малочисленных народов Севера, при составлении учебных пособий, посвященных северной детской литературе.

I. СЕВЕР КАК ЛИТЕРАТУРНАЯ ТЕМА

1.1 Фольклорная основа литературы коренных народов Севера

Уровень развития письменности любого языка зависит от ряда факторов, влияющих в целом на историко-культурное состояние этноса. Есть языки с историческими, культурными, письменными памятниками и свидетельствами. В них исследователями устанавливаются исторические рамки и глубина развития самого языка.

Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в большинстве своем не обладают таким арсеналом свидетельств и памятников, а письменность в этих языках не имеет давних традиций. Некоторые из них приобрели свою письменность совсем недавно, в том числе языки коренных народностей Таймыра — нганасанский, энецкий, долганский.

Научное изучение языков народов Севера, Сибири и Дальнего Востока — это одна из актуальных задач создания фонетической, лексической и грамматической системной теоретической базы соответствующего направления языкознания.

В этой области плодотворно работали и работают лингвисты нашего времени: Е.И. Убрятова, В.М. Наделяев, А.М. Щербак, Д.М. Насилов, В.Г. Гузев, А.П. Володин, А.Н. Жукова, Н.А. Лыскова, В.А. Роббек, Н.Н. Широбокова.

Одним из главных базовых условий развития письменности оказывается наличие литературы на родном языке. Это, в первую очередь, художественная литература на этом языке, существование в нем различных жанров литературы — прозы, поэзии, драматических и других произведений. К сожалению, не все языки коренных малочисленных народностей могут похвастаться развитой, широко распространенной художественной литературой. Поэтому в настоящее время важно все, что издается, печатается, выпускается на родном языке. Это может быть переводная

литература, издание фольклорных текстов, выпуски газет, журналов и радиопередачи на национальных языках.

Творческий потенциал народов Севера был и в прошлом достаточно высок: ценились талантливые сказители, хранившие в своей памяти легенды и предания, эстетические и художественные традиции народа. Пользовались уважением умельцы по изготовлению хозяйственного инвентаря (нарт и упряжи, лодок, лыж, а когда-то луков и стрел), красивой одежды, украшенной сложным орнаментом, и т. д. Передавая из поколения в поколение навыки в разных областях традиционной культуры, народы Севера сохраняли себя как этническую общность с присущими ей характерными чертами, в том числе и особенностями мировоззрения, верований.

В 1920-30-е годы ареал применения творческого потенциала расширился: появление школ, создание письменности на языках народов Севера позволило не только записывать лучшие образцы фольклора, но и помогло многим народам выдвинуть из своей среды самобытных писателей и поэтов, народные истоки творчества которых несомненны [61, 38]. Так, например, среди ненцев появилась целая плеяда прекрасных поэтов и прозаиков, уроженцев Ненецкого, Ямало-Ненецкого и Таймырского округов (Н. Вылка, И. Истомин, И. Ного, Н. Ледков, Л. Лапцуй, А. Кангосов, А. Пичков, И. Юганпс лик, Л. Комарова- Ненянг, Г. Пуйко, П. Явтысый, А. Неркагы и др.). Книги многих ненецких писателей переведены не только на русский, но и на другие языки.

Первая запись ненецкого фольклора относится к XVIII веку. В 1787 году была опубликована сказка «Вада хасаво» [2, 160], на основе анализа которой И.С. Фатер попытался составить грамматику ненецкого языка.

Следующая фольклорная запись относится уже к XIX веку. В работе В. М. Житкова приведен русский перевод одной ненецкой ярабц, сделанный для него на Ямале.

Значительное внимание собиранию устного народного творчества уделял М.А. Касгрэн. Уже после смерти исследователя его фольклорные материалы (среди них 19 ненецких) были изданы Тойво Лехтисало, опубликовавшим семь лет спустя сборник им самим собранных ненецких фольклорных текстов. По количеству произведений и по разнообразию фольклорных жанров сборник Т. Лехтисало до сих пор не имеет себе равных. В нем представлены, в частности, образцы жертвенных молитв и шаманских песен. О характерных особенностях этих жанров в устном народном творчестве ненцев можно судить по этому изданию — никем из других собирателей они зафиксированы не были.

Начало собиранию фольклора в XX веке было положено первым советским исследователем самодийских языков Г.Н. Прокофьевым во время работы в первой организованной им селькупской экспедиции после окончания Ленинградского университета. Особенно широко развернулась собирательская работа с организацией Института народов Севера. Произведения фольклора записывали как научные сотрудники — ученики Г. Н. Прокофьева (А.П. Пырерка, Г.Д. Вербов, Н.М. Терещенко), так и студенты.

Во второй половине 30-х годов были опубликованы два сборника ненецкого фольклора на русском языке: В. Тонкова «Ненецкие сказки» с предисловием В.Г. Тана-Богораза и Г.Д. Вербова. В изданном сборнике М. Ошарова «Северные сказки» помещено 14 ненецких фольклорных текстов [17, 308].

В 30-е годы XX века началось издание небольших фольклорных сборников на ненецком языке. Составителем первых таких сборников был А. П. Пырерка. Так, в 1935 году вышел его сборник «Ненецкие сказки». Второй сборник под названием «Твои сказки», третий — «Сын старушки». Фольклорный материал, собранный А.П. Пырерка, лег в основу научного исследования о ненецких сказаниях.

В 1949 году вышел сборник сказок «Сказки бабушки Неко», составленный Н. М. Терещенко, в 1954 — «Ненецкие сказки» с русским переводом. В 1959 году появляется расширенный сборник «Сказки народов Севера», составленный Воскобойниковым и Меновщиковым, в который вошли 19 текстов [44, 101].

В 1960 году сборник ненецких сказок, которые являются образцами эпических песен, публикует А.М. Щербакова.

На современном этапе основной вклад в дело собирания, и учения и публикации ненецкого фольклора внесла З.Н. Куприянова. В 1947 году ею была защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук на тему «Основные жанры ненецкого фольклора». Записи фольклорных произведений велись в п. Нельмин Нос, Малоземельской тундры (НАО). В 1960 году она выпустила книгу «Ненецкий фольклор» — учебное пособие для педагогических училищ. В 1965 году появился большой фольклорный сборник «Эпические песни ненцев». З.Н. Куприянова по данной теме защитила докторскую диссертацию.

Из числа студентов-ненцев Северного отделения ЛГПИ им. А.И. Герцена интерес к собиранию фольклора проявили Е.Г. Сусой и А.И. Пичков. Е.Г. Сусой принадлежит сборник ненецких загадок и сказок. В 1969 году вышла статья А.И. Пичкова «Ненецкие загадки».

Изучению прозаических жанров фольклора ненцев и его бытованию посвящены статьи Л.Ф. Бобриковой [4, 157].

Песням о родовых героях, мифах о сотворении мира, священных животных и птицах посвящена книга Л.А. Лара «Мифы и предания ненцев Ямала», вышедшая в 2001 году. Эти и другие произведения являются источником знаний о традициях и обычаях всего ненецкого народа.

Фольклор ненцев является одним из немногих практически полностью изученных. Собрано и опубликовано достаточно материала, дающего представление о ненецком фольклоре в целом. Но мало изучены

текстологические и лингвистические особенности фольклорных произведений.

Благодаря сохранению традиций исполнения фольклора удалось за десятилетия XX века записать фольклорные произведения разных жанров, причем в его записи участвовали и участвуют не только такие известные фольклористы, как З.Н. Куприянова, А.М. Щербакова, А.И. Рожин, Н.М. Терещенко, К. Лабанаускас, но и представители ненецкой народности, начиная с А.П. Пырерка, Л.П. Комарова Ненянг, Е.Т. Пушкарева, Е.Г. Сусой, Н.М. Янгасова, Л.А. Лар. Записи производят на ненецком языке в большинстве случаев с использованием современной техники.

Начиная примерно с конца 1960-х годов стали появляться из среды ненцев не только писатели и художники, но и ученые-лингвисты, фольклористы, этнографы, историки. В послевоенные годы проблемами языка занимается М.Я. Бармич, о бытовании фольклора пишет Л.Ф. Бобрикова, тему жанров фольклора разрабатывает Е.П. Пушкар (Лапсуй), различные стороны культуры и быта своего народа исследуют Е.Г. Сусой, Г.П. Харючи, С.Н. Харючи, Л.А. Лар, В.Ю. Вануйто и др.

Таким образом, творческий потенциал ненцев успешно развивается, сохраняется фольклор, декоративно-прикладное искусство и т. д. Однако, для дальнейшего развития этого потенциала необходимо само существование народности. Ненцы — самый крупный народ из малочисленных народов Севера (около 35 тыс. по переписи 1989 года), поэтому вопрос о его исчезновении остро не стоит. Но есть народы, сохранение которых находится под угрозой (например, Кольские саамы, нганасаны).

1.2. Детская литература как предмет изучения в школах крайнего Севера

Известным в российской педагогической науке ученым-методистом Еленой Ивановной Матвеевой предпринят новый шаг в школьном деле у народов Севера. Эта новизна может быть определена как особый подход к

преподаванию литературы вообще, а также и в разработке, по сути дела, нового для начальной школы предмета — литературное чтение в частности. Научно-методическая концепция автора заключается в поэтапном формировании личности юного читателя-северянина. В решении этой проблемы на каждом из этапов воспитания культуры чтения автором перед школьным учителем определяется триединая задача: цель — содержание — способы. Для реализации этой задачи Е. И. Матвеева представляет учебно-методический комплект, состоящий из четырех взаимосвязанных и взаимообусловленных частей.

В современных условиях диалога национальных культур, особенно в таких полиэтнических регионах, как Крайний Север, Сибирь и Дальний Восток, давно назрела объективная необходимость изучать литературу не как два изолированных между собой объекта художественного слова: русская литература и литература конкретного народа, а как литературу, представляющую Россию в единении и многоцветии ее национальных литератур [49, 66]. Ребенок, самоидентифицирующий себя как селькуп, нивх, эскимос или как представитель любой другой этнической общности, должен чувствовать себя комфортно в едином российском пространстве. Учитель литературы, в частности, может предоставить ученику на своем уроке испытать чувство общности, неразделимости, единства российских народов, больших и малых. Национальное самосознание и включенность в пространство современной культуры — эти два материальных направления определяют концепцию построения всех четырех частей единого учебно-методического комплекса. Такой постановке вопроса отвечают все стороны работы: содержание литературного материала и методические приемы исследования текстов, формы читательской деятельности ученика и способы ее организации [74, 11].

Круг детского чтения, предусмотренного программой, составляют произведения устного народного творчества, а также авторские тексты,

представляющие лучшие образцы детской литературы. Как фольклорная, так и авторская части знакомят ребенка с культурой разных народов России.

Поскольку разработанный Е. И. Матвеевой курс литературного чтения ориентирован прежде всего на детей коренных малочисленных народов Севера, то сами учебные книги, продуманно и тщательно составленные автором, помогают школьникам лучше познать свой и другие северные народы, разнообразие в своей этнической культуре. В небольших по объему книгах автору удалось показать самое характерное в творчестве национальных писателей. В случае же использования учебников по литературному чтению в других регионах РФ этот курс может стать своеобразным путешествием в мир духовной культуры разных народов, в том числе и аборигенов Севера, где дети едут на оленях, охотятся за лисой, ловят рыбу и мечтают стать настоящими добытчиками. Даже за пределами северной тематики весь литературный курс представлен как игра-знакомство, игра-путешествие. Об этом говорят звонкие и привлекательные для детей разделы, например, «Здравствуй, мир добра и света!» «Царствуй, сказка!» (1 класс); «Удивительное рядом», «Голоса природы» (2 класс); «Где мой дом, мое жилище?», «Зимние причуды», «Там, где сбываются мечты» (3 класс); «Учись у них, у дуба, у березы...», «Вслед за северным оленем», «Куда ведут дороги Детства?» (4 класс). Каждый из этих и других разделов наполнен соответствующим литературным содержанием. В некоторых случаях границы между разделами достаточно условны. Да это и естественно, ведь перед юным читателем произведения, отражающие жизнь, разные ее стороны, а в жизни все взаимосвязано: история и современность, проблемы социальные и нравственные, вопросы отношений между людьми и отношений человека и природы. В учебной книге для 1 класса к первокласснику обращается сам автор-составитель, подобные обращения предпосланы каждому разделу. Построение книги учитывает реализацию ребенком его познавательного интереса в самых различных заданиях, как при классном, так и при самостоятельном чтении.

Ключевыми направлениями программы, в целом определяющей критерии познания учащихся в области литературного образования как системы, являются разделы: «Круг чтения», «Читательские умения», «Литературная пропедевтика», «Развитие творческих способностей». Повторяющиеся на каждом этапе четырехлетнего обучения в начальной школе на Севере эти разделы дополняются, конкретизируются, усложняются.

Итак, в учебно-методическом комплекте по литературному чтению для школ народов Крайнего Севера, автором которого является Е. И. Матвеева, подробно обоснованы предмет, содержание и задачи учебного курса, в основу которого положены общеметодические и общедидактические принципы обучения. Вместе с тем автором предпринят удачный опыт разработки учебника так называемого нового поколения, столь необходимого для литературного образования в национальных школах полиэтнических регионов Российской Федерации.

Выводы

Уровень развития письменности любого языка зависит от ряда факторов, влияющих в целом на историко-культурное состояние этноса. Таких факторов множество, но среди них можно выделить основные базовые условия для возникновения и развития письменности.

Одним из главных базовых условий развития оказывается наличие литературы на родном языке. В этом свете огромное значение приобретает роль писателей, творящих на своем родном языке.

Создание учебников, различных учебных пособий и всего учебно-методического комплекса, связанного с преподаванием, имеет громадное значение для сохранения языка и развития письменности, на основе которой возможно возрождение национального самосознания, в целом этнокультурное развитие носителей языка.

В настоящее время становится очевидной необходимость разработки проблемы взаимосвязи языка и традиционной культуры. В структуре языка

содержатся не только средства выражения, но и сама этническая культура носителя языка, язык не только средство общения и познания окружающего мира, но и средство сохранения и трансляции культуры, а учебник является посредником и средством передачи языкового и культурного богатства подрастающему поколению.

II. ОБРАЗ СЕВЕРА В ЛИТЕРАТУРЕ ДЛЯ ДЕТЕЙ

2.1 Эвенкийская детская литература

2.1.1. Обзор научной литературы по теме

На протяжении многих столетий эвенки и окружающие их племена и народности, в частности монголо-тюркоязычные, испытывали взаимовлияние в области материальной и духовной культуры, а иногда и вступали в родственные связи. На востоке с эвенками тесно соприкасались буряты, якуты, юкагиры, нивхи; на западе – угро-саидийские народности: ненцы, селькупы, энцы, нганасаны, ханты, а также кеты (енисейские остяки).

Эвенки относятся к малым народам советского Крайнего Севера в числе 26 народностей. В административном отношении места расселения эвенков входят в Тюменскую и Томскую области, в Красноярский край (Туруханский район; Эвенкийский национальный округ с районами Байкитским, Илимпейским и Тунгусо-Чунским; Таймырский национальный округ с районами Дудинским и Авамским), в Иркутскую область (районы: Бодайбинский, Катангский, Качугский, Киренский), в Читинскую область (районы: Каларский, Тунгиро-Олекминский и Тунгукочонский), в Амурскую область (районы: Желтулакский, Нюкжинский, Зейский, Зейско-Учурский, Верхне-Селемджинский, Верхне-Буреинский), в Сахалинскую область (районы: Восточно-Сахалинский и Рыбновский) и др. [63, 42]

Еще в дореволюционные годы в этнографическую литературу просачивались краткие упоминания о фольклоре эвенков. Узкому кругу ученых были известны отдельные тексты фольклора баргузиских эвенков, опубликованные И. Георги в XVIII в. на немецком языке [52, 19]. Несколько эвенкийских текстов записаны в конце XIX в. у енисейских эвенков и включены в статью Г. Гута.

В 1905 г. в илимпийской тундре, на территории Эвенкийского национального округа, записал несколько эвенкийских преданий этнограф

Виктор Николаевич Васильев. Собиранье владел в совершенстве якутским языком, все записи производились через переводчика якута, знавшего эвенкийский язык.

Тексты преданий в записях Васильева были опубликованы в 1909 г. на русском языке и затем полностью включены в сборник «Материалов по эвенкийскому фольклору», составленный Г.М. Василевич и опубликованный в 1936 г.

С 1903 по 1913 год с небольшими перерывами занимался собиранием эвенкийского фольклора в бывшем Туруханском крае, Енисейской губернии, политический ссыльный, Константин Михайлович Рычков [6, 104]. Им были созданы научные труды в области этнографии, археологии, лингвистики. В дореволюционные годы и за советский период многие публицистические статьи, рассказы и переводы сказок северных народностей. Но почти все значительные материалы по фольклору енисейских эвенков, собранные Рычковым, до сих пор не опубликованы и находятся в рукописном архиве Института востоковедения РАН. До тысячи страниц эвенкийских текстов с параллельным русским переводом, подготовлявшиеся Рычковым к печати, содержат большое количество сказок, преданий, устных рассказов, загадок, шаманских песнопений. К.М. Рычков умер в 1923 году в Семипалатинске.

В 1919 г. в Томске состоялся съезд по организации института исследования Сибири. На съезде была организована специальная историко-этнографическая секция. Участники секции заслушали доклады И.В. Анучина «Организация изучения туземных языков Сибири» и А.Н. Липского «Об изучении фольклора туземцев Сибири». В этот период неоднократно выступал с докладами «Об изучении языков и фольклора народов Сибири» М.К. Азадовский (Омск, Томск, Иркутск, Верхне-Удинск, Чита). В 1925 г. на первом Восточно-Сибирском краеведческом съезде по докладу М.К. Азадовского «Об изучении туземных племен Сибири» было принято решение о собирании фольклора якутов и эвенков [31, 87].

Со временем организации университета в Иркутске в 1918 г. на историко-филологическом факультете стал проявляться интерес к собиранию якутского, бурятского и эвенкийского фольклора. С 1919 по 1925 год организовывались неоднократные поездки к эвенкам Северобайкаля, Витима и Качуга Е.И. Титовым, автором тунгусско-русского словаря. Материалы по фольклору эвенков, собранные Е.И. Титовым, опубликованы в сборнике, составленном Г.М. Василевич. В двадцатых годах записывал фольклор у катангских и якутских эвенков научный сотрудник Иркутского университета В. Ксенафонтов. Часть его записей опубликована в Иркутске в книге «Ураанхай Сахалар» в 1937 г.

В 1923 г. занимался собиранием фольклора у енисейских эвенков коренной туруханский житель, впоследствии ученый и общественный деятель, И.М. Суслов. Отдельные записи эвенкийского фольклора были сделаны И.М. Сусловым в 1910-1911 гг., в бытность его учащимся Енисейской гимназии. В 1914 г. И.М. Сусловым были записаны эвенкийские песни на валики, хранящиеся в Фонограммархиве Института русской литературы РАН [28, 64].

Под влиянием И.М. Суслова в начале двадцатых годов записал у енисейских эвенков и впоследствии опубликовал большой цикл сказок советский писатель Михаил Ошаров, автор романа «Большой аргиш».

Вся собирательная работа по фольклору эвенков сибирскими научными учреждениями и учебными заведениями не носила планового, организованного характера, не имела единого координационного центра.

Научный центр по собиранию и изучению эвенкийского фольклора наметился в 1925 году в Ленинграде. Положительное влияние на развитие интереса к изучению фольклора имела этнографическая школа, во главе которой стояли ученые Лев Яковлевич Штернберг и Владимир Германович Богораз. Начиная с 1925 года, ежегодно приезжали на учебу в Ленинград сами носители фольклора – представители эвенкийкой народности.

Г.М. Василевич, одна из первых советских тунгусоведов, с 1925 года совершала многократные выезды в различные районы эвенков. Ею записаны фольклорные тексты у эвенков Эвенкийского национального округа и Туруханского района, а также Иркутской, Читинской, Амурской областей.

До Великой Отечественной войны занимались сборанием фольклора у эвенков Сибири и Дальнего Востока З.И. Айзенберг, А.Ф. Анисимов, Г.М. Василевич, М.Г. Воскобойников. В.А. Горцевская, А.П. Козловский, В.Д. Колесникова, О.А. Константинова, Е.П. Лебедева, В.И. Левин, М. Ошаров, Е.И. Титов, эвенки Г.А. Нергунеев и В.С. Пежемский.

Свыше 150 текстов сказок и преданий, несколько десятков песен, заговоров, загадок было записано В.И. Цинциус и К.М. Мыльниковой у негидальцев, родственных по языку и фольклору эвенкам. Часть этих материалов опубликована в 1931 году

В послевоенные годы продолжалось собирание эвенкийского фольклора на Дальнем Востоке (Г.М. Василевич, Е.П. Лебедева, Т.З. Пукшанская), на Сахалине (К.А. Новикова), в Бурятии (М.Г. Воскобойников, Н.И. Гладкова), в Иркутской области (О.А. Константинова), в Эвенкийском национальном округе (В.А. Горцевская, З.И. Ковалева, В.Д. Колесникова, О.А. Константинова, Е.П. Лебедева).

В настоящее время имеется два научных издания по фольклору эвенков: сборник «Материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, составленный Г.М. Василевич и «Евенкийский фольклор» Воскобойников. Все остальные сборники, главным образом – эвенкийских сказок, содержат в себе только тексты в переводе с эвенкийского на русский язык.

Фольклор, представленный в сборнике Г.М. Василевич, записывался самим составителем, а также и другими собирателями: Т.И. Петровой (Иркутская область), А.П. Козловским и Г.А. Нергунеевым (Читинская область), Е.И. Титовым (Иркутская, Читинская области и Бурятия), В.И. Левиным (Якутия). Кроме текстов, эвенкийских с параллельным русским переводом, в сборник включены записи, публиковавшиеся ранее только на

русском языке: В. Васильева, К. Рычкова, Н. Ошарова, В. Пежемского и других.

«Фольклорный сборник» Г.М. Василевич объединил записи советских тунгусоведов, произведенные у представителей различных говоров эвенкийского языка. Сборник используется для исследования эвенкийского языка как российскими, так и зарубежными тунгусоведами. Собственные записи Г.М. Василевич «Материалы по фольклору эвенков Сибири» распределены в восьми разделах: 1. Сказки о животных. 2. Мифы. 3. Исторические предания. Былины. 4. Бытовые сказки. 5. Детские сказки. Загадки. 6. Шаманские песнопения. 7. Песни и припевы. 8. Новые песни.

В 1948 году Г.М. Василевич была опубликована книга «Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка». Кроме лингвистических материалов, в книге представлены небольшие отрывки из фольклорных текстов, а также обычные рассказы эвенков об их трудовых буднях. Тексты, помещенные в этой книге, дают представление о некоторых мотивах и сюжетах фольклора сымских, токминско-верхоленских, подкаменно-тунгусских, непских, илимпийских, тунгирских, учурско-зейских, кур-урмийских и сахалинских эвенков.

2.1.2. Формы животного эпоса в эвенкийской сказочной литературе

Сказка – нимнгакан (нимнакан) является одним из основных, распространенных и любимых жанров эвенкийского фольклора. Это устный прозаический рассказ бытового или фантастического характера. Сказка как жанр в классификациях представлена несколькими видами: сказки о животных, волшебные, бытовые, детские и другие [42, 50]. Из жанра «нимнакан» вполне можно выделить сказки исторические, героические и сатирические. У эвенков имеют широкое распространение космогонические рассказы или предания о сотворении мира, о происхождении планет, грома, дождя, животных и т.д. Такие рассказы сказители также называют термином

«нимнакан» – сказка. Большинство эвенкийских сказок рассказывается, но некоторые поются. Есть и такие сказки, при исполнении которых вставляются короткие песенные куплеты. Для каждого персонажа сказки мелодии песенных куплетов бывают различными [78, 93].

М. Г. Воскобойников сделал попытку учесть все сюжеты сказок о животных, встречающиеся в тех материалах, которые ему оказались доступными в настоящее время. Таких сюжетов оказалось пятьдесят. Есть все основания полагать, что в дальнейшем выявится еще немало новых сюжетов и, несомненно, будет собрано большое число локальных вариантов уже учтенных сюжетов.

В связи с этим хочется заметить, что, вопреки мнению А. Н. Веселовского, эвенкийскому фольклору, так же как и фольклору европейских народов, присуще наличие сюжетных схем, которые выявляются в различных локальных вариантах [14, 158].

Среди эвенкийских сказок о животных есть сказки, заимствованные у русских, но они никак не выделяются по своей поэтике из числа собственно эвенкийских сказок, а, наоборот, вполне гармонируют с ними. Например, заимствованную русскую сказку о лисе, укравшей с воза рыбу, очень легко поставить в ряд с эвенкийскими сюжетами о лисе, которая крадет с санок охотника или с плота, на котором едут женщины, сушеное мясо. Весьма вероятно, что в самой общей форме мысль А. Н. Веселовского о заимствовании сюжетов как некоего изобретения, переходящего от народа к народу, имеет под собой достаточные основания. Создание многих сказок восходит к таким историческим эпохам, в которых еще не существовало современного деления на народы высококультурные и народы с отсталыми культурами, равно как не существовало и самих современных народов. Уже только на этом основании следует воздержаться от поспешных высказываний об истинных творцах сюжетов сказок о животных, которые (сюжеты) во многом оказываются сходными на всей территории Евразии от Атлантического до Тихого океана. [14, 159].

Эвенкийские сказки о животных не стоят изолированно от аналогичных сказок других народов Сибири. Подобные сюжеты широко распространены по всей Северо-Восточной Азии. Наибольшее сходство, конечно, обнаруживается со сказками народов, родственных эвенкам по языку или происхождению. Сказки эвенов — народности, наиболее близкой к эвенкам по языку и культуре, — в значительной своей части представляют собой лишь варианты сказок о животных, известных у эвенков. То же самое можно сказать относительно долганских сказок о животных, записанных А. А. Поповым. Они по своим сюжетам почти все совпадают с эвенкийскими.

Долгане в настоящее время говорят на одном из диалектов якутского языка. Но по своему происхождению эта народность в значительной своей части состоит из родов в прошлом тунгусских, переселившихся лет двести тому назад на Таймырский полуостров и усвоивших якутский язык. Они-то и принесли с собой сюда эвенкийские сказки. В данном случае фольклор оказался более устойчивым элементом национальной культуры, нежели язык.

Нанайцы, язык которых, хотя и родствен эвенкийскому, но отстоит от него дальше, чем язык эвенов, и по составу своего фольклора имеют большее своеобразие, чем эвены. Наряду с общими сюжетами, встречающимися как у эвенков, так и у нанайцев, есть немало таких нанайских сюжетов сказок о животных, которые не встречаются в эвенкийском фольклоре.

Некоторая часть сюжетов оказывается еще более широко распространенной среди народов Сибири. Ареал их распространения охватывает не только тунгусо-маньчжуров, но также обских угров и палеоазиатов [15, 27].

При ознакомлении с содержанием эвенкийских сказок о животных бросается в глаза прежде всего то, что мир животных в них полностью слит с миром человека. Жизнь героев сказок — животных ничем не отличается от жизни людей: у них есть жены и дети; так же, как эвенки, они живут в чумах, ходят на охоту, пасут оленей, ловят рыбу, разговаривают между собой; их

взаимоотношения напоминают уклад родового строя. Например, сказка «Лиса и росомаха» начинается так: «Лиса пришла к росомахе. Росомаха свалила кедр, лыжи себе делает, стругает» [1, 201]. В сказке «Лисица и волк» говорится: «Лисица пришла в дом волка и сказала: — Я твоих оленей в один месяц поправлю, дай мне их покараулить. Через месяц придешь и возьмешь» [1, 148]. В сказках «Заяц», «Старуха и заяц» герой сказки заяц представляется шаманом, который лечит больного старика. Герои сказки «Лисица и кукушка» жили на одном стойбище в двух чумах, и у кукушки, и у лисы были жена и дети. Они имели оленей, ездили по реке на лодках и т. п.

Человек в сказках о животных изображается как во всем равный животным. В этой связи обращает на себя внимание то обстоятельство, что в вариантах одних и тех же сюжетов человек нередко играет ту же роль, которую в других вариантах выполняют животные. Например, в сюжете, построенном на столкновении с горы, в одних вариантах лиса сталкивает спящего медведя, в других же — спящего старика. В сказках о том, как лиса съела оленей, которых ей дали на выпас, в одних вариантах хозяином оленей была росомаха, в других — волк, а в третьих — старик.

Лишь в некоторых сказках человек противопоставляется животным как существо более сильное и умное, стоящее над миром животных. Но таких сказок в эвенкийском фольклоре, судя по имеющимся записям, мало. В подавляющем большинстве произведений животные рисуются существами хитрыми и умными, во всех отношениях более могущественными, чем человек. Этими качествами наделяются не только большие и сильные звери, но в той же мере и многие маленькие зверьки и птицы. Заяц, бурундук, рябчик, кедровка — все они оказываются наделенными умом, хитростью и силой.

Есть все основания полагать, что эти черты сказок о животных сформировались еще в первобытном обществе, в те отдаленные времена, когда человек еще не выделял себя из мира животных. Такого рода миропонимание было следствием того, что человек в те времена по образу

своей жизни мало отличался от животных [3, 84]. Существовая охотой и собирательством, он вынужден был, подобно животным, непрерывно ходить по полям и лесам в поисках добычи. Примитивные орудия охоты не давали человеку решающего перевеса в столкновениях с сильными и крупными зверями и не возвышали его в собственных глазах над ними. В жестокой борьбе за существование более сильный и приспособленный к природным условиям зверь нередко оказывался победителем. Примитивный шалаш или пещера, в которых ютился человек, мало чем отличались по внешнему виду от берлоги зверя. Одежды из целых шкур усиливали внешнее сходство человека с животными.

В сказках шкуры зверей и оперение птиц обычно рассматриваются как одежда, сняв которую, животные утрачивают всякие отличия от человека.

Сюжеты эвенкийских сказок о животных можно разделить на три основные группы: 1) сюжеты, построенные на добывании пищи; 2) сюжеты, построенные на борьбе или соревновании; 3) сюжеты с мотивами морали, среди которых преобладают месть за обман и коварство или благодарность за оказанную услугу [13, 204]. Есть еще небольшое число сюжетов, которые не могут быть отнесены ни к одной из перечисленных выше групп. Сказкам, построенным на основании всех групп сюжетов, в одинаковой мере свойственны поэтические приемы, основанные на очеловечении животных путем приписывания им побуждений, образа жизни и мышления, свойственных человеку, о чем было сказано выше.

В настоящей работе мы не ставим своей целью рассмотреть все три группы сюжетов эвенкийской сказки о животных, а постараемся осветить лишь некоторые сюжеты, отнесенные к первой группе и представляющиеся нам наиболее древними.

Главную тему, пронизывающую почти все произведения этой группы, составляет борьба за пищу для поддержания каждодневного существования. Героем сказки оказывается тот, кто удачливо, путем обмана добывает обильную пищу. Примером жестокой борьбы за существование может

служить, например, следующая сказка: «Лисица встретила человека и спросила: «Куда идешь?» «Еду ищу». — «У меня есть вяленое мясо, пойдём туда», — сказала лисица. Пошли вместе, долго шли. Товарищ ее проголодался и стал не в силах идти... — «Ты побудь пока здесь, а я принесу». Человек остался, а лисица ушла, чтобы принести вяленое мясо. Отойдя недалеко, лисица стала следить. Человек лежал, лежал в осеннюю ночь, голодный, не смог выдержать — замерз. Когда он умер, лиса завялила мясо человека для зимнего запаса» [1, 62].

Стремление добыть себе пищу, жестокий голод — вот те стимулы, которые руководят всеми помыслами и действиями персонажей цитированной выше сказки. Конечно, далеко не все произведения этого типа с такой же прямоотой и жестокостью выражают основную мысль произведения, не всегда конфликт приводит к гибели одного из действующих лиц, борьба может быть менее острой, описание различных ее перипетий может сдабриваться какой-то долей юмора, но в основе сюжетов (первой группы) всегда лежит борьба за пищу, за кусок мяса, который необходим, чтобы не умереть с голоду. Герой произведения утоляет свой голод, прибегая к обману, к любой хитрости и коварству. Мораль этих произведений — мораль охотника, которому нужно заманить зверя в западню.

Охотник не рассуждает, будет это жестоко по отношению к зверю или нет, поскольку у него нет выбора, да к тому же и сам он может оказаться такой же охотничьей добычей для зверя, что получило свое отражение, например, в цитированной выше сказке.

Среди сюжетов первой группы можно выделить небольшое число таких, для которых реалистической основой послужили различные весьма примитивные охотничьи приемы, иногда даже не требующие применения искусственно созданных орудий [5, 92].

Естественно полагать, что эта группа сюжетов является весьма архаической, поскольку отражает совершенно первобытное состояние

основного хозяйственного занятия — охоты. Все эти приемы давно уже утратили всякое промысловое значение и забыты. Фольклор донес их до нашего времени в трансформированном виде, придавая им иногда совсем не то значение, которое они имели вначале. К числу такого рода сюжетов можно отнести следующие: 1) лиса и волк (медведь) связывают по очереди друг друга, чтобы поиграть или покормить друг друга; 2) птичка (лиса) заманивает на тонкий лед лису (старика), где лиса (старик) тонет; 3) женщины загоняют на дерево лису (соболя) и поджигают дерево; 4) старик притворяется больным или мертвым, к нему подходят зайцы, которых он убивает; 5) лиса сталкивает с утеса спящего медведя (старика); вариант: лиса приглашает покататься с горы медведя (лося), скатившись первой, она втыкает на склоне нож (вертел), на который медведь (лось) натывается, распарывает брюхо и умирает [12,9].

Изучая варианты эвенкийских сказок о животных, нельзя не обратить внимания на исключительную устойчивость основной сюжетной схемы. В сказке все может варьироваться: одни животные-герои уступают место другим, старые идеи заменяются новыми, в зависимости от условий места и времени изменяется бытовая обстановка и всевозможные детали повествования, но основная сюжетная схема, основанная, например, на взаимном связывании или сталкивании с горы во время сна, продолжает сохраняться даже тогда, когда совсем утрачен ее первоначальный смысл. Благодаря такой устойчивости сюжетной схемы оказывается возможным в какой-то мере судить о первоначальном содержании произведения.

Варианты сказок на сюжет о взаимном связывании записаны в небольшом числе. Два варианта опубликованы в сборнике Г. М. Василевич в записях Т.И. Петровой и М.И. Ошарова и один – М. Г. Воскобойниковым. Вот вариант сказки, записанный М. И. Ошаровым под названием «Волк и лисица». «Холодно волку. Голодный он. Идет заячьей тропой. Думает зайца добыть. Встретился с лисицей. Думает: съем. Лисица говорит: «Волк,

холодно мне, давай греться. Повеселимся». — «Как?» — «Ты мне свяжи ноги, я стану прыгать, ты смейся».

Волк связал ноги лисице, начала она падать, переворачиваться. Повеселила волка и говорит: «Я устала. Развяжи ноги, да весели потом меня. Мне тепло. Давай свяжу тебе ноги. Поиграешь, и опять меня свяжешь». Волк согласился. Лежит, встает, падает. Лисица хохочет. Устал, просит развязать, а лисица — «играй» — говорит и — лес." [47, 308]

В сказке, записанной Т.И. Петровой, волк и лиса также по очереди связывают друг друга, чтобы в связанном виде один кормил другого. Волк, связав лису, кормит ее лосиным мясом, лиса же, связав волка, все съедает сама и убегает.

В варианте М.Г. Воскобойникова вместо волка фигурирует медведь. Лиса обещает сделать прочной и нечувствительной для ударов спину медведя, закалив ее на огне. Для этого лиса предварительно связывает медведя крепкими прутьями, а затем перетаскивает его к огню. Медведь загорается и гибнет.

Замысел произведения заключается в том, чтобы уговорить волка или медведя связать себя. Согласие оказывается полученным в результате того, что в одном случае жертва соблазняется обещанием покормить мясом, в другом — поиграть, чтобы разогреться на холоде, в третьем — сделать нечувствительной к боли спину. Чтобы усыпить осторожность, лиса дает ее связать первой. Основа сюжетной схемы восходит к какому-то приему охоты, производившейся путем запутывания добычи путами, сделанными из крепких прутьев. Впоследствии прутья были заменены веревками.

На основании варианта сказки, записанной М.Г. Воскобойниковым, можно полагать, что, кроме запутывания, охотники прибегали к помощи огня. Запутавшуюся добычу поджигали с целью ее умерщвления.

В современных сказках сюжет о связывании всегда сочетается со следующим за ним сюжетом о развязывании оставленного лисой волка или медведя. В одних вариантах развязывают волка птицы клесты, в других —

белая птичка, за что волк ее вознаграждает. Иногда за этим следует еще один сюжет, где волк преследует и наказывает лису за обман. Последние два сюжета, конечно, имеют более поздний характер, так как существо их составляет уже не погоня за добычей, а моральные мотивы: помощь в беде, благодарность за услугу и наказание за обман. При этом смысловой акцент в сказке падает на последние части, первый же сюжет служит лишь завязкой.

Сюжет о заманивании на лед тоже представлен небольшим числом вариантов. Вот один из них: «Кукша сказала: «Лиса! давай побежим наперегонки по озеру!» Озеро только что замерзло, едва-едва покрылось льдом. Побежали. Кукша бежала вдвоем с лисой. Кукша слегка вспархивала, а лисица ступала всеми лапами. Лисица стала тонуть, лед под ней проломился. Лисица говорит: «Кукша, принеси коряжину». Кукша отвечает: «Принесу, принесу, подожди!» Кукша коряжиной затолкала лису под лед» [1, 108].

Этот эпизод продолжен рассказом о похождениях лисы на дне реки. В сказке, из которой заимствован цитированный выше эпизод, мотивы, по которым кукша утопила лису, неясны. Эпизод обособлен и не связан с другими сюжетами какими-либо причинными связями. Этот же сюжет в сказке «Лисица и кукша» следует вторым. В первом лиса обманывает кукшу, во втором кукша из мести топит лису, заманив ее на тонкий лед реки.

В сказке «Лисица и росомаха» лисица заманивает на весенний лед старика, который, идя по льду, проваливается и тонет.

Сюжет также, по-видимому, основан на охотничьей уловке, которую можно применять при охоте на крупных и тяжелых зверей. Заманив их на лед, охотник мог рассчитывать на то, что тонкий лед не выдержит тяжести животного. Заманить на лед крупного зверя охотник мог и с целью спасения от преследования. Существо этого приема заключается в разности веса идущих по тонкому льду.

Сюжет, основанный на загоне преследуемого зверя на дерево, которое потом поджигают, известен довольно хорошо во многих районах расселения

эвенков, но известные его варианты очень однотипны. В имеющихся записях этот сюжет всегда соединен с сюжетом об обмане лисой женщин, который всегда предшествует ему. Разгневанные обманщицей-лисой женщины преследуют лису, загоняют ее на дерево, а дерево поджигают.

Сказка обычно заканчивается этиологической концовкой, в которой говорится, что до этого случая лиса была большая и черная, а после обгорелая стала рыжей и маленькой [69, 133].

Этиологическая концовка и осмысление преследования лисы женщинами как акта мести являются позднейшими наслоениями на первоначальную основу. А основа эта, по-видимому, тоже отражала примитивный охотничий прием, которым, скорее всего, пользовались женщины при охоте на мелких зверей. В этом случае, как и в случае со спутанным прутьями зверем, для умерщвления зверя прибегали к помощи огня.

В сюжете о поджигании лисы удивляет то, что лиса забирается на дерево, тогда как всякому известно, что лиса забираться на деревья не может. Более того, неумение лисы забираться на деревья обыграно в одной из сказок о лисе и птичке, у которой лиса отнимала детенышей, пугая ее тем, что залезет на дерево. Прилетевший рябчик говорит птичке, что лиса не способна залезать на деревья, и птичка перестает отдавать лисе своих детенышей. Такое несоответствие содержания сказки о лисе, загнанной на дерево, реальным и фольклорным фактам объясняется тем, что лиса в этой сказке вытеснила какой-то более ранний персонаж – животное, умеющее взбираться на деревья.

Сюжет сказки о старике, который притворился больным или умершим и при помощи этой хитрости убил много зайцев и лисиц, широко известен среди эвенков на Дальнем Востоке, в Забайкалье, на острове Сахалине, в Эвенкийском округе и других местах [68, 36]. Он широко использован в нанайском фольклоре.

Известные нам сказки на этот сюжет распадаются на два типа. В первом повествуется о том, как старик, притворившись больным, зовет заячьего шамана, чтобы он полечил его. Вместе с зайцем-шаманом приходят и другие зайцы, чтобы подпевать во время камлания. Заманив зайцев к себе в дом, старик или его жена убивают всех зайцев. Спасается только заяц-шаман.

Во втором ряде вариантов старик идет в лес и ложится там на землю, предварительно положив себе в рот, уши, глазницы, ноздри ягоды брусники или шиповника. В лесу его находят зайцы или же зайцы и лисицы, принимают его за покойника и несут домой. Дальше события разворачиваются аналогично изложенному выше, т. е. старик избивает зайцев и получает обильную добычу. Второй вариант очень близок к одному из сюжетов эвенкийских сказок об Ивуле — герое, подобном Иванушке-дурачку русских сказок. Ивуль, чтобы поохотиться на дичь, идет в лес и ложится там, притворившись мертвым.

Предварительно он насыпает себе на живот зерен, чтобы привлечь ими птиц. Когда птицы садятся на живот Ивуля и начинают клевать зерна, ему становится щекотно, он смеется и спугивает птиц.

Сюжеты бытовой сказки и сказки о животных настолько сходны, что есть все основания предполагать их развитие из одного общего прасюжета [85, 87]. Его основа довольно ясно вырисовывается как охотничий прием, заключающийся в том, что охотник неподвижно лежит, подкарауливая птиц или мелких животных.

Когда они приближались, он ловил их руками, либо убивал каким-либо примитивным орудием. Ягоды, положенные в рот, глаза, ноздри и уши, фигурирующие в современных сказках о старике и зайцах, представляли собой такую же приманку, как зерна, насыпанные Ивулем на живот. В современных сказках о старике и зайцах эпизод с ягодами может опускаться, так как значение его стало непонятным. Иногда же ягоды в глазницах рассматриваются как признак того, что старик ослеп или заболел.

Из всех сюжетов, относимых нами к первой группе, наиболее широко известен и записан в значительном числе вариантов сюжет о сталкивании с горы сонного медведя. Поэтому мы имеем возможность рассмотреть его значительно полнее, нежели предыдущие сюжеты. Для ознакомления приводим одну из типичных сказок на этот сюжет, записанную Г.М. Василевич.

«Лисица шла, шла, встретила медведя. Темно было. Лисица сказала медведю: «Ляжем спать на гладкой верхушке скалы». Медведь согласился. Лисица, укладываясь спать, сказала: «Если я тебе скажу: повыше! ты подвинься повыше» (имеется в виду — дальше от края скалы). Так заснули. Когда настала полночь, лисица перескочила через медведя и сказала: «Повыше! Повыше!» Медведь во сне, ничего не понимая, скатился и разбился у подножия скалы. Лисица съела его кишки и сделала колбасу» [7, 208]

В подавляющем большинстве известных нам сказок на этот сюжет все происходит именно так, как описано в цитированной выше сказке. Менее распространены уже упоминавшиеся выше варианты этого сюжета, в которых лиса предлагает медведю покататься с горы. При этом, скатываясь первой, она втыкает на склоне нож или острую палку. Медведь катится следом за лисой, натывается на нож или палку, распарывает себе брюхо и умирает. Иногда медведя заменяет лось, который, так же как и медведь, распарывает себе брюхо и становится добычей лисы. В одном из редких вариантов на месте медведя оказывается человек.

Варианты рассматриваемого сюжета были записаны Г.М. Василевич, Е. И. Титовым, К.М. Рычковым, М. Г. Воскобойниковым и другими.

Сказки на этот сюжет были записаны почти во всех районах расселения эвенков: в Эвенкийском округе, в Катангском р-не Иркутской области, в различных районах Забайкалья, на Дальнем Востоке и о. Сахалине [34]. Варианты этого сюжета имеются также в фольклоре долган, эвенов, нанайцев.

Нанайский вариант этого сюжета, имеющийся в фольклорных записях В.А.Аврорина, ближе к тем эвенкийским сказкам, где лиса приглашает медведя или лося покататься с горы.

Приводим одну из нанайских сказок на этот сюжет, заимствованную из рукописных материалов.

«Пошел медведь разыскивать лисичку. Идет, идет, пришел к одной горе. С той горы лисичка на своем крупе скатывается. Медведь говорит: «А-а, ты та самая лисичка, которая меня обманула!» Лисичка говорит: «Нет, я другая лисичка. Твоя лисичка сейчас прошла мимо». Медведь спрашивает: «Эй, лисичка, ты зачем так катаешься?» Лисичка отвечает: «Если будешь кататься таким образом, то станешь лучше, шерсть у тебя будет блестящей». Медведь говорит: «Ну, дай-ка и я так покатаюсь!» Медведь начал кататься. Когда он скатывался во второй раз, лисица воткнула вертел. Медведь напоролся на него и упал. Медведь умер. Лисички его сварили и съели» [25, 39].

В материалах по юкагирскому фольклору имеется сказка о лисе, которая встретила лося и предложила ему скатываться с горы. Скатываясь, лиса по пути воткнула на склоне нож, лось наткнулся на него, пропорол себе брюхо и умер. Лиса его съела [58, 49].

В сборнике чукотского фольклора, изданном В.Г. Богоразом, имеется сказка о вороне и волке, в которой речь также идет о скатывании с горы.

Основу всех этих сюжетов, как можно полагать, составляет древний способ охоты загоном. Охота загоном заключалась в том, что охотники старались выгнать преследуемого зверя на край утеса, с которого он падал и разбивался. Иногда, чтобы добыча вернее попала в руки, охотники на месте падения, очевидно, устанавливали острые колья или камни. Охота загоном по своей примитивности близка к обычной погоне за добычей, на которую способен не только человек, но и любое животное. При этом способе охоты не требуется применения каких-либо орудий. Задача охотников заключается лишь в том, чтобы загнать зверя в такое место, где бы он, спасаясь от

преследования, в страхе прыгал с утеса и разбивался. Археологи предполагают, что еще неандертальцы, охотившиеся на пещерных медведей, пользовались этим охотничьим приемом.

В.И. Равдоникас рассматривает петроглифы норвежских фиордов, изображающие стремительно бегущих оленей, как картины охоты загоном, имевшие магическое значение. В местах, где имеются петроглифы, охота загоном на диких оленей производилась норвежскими крестьянами вплоть до XVIII в.

В настоящее время охота загоном в Сибири уже не практикуется, но сходные приемы охоты сохранились в некоторых местах до недавнего времени. В монографии А. А. Попова «Нганасаны» описана охота загоном на диких оленей, широко практиковавшаяся еще недавно на Таймыре. Для облегчения своей задачи нганасаны загоняли диких оленей в реку или в озеро, где и убивали их в большом количестве копьями [67, 99].

Эвенкийские охотники во время летней охоты выманивали медведя на крутой галечный склон, где легче всего убить его пальмой (вид копья с длинным древком и обоюдоострым лезвием).

Разъяренный медведь напарывался на подставленную пальму и, давя на нее своей тяжестью, вместе с охотником скатывался по склону. Охотник должен спускаться, стоя и удерживая медведя на таком от себя расстоянии, чтобы он не мог его ударить. Обычно жизнь медведя кончалась во время спуска.

Такая охота на медведя практиковалась эвенками Сахалина и в конце концов превратилась в весьма рискованный вид спорта.

Уяснив реалистическую основу сюжета о лисе, столкнувшей медведя с горы, мы все же еще не выяснили роль обоих действующих лиц и первоначальный смысл произведения. Очевидно, что фигуры медведя или лося современных нам сказок изображают ту добычу, к которой устремлялись все помыслы охотника.

Значительно труднее понять вторую фигуру — зверя, который сталкивает медведя с горы. В современных сказках в этой роли обычно выступает лиса. На основании некоторых известных нам этнографических данных, которые косвенным образом проливают свет на этот вопрос, можно полагать, что раньше лиса олицетворяла женщину. Это предположение распространяется и на некоторые другие рассмотренные нами выше сюжеты. Его можно подкрепить тем, что в фольклоре родственных эвенкам маньчжуров в образе лисы обычно выступала наделенная способностью к волшебству и различным превращениям женщина [86, 247]. В сказках чукчей и угров лиса также олицетворяла женщину. Высказанное предположение проливает свет и на сам мотив приглашения спать на утесе. В этой связи следует обратить внимание на то, что в фольклоре всех тунгусо-маньчжуров довольно широко распространен миф о брачном сожителстве женщины и медведя. Наиболее полный и ценный в художественном отношении вариант этого мифа был записан Н. П. Ткачиком у эвенов Охотского побережья. Несколько вариантов этого мифа записано В. А. Аврориным и мною у орочей Советской Гавани в 1959 г. Варианты этого мифа известны среди эвенков и нанайцев. Миф носит явно тотемистический характер, но сказка о медведе, которого лиса столкнула с утеса, в том варианте, который был цитирован выше, не несет на себе следов тотемизма и, по-видимому, древнее тотемистических мифов. Если это так, то и мотив брачного сожителства женщины и медведя оказывается более древним, чем тотемистические представления о происхождении рода.

Познавая окружающий мир, человек переносил на предметы, которые привлекали его внимание, все эмоции, побуждения и желания, присущие ему самому. Поэтому-то приглашение женщины могло ему казаться действенным средством, способным заманить зверя в ловушку.

Сочетание реалистического и фантастического на совершенно равных правах, отсутствие разграничения одного от другого являются одной из самых характерных особенностей эвенкийской сказки о животных. В этом

нашел свое яркое проявление примитивный уровень развития мышления людей, положивших начало сказкам о животных.

Высказав предположение о том, что наиболее древние сюжеты сказок о животных при своем возникновении отражали постоянную заботу древнего человека о каждодневном пропитании и примитивные охотничьи приемы, мы оставили без освещения вопрос о том, какую общественную функцию выполняли эти древние произведения, в каком отношении они находились к трудовой деятельности. На основании некоторых фактов бытования можно приближенно восстановить прежнее значение сказок о животных, поскольку формы бытования фольклора сохраняют некоторые его весьма древние черты.

Среди эвенков до настоящего времени сохранилось воспоминание об обычае рассказывать сказки во время охотничьего промысла. Женщины по ночам, в то время, когда мужчины находились на промысле, рассказывали сказки, что, по их мнению, должно было содействовать успеху промысла. Г.Н. Потанин пишет, что «отправляясь на охоту, орошены расчищают огнище (место, где горел костер), выравнивают пепел, опрокидывают на это место котел и затем, сев вокруг, заставляют рассказывать сказки. Окончив сказки, высказывают пожелание обильной добычи, снимают котел и на пепле находят следы зверей, по которым предугадывают количество и род добычи» [54, 239-239].

То же самое до недавнего времени практиковалось у нанайцев на Амуре: во время охотничьего промысла женщины у себя дома, а мужчины после охоты в лесу рассказывали веселые сказки. По сообщению М.А. Каплан, во время охотничьего сезона оставшиеся дома женщины-нанайки целыми ночами не спали, рассказывая друг другу сказки. Упоминание об удачной добыче пищи и преодолении всех опасностей в сказке должно было содействовать удаче на промысле и благополучию охотников.

О магическом значении сказок говорит в своем очень интересном предисловии к сборнику долганского фольклора А.А. Попов [66, 7]. Ценный

материал о магическом значении сказки у народов Сибири был опубликован Д.К. Зелениным. По этому поводу он пишет: «В легендах и запретах сохранилась память о религиозно-магической функции охотничьих сказок, которые должны были воздействовать в желательном направлении на лесных духов — отвлечь их внимание, доставить им приятное развлечение, и за это охотник получал от духов то или иное вознаграждение или подарок. Лесные духи сменили в представлении охотников самих животных. И мы получаем право заключать, что первоначально фольклорные произведения охотников предназначались для животных, которым долго приписывалось понимание человеческого языка и вообще очень близкое сходство с людьми» [21, 81].

Сохранившаяся в бытовании магическая роль сказок, как одного из возможных способов воздействия на успех охоты, дает нам ключ к пониманию той роли, которую они выполняли при своем возникновении. Д.К. Зеленин совершенно справедливо считал, что магическая функция сказки могла возникнуть лишь в связи с тем, что первоначально фольклорные произведения охотников предназначались для животных. Конечно, речь идет не о всех фольклорных произведениях вообще, а лишь о тех из них, которые некогда были связаны с первобытной охотой. Цель этих произведений, по-видимому, заключалась в том, чтобы путем тех или иных заманчивых обещаний или просьб привлечь зверей под удар охотников и тем самым облегчить охоту. Впоследствии, когда непосредственная связь между охотой и содержанием охотничьих сказок нарушилась, магическое значение функционально перешло на некоторые произведения, сюжеты которых не имеют прямой связи с охотничьей тематикой.

Из известных нам фактов бытования сказок о животных обращает на себя внимание тот факт, что не только мужчины-охотники, но и женщины, чтобы содействовать успеху охоты, как уже упоминалось, также рассказывали сказки. При этом женщинам приписывалась даже большая роль в этом отношении, нежели мужчинам. У эвенков, нанайцев, орочей до

настоящего времени сказки о животных рассказывают главным образом женщины.

В.Г. Богораз в своей монографии о чукчах вспоминает, как один старик с мыса Чаплина сказал ему: «Напрасно думают, что женщины слабее мужчин на охоте. Домашнее колдовство сильнее, чем те заклинания, которые произносятся в тундре. Тщетно ища, ходит мужчина вокруг; но те, которые сидят у лампы, действительно сильны, им легче позвать к берегу добычу».

Преимущество женщин в магических обрядах, замеченное многими этнографами, объясняется тем, что в древности женщины наравне с мужчинами участвовали в коллективной охоте.

При этом женщинам отводилась роль загонщиц, тогда как на мужчин ложилась задача непосредственного умерщвления зверя.

Естественно поэтому, что именно женщины в первую очередь прибегали к различным заклинаниям, которые могли, по их мнению, помочь в их нелегком труде. Впоследствии, с возникновением более современных охотничьих орудий и разделением труда по полу, женщины перестали принимать непосредственное участие в охоте, но их былое участие в ней закрепилось в идеологии. Оставаясь дома, женщины старались помогать охотникам теми же заклинаниями, которые они раньше произносили непосредственно на месте охоты.

Чтобы разъяснить наше понимание магической функции сказки, сложившееся на основе данных фольклора и этнографии эвенков и других близких к ним народов тунгусо-маньчжурской группы, необходимо сделать некоторое отступление от непосредственной темы статьи.

Прежде всего следует заметить, что представления о магическом в разные исторические эпохи было различным. Эти различия отчетливо отразились в фольклоре. Согласно приведенным в упомянутой выше статье Д.К. Зеленина материалам, магия слова направлялась не на непосредственный объект охоты — зверей, а на различных лесных духов — хозяев лесов и урочищ, которым приписывалась способность направлять

животных на выстрел охотника и тем самым обеспечивать успех охоты. Наделение магической силой сказок связано с уже значительно развитой системой представлений о духах-хозяевах, которых можно умилоствить жертвами или же угодными им сказками. Между охотниками и тем объектом, на который он хотел бы воздействовать, помещено посредствующее звено в виде духов, вследствие чего магия фольклорных сказок и получила религиозную окраску.

Однако в фольклоре и этнографии эвенков, нанайцев и орочей встречается и другой способ магического воздействия словом, при котором между охотниками и их объектом ничего не стоит. Охотник обращается не к духам, а непосредственно к тем или иным животным. Например, раньше эвенки, подходя к берлоге медведя запевали следующую песню:

«Дедушка, дедушка!
Спокойно, спокойно!
Дети, заблудившись,
Повстречали (тебя).
Дедушка! дедушка!
Спокойно, спокойно!
А ведь з д е с ь якуты находятся
Под кустами багульника.
Дедушка! Дедушка!» [85, 95]

Смысл этой песни заключается в том, что, во-первых, эвенки хотели убедить медведя не набрасываться на них, так как они его потомки, случайно натолкнувшиеся на него, заблудившись в тайге. Во-вторых, цель песни заключалась в том, чтобы обмануть медведя и отвлечь его гнев на якутов, которые будто бы пришли убить его.

В этой песне эвенки обращаются не к духам, а непосредственно к медведю, на которого они охотятся, полагая, что он поймет и уважит их просьбу. А.Ф. Анисимов, подробно исследовавший культ медведя у эвенков, приводит немало и других примеров непосредственного обращения к

медведю, а также установления табу на некоторые слова из боязни, что медведь услышит и поймет, о чем идет разговор.

Такой же характер носили обращения нанайцев и орочей к тигру. Нанаец, увидев тигра, уговаривал его не нападать или же обращался к нему с просьбой оказать помощь на охоте.

Обращения не заключали в себе каких-либо особых магических слов или формул. По своей речевой форме они были совершенно идентичны обычным формам обращения, присущим нанайскому языку, так как основывались на твердом убеждении, что тигр поймет обращенную к нему речь и будет на нее реагировать так же, как человек, поскольку никакого принципиального различия между человеком и тигром не предполагалось. Вот, например, образцы тирад, обращенных к тигру. «Эй, старик! Дай нам счастья на охоте! Дай кушать, пошли зверя на выстрел». Эти слова, как сообщает И.А. Лопатин, нанайцы произносили при случайной встрече с тигром, убивать которого было строжайше запрещено. Если же охотник видел зверя, которого преследует тигр, то он произносил, обращаясь к последнему: «Мафа! Зверь твой; не я его убил, а ты» [18, 167].

Конечно, и у эвенков, и у нанайцев существовала, а в некоторых глухих углах и по сей день существует магия более позднего типа, прибегающая к посредству всевозможных духов и божеств, но наряду с этим сохранились и некоторые древние ее формы, предполагающие непосредственное воздействие слова на поведение животных. Можно думать, что этот тип магии своими истоками уходит в весьма отдаленные эпохи истории человечества.

Фольклор, видимо, донес до нас магические слова, которые в отдаленном прошлом применялись для привлечения промысловых животных. Как уже говорилось выше, сюжеты некоторых сказок о животных, в основе которых лежат те или иные охотничьи приемы, содержат различные просьбы и обещания. Цель этих обещаний заключается в том, чтобы заманить зверя в приготовленную ловушку. Вот некоторые из таких

словесных приманок: покормить жирным мясом; поиграть, чтобы разгореться на холоде; поспать на таком утесе, где нет комаров; сделать блестящей и красивой шерсть; сделать крепкой и нечувствительной к ударам спину.

Эти и подобные им наивные обещания близки по своему характеру к тем просьбам, с которыми еще недавно эвенк и нанаяц обращались к медведю или тигру. Они, вероятно, не так далеки и от тех магических слов, которые произносились в древности для привлечения охотничьей добычи. Все эти посулы и словесные приманки, вполне реалистичные по своему существу, могли, по всей вероятности, служить тем костяком, вокруг которого формировались наиболее архаические сюжеты сказок о животных.

Нетрудно заметить, что многое из того, что говорилось выше относительно наиболее архаических эвенкийских сказок о животных, в значительной мере корреспондирует той трактовке палеолитического изобразительного искусства, которую можно встретить в работах многих археологов.

Изображения зверей и птиц, сделанные древним человеком, были тесно связаны с основным производством того времени — охотой. По этому поводу С.Н. Замятнин пишет: «Что древнейшая изобразительная деятельность связана именно с хозяйственной деятельностью, самым ярким образом подтверждается тем обстоятельством, что подавляющее большинство дошедших до нас изображений представляет собой изображения хозяйственно используемых животных, животных, имевших наибольшее значение в повседневной практике палеолитического человека» [18, 103].

По мнению С.Н. Замятнина, связь между изображениями животных и хозяйственной практикой палеолитического охотника заключалась в том, что изготовление изображений наиболее раннего периода входило как составной элемент в какие-то коллективные действия, имевшие характер подготовки, своеобразной репетиции предстоящей коллективной охоты. Более поздние

палеолитические изображения связываются с магическими обрядами, которые могли развиться на основе древних игровых действий, имевших характер тех же репетиций предстоящей охоты.

Другую группу изображений представляют женские фигурки. С.Н. Замятнин их также считает связанными с какими-то охотничьими игровыми действиями и возражает против мнения П.П. Ефименко, который полагает, что появление их связано с культом женщины-прародительницы, характерным для эпохи материнского рода. С.Н. Замятнин основывает свои возражения на том, что женские фигурки обнаружены в тех стоянках, которые датируются значительно более ранней эпохой, чем время возникновения материнского рода, а следовательно, и связанного с ним культа женщины-прародительницы.

Кроме изображений животных и скульптурных женских фигурок, в позднее палеолитическое время встречаются изображения людей, маскированных под животных, которые естественнее всего трактовать как своеобразные иллюстрации к каким-то устным произведениям, пусть весьма примитивным по своему содержанию и форме, но все же пытающимся отобразить отношения между человеком и миром животных.

По всей вероятности, параллельно с возникновением графических и скульптурных изображений или опережая их, рождались и устные произведения, интерпретирующие их или дающие для них сюжетную основу. Эпоха верхнего палеолита, по всей видимости, была не только временем возникновения изобразительного искусства, пантомимы и танца, но и устных произведений, при этом первыми объектами словесного творчества также были животные. Древние произведения о животных, как и изображения их на скалах и стенах пещер, возникли в тесной связи с первобытным производством — охотой и были призваны помогать этому производству. Влияние их на успех трудовой деятельности рассматривалось как процесс непосредственного воздействия.

Наскальные изображения животных в реалистическом стиле, найденные в большом количестве в пещерах Франции и Испании, а также представленные находками последних лет на территории Советского Союза, в том числе и в Сибири, отражают тот же тип мировоззрения, что и древнейшие произведения устного творчества эвенков.

Однако если наскальные рисунки дошли до нас из глубокой древности без всяких изменений, не считая вызванных различными причинами повреждений, то их ровесники — устные произведения пережили со времени своего зарождения целый ряд трансформаций. Каждая последующая эпоха накладывала на них более или менее заметный отпечаток. В настоящее время мы можем говорить лишь об архаических чертах поэтики жанра и, может быть, лишь о немногих сюжетах, которые, пусть даже в весьма трансформированном виде, дошли до нас из глубокой древности.

Эвенкийский материал, на котором был рассмотрен вопрос о происхождении сказок о животных, дает несколько больше опорных точек для высказанной нами гипотезы, нежели европейские сказки, так как позднейшие напластования на нем оказались менее плотными и через них еще можно рассмотреть первооснову произведений этого жанра [5, 119].

Полагаю, что дальнейшее изучение сказок о животных у народов Сибири при одновременном внимании к особенностям их бытования и корреспондирующему этнографическому материалу, может заметно продвинуть вперед проблему происхождения жанра сказок о животных, а вместе с тем и проблему происхождения фольклора вообще.

2.1.3. Напевы в эвенкийских сказках и преданиях

История эвенков зафиксирована в широко и повсеместно распространенных преданиях и сказках, носящих общее жанровое название нимигакан (или нимкан). Они способствовали формированию познаний о мире и особенностях развития его, передавали из поколения в поколение

накопленный жизненный опыт, отражали нравственные и эстетические идеалы, утверждая значительность и целесообразность действий предков. С детства и до глубокой старости эвенки приобщались к нимнган, находя в них духовную пищу, которая во многом определяла и черты духовного склада народа.

Сказки и предания рассказывались обычно вечерами и ночами, причем могли длиться – с дневными перерывами – несколько суток. Известные сказители пользовались подчеркнуто большим уважением: их могли освобождать от тяжелых работ, им подавали лучшую пищу, находили удобное место у костра, оказывали внешние знаки внимания.

В последние годы количество сказителей резко пошло на убыль: старики уходят из жизни, а люди среднего поколения и молодежь, перерабатывают в своем сознании потоки новой информации, романтики старинных сказок и преданий. Поэтому многие эвенки знают сейчас лишь сюжетную канву больших рассказов и ряд напевов из них. Полностью старинное предание вместе с напевами удалось записать у Н.К. Третьякова, 89-летнего эвенка, живущего в Тугуро-Чумиканском районе. Пример полной записи сказания с песенными эпизодами, записанный Г.М. Василевич и нотированный Б.М. Добровольским, опубликован в «Историческом фольклоре эвенков» [7,120].

В сказках значительное место занимают отзвуки древнейших космогонических представлений эвенков. Например, у катангских эвенков бытует сказка о богатыре Чирее, который осмелился посвататься к дочери самого Солнца. Ответ Солнца гласил: если он и все его родичи будут вести без перерыва в течение трех лет групповой танец с песней, то Солнце отдает богатырю свою дочь. Люди не смогли, как ни старались, выполнить это условие, и свадьба не состоялась [7,97]. В «Сказке о двух стариках», записанной у северобайкальских эвенков, действие происходит тогда, когда на земле после большого потопа «даже ворон не пролетел, птички не чирикали, одни лишь пеньки виднелись» [7,98]. Тогда жили два старика,

один из которых был волшебником и создал рыб, птиц, зверей, а также мог превращаться в них; другой же вел обычную жизнь.

В сказках и преданиях эвенков, как и у других народов, сплетаются фантастические и чисто бытовые мотивы.

Широкой известностью у различных групп эвенков пользуется сказка «Алтанэй» («Золотой человек»). Варианты ее подчас значительно отличаются друг от друга – вплоть до различной трактовки сюжета. По сообщению Г.М. Василевич, сказка эта распространилась с Амура в Верхнее Прибайкалье – Забайкалье на истоки Нижней и Подкаменной Тунгусок по пути контаминируясь с другими местными сюжетами. Вариант, записанный у эвенков севера Красноярского края, отражает и сказочные и историко-бытовые мотивы (отзвуки преданий о нападении на эвенков «чужих» людей). Алтанэй, которого сестра сделала золотым, выкупав его в крови белого оленя, долго кочевал в то время как к ней приставали злые люди (сыновья Болонтура). Сказка, как обычно, имеет счастливый конец – Алтанэй вернулся и победил врагов [7, 119].

Нередко сказки имеют подчеркнуто назидательный смысл – такова, например, сказка о невежливой девочке, которая, однажды отказав в помощи речке, сама не получает ее в трудную минуту, или сказка «Бурдолен» – о том, как братья не послушали женщину, посмеялись над ее сном, но он сбылся наяву: женщину с ребенком похитило чудовище, и братьям потребовалось много времени, чтобы найти их и освободить. Характерно, что тема похищения женщины и борьба за нее с враждебными силами является одной из наиболее распространенных в сказках и преданиях. Возможно, здесь нашли отражение некоторые аспекты взаимоотношений эвенков с соседями-скотоводами. Как сообщает Г.М. Василевич, «эвенкийским охотникам Приамурья запрещалось отдавать девиц в жены скотоводам, но последние часто выкрадывали жен у охотников» [7, 342].

Сказки и предания эвенков настолько переплелись как по сюжетным, так и по жанрово-стилистическим признакам, что подчас невозможно выделить их, тем более что многие части сказок бытуют как предания.

К числу последних относится рассказ о старике, который убивал женщин, идущих за советом к шаману, и о женщинах, перехитривших его; предание об одинокой девушке, у которой от неведомой болезни погибли все родичи и которую спас от голода медведь; предание о брате и сестре. В последнем отражена и своеобразная сторона патриархально-бытового уклада эвенков; весомость слова девушки (женщины) в вопросах брачных отношений, в частности, выбора суженого. Подобные мотивы встречаются в эвенкийском фольклоре неоднократно.

Немалое место в преданиях находит тема межродовых распрей. Богатство и многообразие сюжетики, красочность образов характеризует «Сказание о двух богатырях – Умусли-мата и Деланде-сонинг», записанное у тугуро-чумиканских эвенков (Н.К. Третьяков, стойбище Нелькан) [7, 234]. Предание было рассказано в течение одного вечера с небольшими перерывами. Хотя формально рассказ и пришел к логически благополучному концу, но он не окончен. Как заявили затем присутствующие, впереди еще много приключений героев. В этом предании на первом плане не столько тенденция к многочисленным чудесам, сколько к размышлению героев о жизни.

Драматургия развертывания сюжета характеризуется сопоставлением множества картин-эпизодов. Эпическое повествование, где типичны повторы, уточнения, лирические отступления, четырнадцать раз прерывается пением – тогда, когда следует прямая речь или раздумья героев.

Песенные эпизоды, как и во всех эвенкийских преданиях и сказках (так же, как и в якутских олонхо, бурятских улигер) играют важную драматургическую роль, выделяя, прежде всего, саму специфику подчеркнуто «театрализованного» жанра фольклора. В старину многие

образцы нимнган целиком исполнялись так же, как и русские былины – омузыкаленным говором.

Необходимость песенных эпизодов подчеркивается и самой композицией:

«Этот человек на рассвете, лунным утром отправился в путь. Пройдя несколько верст, сел отдохнуть и запел:

Геруканин, геруканин

Куда бы я ни пошел,

Одинокий человек,

Без матери и отца,

Юрта моя, жди меня.

Если все будет хорошо,

Через четыре года вернусь» [7, 209].

Песенные эпизоды тормозят развитие действия, но подчеркивают, выделяют мысли героя. Они, как правило, занимают рубежное положение в смене различных перипетий сюжетной канвы и, таким образом, являются предвестниками нового этапа в разворачивании событий. Наконец они служат своеобразными интермедиями – опытный рассказчик не станет долго держать аудиторию в напряжении и использует песенные эпизоды для «разрядки».

Одной из наиболее характерных черт напевов из сказок является тенденция к театрализации. Например, напев «Сказки о Чирее» имеет подчеркнута танцевальную природу, что находится в прямом соответствии с сюжетной коллизией, где речь идет о выкупе за невесту, – танце с песней. А в «Сказке о Мудунае» идет подражание размеренному пению птички. Быть может, именно с этим связана особенность этого напева – отсутствие секундовых интонаций.

2.1.4. Пути формирования демонологических образов

Вопрос о путях сложения демонологических образов и времени формирования тех или иных культов весьма труден. Действительно, как правило, невозможно представить конкретную историю выработки демонологических представлений так же, как точно датировались возникновение отдельных культов.

В этом отношении, на наш взгляд, особого внимания заслуживают якутско-юкагирские представления о духе оспы.

Как известно, оспа была занесена в Якутию в XVII в. Оспенные эпидемии 1652-1653 гг., 1657-1659 гг., 1691-1694 гг. произвели здесь чудовищные опустошения [50, 69]. С особой силой оспа поражала кочевое население. Уже в XVII веке вследствие этих губительных эпидемий резко уменьшилась численность эвенков Северо-Запада Якутии, юкагиров, охотских эвенов. Эпидемия оспы наблюдались в отдельных районах Якутии и в XVIII веке (например, на Анадыре в 1714 г.) [50, 71].

Большой урок народам Севера наносили и эпидемии кори. Корь, так же как и оспа, до появления русских в Сибири была неизвестна коренным жителям. По своим последствиям корь на Севере приближалась к оспе. От нее умирали и взрослые, и дети. Очевидно, что в связи со схожестью симптомов якуты называли обе болезни одинаково «буоспа» - искаженное русское слово «оспа». Иногда корь называли красной оспой. Население не имело каких-либо средств для борьбы с этими болезнями. От эпидемии кори 1900 г. только в русских северных селениях Гижига и Марково погибла почти четверть населения [31, 207]. Попытки русских ввести карантинные меры, борьба с надземными погребениями существенных результатов не давали.

Естественно, что поверия, связанные с заболеваниями оспой и корью, нашли отражения в исторических преданиях якутов, юкагиров, эвенков.

Образцы таких якутских преданий были опубликованы В.Г. Ксенофонтовым, Г.У. Эргисом, образцы юкагирских – В.И. Иохельсоном.

Анализ преданий и рассказов об этих болезнях показывает, что у коренного населения Якутии бытовали своеобразные демонологические представления об оспе и кори. Духи болезней обычно представлялись в виде русских женщин с рыжими волосами, в красных сарафанах.

«Оспу и корь, - писал В.Л.Серошевский, - называют «бабушкой» и говорят, что это две русские женщины-сестры, по-русски одетые, которые посещают те дома, где наметили себе жертвы» [58, 175]. По данным В.Л. Приклонского, якуты представляли оспу в виде безобразной русской старухи. На реке Оленек северные якуты-оленоводы представляли себе оспу в виде молодой русской девушки (нючча кыыс). Во многих преданиях оспа рисуется босой. Отсутствие обуви рассматривалось как признак бесстыдности.

У вилюйских якутов А.А. Попову удалось записать предание, в котором образ оспы увязывается с библейскими представлениями. «В старину, - рассказывали якуты, - жил царь «Idal» (Ирод). Он имел девять дочерей-красавиц. Царские дочери были большие пересмешницы и в своих песнях осмеяли Иоанна Крестителя, за это и были прокляты им. Шестеро из сестер превратились в дочерей облаков и живут наверху, три младших, превратившись в абаасы, остались жить на земле: старшая – «Хонсуо хотун», средняя «Буоспа» (оспа) и младшая – «Чуона».

Хончуо, Чуона и Буоспа якобы поселились на Жиганских горах. Вскоре после этого Буоспа из-за буйного нрава была заключена богом в тюрьму, откуда и выпускается по временам для наказания людей. Это представление отразилось в одном из якутских преданий, записанных в Борогонском улусе.

Заболевшие оспой и корью, по рассказам стариков, видели в бреду или во сне русских женщин в ярких платьях. Они считали это знаком, что с ним являлся дух оспы.

В некоторых преданиях оспа принимала и другой облик. Например, ее дух превращался в красную белку. В преданиях о Махарахе оспа, превратившись в ворона, улетает на Колыму.

Следует отметить, что образ духа оспы якуты не отождествляли со сказочными персонажами, хоть и включали их в сказки в качестве духа зла. «В понятии современных якутов, - писал А.Е. Кулаковский, - все абаасы делятся на четыре категории: а) настоящие абаасы, существующие с начала мира; б) ко второй категории относятся «русские абаасы», то есть все эпидемии, в особенности оспа, корь и сибирская язва. Эпидемии названы «русские абаасы», потому что до прихода русских их в крае не было» [58, 192]. К третьей категории относились мелкие духи среднего мира и к четвертой – сказочные абаасы.

Заслуживают внимания и представления о том, как передвигается оспа. Она обычно ходит пешком богая или в торбах с загнутой головкой из конской кожи, с оторочкой из синего сукна; иногда оспа едет на нартах, пристроившись к какому-либо путнику, так как дух оспы как дух иноземный не знает дороги. В ряде преданий дух летает в образе птицы. В некоторых сказаниях при появлении на земле начинает ходить чутис – чудинка. Представление о чутисе (чудовище?), по-видимому, заимствовано от русских. Считалось, что чутис показывается на кладбищах, в заброшенных жилищах. Его представляли одноногим, одноруким, с красными глазами без ресниц, с двумя большими зубами. Чутис, по рассказам усть-янских якутов, появлялся перед людьми, которые должны вскоре умереть.

Своеобразное истолкование в духе традиционных представлений коренного населения Якутии получило и то обстоятельство, что отдельные районы и группы населения не были охвачены оспой.

В предании, записанном Г.В. Ксенофонтовым, в с. Булун (низовья Лены) витязь хосун Юнгкээбил встретил оспу – русскую женщину, вступил с ней в борьбу и пальмой срезал у нее мизинец. Признав себя побежденной,

оспа обязалась не причинять никаких без людям Юнгкээбила из Омолдонского рода и не ходить на р. Оленек.

В предании, опубликованном Г.У.Эргисом, - «На Оймяконе оспы не было», - рассказывается, что дух оспы, пробиравшийся из Якутска на Оймякон (он незаметно подсел к всаднику, перевозившему вьюком грузы), при переезде через реку Тарын упал с коня на наледь, обморозил себе ногу и повернул обратно.

Обмороженные ноги – наиболее распространенное объяснение прекращения эпидемии оспы. У якутов даже бытовала поговорка: «Буоспа курдук атигын улуппут» - «Подобно тому как оспа обморозила ноги», - в значении неудачи в большом деле – «зря хвалился, едучи на рать» [58, 199].

Характерно объясняется в преданиях и то, почему отдельные лица или семьи не заболевают оспой. В записанных в бассейне р.Яны преданиях имеется эпизод о чуде сохранившемся после оспы ребенке, старике или семье. Оспа (подобно тому как и охотники-якуты, юкагиры не убивали всех диких оленей из окруженного стада, а выпускали одного или двух) щадит мальчика, девочку или какого-либо выдающегося человека. В некоторых преданиях рассказывается, как тому или ному роду или семье удалось избежать оспы, вступив с нею в переговоры и союз. Ловкие, смелые люди оказывали оспе услуги, например, довозили ее до соседей или до города, и она за это не трогала их родственников.

Интересен в этом отношении рассказ Д.С.Горохова из Янского наслега Верхоянского района. «Раньше оспа ходила открыто и однажды обморозила себе ноги. Наконец, встретила одного человека, и тот по ее просьбе привез ее к людям. Расставаясь, она сказала ему: «В следующий мой приход люди твоего рода пусть наденут шапки с рогами. Так я буду вас узнавать и не трону». Те люди – это Эверстовы из Табилахского наслега» [69, 132].

Чепчикообразные шапки с рогами из целой головной шкурки тугута (одногодовалого оленя) у верхоянских якутов считались в прошлом детскими оберегами.

Однако наиболее действенным способом спасения от эпидемий считались не хитроумные обереги, а бегство в отдаленные глухие районы. На дороге, чтобы оспа не шла по следу, оставляли обгоревшую палку – кочергу. Соблюдали и другие магические правила: убежавшие от оспы не оборачивались, не говорили по дороге между собой, только перемигивались, завязывали морды собакам, чтобы они лаем не привлекли внимание оспы, надевали намордники на быков, коров и телят. Оспу называли «кихи» - она, или – тетушка, но ни в коем случае во время эпидемии не произносили слово «буоспа». Виллюйские якуты называли оспу и ее сестер кумушками или северными старухами. Убежавшие от оспы не поддерживали связей с соседями, годами не подъезжали к русским поселкам.

В низовьях Яны бытует легенда о том, что, спасаясь от оспы, местные юкагиры ушли по льду в море на какие-то неизвестные острова. Это было во времена, когда жил прародитель Сапка-хосун. Он будто бы видел, как целый день нескончаемой вареницей тянулись юкагирские упряжки с оленями. Вещи, находимые на острове Котельном, усть-янские якуты приписывают этим юкагирам.

Виллюйские якуты, чтобы предохранить себя от оспы во время эпидемии, в домах жгли только березовые дрова, причем употребляли огонь, добытый трением брусков ивы и березы. Возжигание чистого огня (береза считалась деревом, происходящим от айыы – светлых духов), возможно, было воспринято виллюйчанами от русских крестьян.

Напротив, на западе от Лены, среди северных якутов – оленеводов р. Оленек приходилось слышать рассказы о том, что все главные болезни насылают на людей Аллара-огоньер, нижний старик (нечто вроде сатаны). Поэтому, чтобы облегчить страдания больных оспой, им давали пить кровь дятла (считавшегося птицей, сотворенной Аллара-огоньером) с отваром листовенничных шишек и смолы.

Интересны и варианты преданий и сказок, в которых оспа насылалась соседями. В юкагирском предании, записанном В.И. Иохельсоном, русский

начальник, чтобы ослабить силы многочисленных юкагиров, прислал им в ларце духа оспы. В предании, рассказанном уроженцем Борулахского наслега Верояхского района Х.К. Татариновым, к верхоянским якутам оспу в ящике послали из Якуства родители одной молодой русской женщины, убитой из ревности мужем (богатым верхоянским якутов). Характерно, что в этих, на первый взгляд, реалистичных преданиях оспа привозится в виде предмета, взятого с тела, погибшего от нее, - оспа выступает в традиционном облике. Прибытие ее рисуется как распространение синего дыма или ниспадение тумана, подобно тому как в олонхо описывается прибытие богатыря из нижнего мира.

Оспа, так же как и корь, проказа, считалась у якутов болезнью, которая не подвластна шаманам. По данным В.Л. Серошевского, шаманы не только отказывались лечить больных оспой, но и остерегались даже шаманить в том доме, где она недавно была. По преданиям якутов, эвенков, юкагиров шаман не мог победить духа оспы, но своими действиями способен был ожесточить этого духа, раздражить его. В.Л. Серошевский привел пересказ двух колымских преданий, когда сильные шаманы отважились бороться с оспой, но были ею побеждены. Бой рисуется как столкновение двух быков: духа шамана в виде черного быка и духа оспы – пестрого, рыжего.

В преданиях, записанных в бассейне реки Яны, неудача шамана объясняется тем, что ему помешала женщина или сам глава рода, нарушив магический запрет смотреть на схватку шамана с духом оспы.

Мотив безуспешной борьбы шамана с оспой обычно служит объяснением причины того, что оспа выкосила весь его род или наслег. В одном из преданий шаман перед смертью заявляет: «Зря я камлал, напрасно послушался нашего тойона. Теперь мы пропали. А я думал взять одну треть людей и, укрыв их в себе, скрыться в Яне» [84, 301].

Полагая, что шаманы не способны бороться с оспой, население само проделывало своеобразные умиловительные обряды. По данным, В.Л. Приклонского, якуты готовили специальное угощение для оспы, но

оставляли его где-либо в чистом амбаре вдали от жилища. В этом же помещении ставили небольшую лодочку или сани, повернутые в противоположную сторону от жилья. Надеялись, что утомленная дорогой старуха-оспа после угощения заснет, а лодка отвезет ее прочь от людского жилья.

«Некоторые якуты во время оспенной эпидемии, - писал В.Ф. Трощанский, - варят саламат и приглашают оспу, надеясь, что она после такого угощения уже не тронет их» [84, 209]. Подобный обряд производился и в том случае, если кто-либо уже заболел корью или оспой. В юрте заболевшего, по материалам Н.Н. Бурыкиной, устраивалось пиршество, хозяева делали радостные лица, выкладывали на стол все, что есть в доме лучшего, как бы принимая почетного гостя.

Несколько по-иному эта церемония совершалась у виллюйских якутов. «Во время эпидемии оспы, - писал А.А. Попов, - пожилые женщины и девушки, даже богатые, ходили к жителям, взявшись за руки, распевая от лица «мам» («мама» - так якуты по-русски называли сестер) песни, в которых просили домохозяев угостить их, не жалея даже скота, в противном случае грозились наслать болезнь» [84, 126]. В годы эпидемии оспы эти посещения женщин принимали массовый характер.

В бассейне Оленека, верховьев Анабары население, северные якуты, верили, что предотвращать эпидемию оспы и кори могут особые люди, ырыахыты (дословно – певцы). Когда возникали слухи о приближении эпидемии, некоторые люди от страха впадали в особое состояние, во время которого, подобно манерикам, испытывали непреодолимое желание петь. Им приписывали способность предвидеть будущее. В отличие от менериков они не подражали шаманам. После эпидемии некоторые из ырыахытов становились обычными людьми, другие будто бы сохраняли дар ясновидения.

Считалось, что ырыахыты могут разжалобить духа оспы. Поэтому в отдельных семьях на Оленеке, а также в местностях Кирбей и Дженида была

в 1925-1927 гг. проделана следующая церемония: накрывали стол скатертью, ставили чашку с водой, накрытую шелковым платком, если был, ставили также спирт, готовили халамат и чай и приглашали ырыахыта. Некоторые около стола на табурете раскладывали шкурку красной лисицы. Ырыахыт пел в течение нескольких часов, описывая оспу, как она приближается, каков ее путь. Иногда ему помогали присутствующие, рассаживавшиеся обязательно парами (мужчина и женщина). Сущность этого обряда до сих пор никем не объяснена. Однако направленность церемонии говорит сама за себя. Стол, накрытый скатертью, долгое пение и лакомства, по-видимому, должны были символизировать радушный прием духа оспы. Обряд, судя по всему, имел своей целью задобрить, расположить к себе духа болезни. Если ырыахыт не заболел во время эпидемии, его приглашали и к больным и проделывали описанную выше церемонию.

В Олонецком крае, например, во время эпидемии оспы пекли блины, шли в дом заболевшего, кланялись и просили Оспу-матушку, Оспу Ивановку смилостивиться. Так же поступали и в сибирских русских волостях. При эпидемическом характере оспы ее специально приглашали на угощение.

В XVIII в., по наблюдениям П.С. Палласа, тунгусы и буряты уже переняли эти обряды. Во время эпидемии они выставляли перед своими юртами молоко, чай и мясные кушанья, прося, чтобы оспа к ним не заглядывала.

В несколько видоизмененном виде этот обряд сохранился у якутов вплоть до начала социалистических преобразований. Заимствованные от русских представления об оспе якуты дополнили рядом своеобразных элементов. В большинстве сказок и преданий рассказывается о неудачной борьбе шамана с духом оспы, в некоторых повествуется, как пытались обмануть или договориться с оспой, объясняется, почему болезнь не затронула отдельных местностей (оспа отморозила ногу и т.д.).

Несмотря на то, что представления об оспе и кори у северных народов в общем отличались удивительным единством, можно отметить в преданиях локальные вариации.

В низовьях Яны главной темой преданий является объяснение причины почти поголовного вымирания хоролоров, в верховьях Яны, на Колыме предания посвящены главным образом тому, как была занесена оспа и как от нее спасались, у эвенов – как вообще возникли эти болезни. В некоторых случаях сюжет об оспе, пожирающей людей, слился с сюжетом о женщине, превратившейся после смерти в медведицу.

Таким образом, реальные факты: появление оспы и кори с приходом русских, бесполезность психологических методов борьбы с этими болезнями, характерные симптомы – красная сыпь, жар и т.д. получили у коренных народов Севера весьма специфическое истолкование в стиле северных традиционных демонологических представлений.

Следует отметить, что образ духа оспы (наподобие Бабы-Яги, костяной ноги), воспринятый от русских, приобрел на Севере своеобразные яркие черты и вписался в среду привычных, не только сказочных, демонологических образов коренного населения. Якуты, юкагиры, эвены верили в реальность этого образа и принимали для защиты от него соответствующие его природе магические меры. Напротив, сложные христианские образы, даже образы святых, представлялись северным народам в весьма расплывчатом виде. В благопожеланиях северных якутов, например, упоминается не Николай-угодник, а 90 Никол-богов, причем эти «николы» никакими реальными чертами не наделялись.

Приведенные материалы показывают, что осмысление новых непонятных явлений отрицательного свойства, воспринимавшихся населением как сверхъестественные, происходило при помощи приспособления традиционной демонологической системы к новым фактам реальной жизни, и путем наполнения набора демонологических образов новыми, но в какой-то степени созвучными привычными представлениями.

2.1.5. Взаимосвязь фольклора эвенков с фольклором соседних народов

Вопросы взаимодействия культур народов, соприкасавшихся на длительном пути развития, весьма важны и актуальны. Трудности, однако, заключаются в том, что фольклорный материал различных народов изучен весьма неравномерно, не меньше проблем связано и с недостаточной разработкой научной методологии.

Значительный отрезок развития эвенков прошел под знаком взаимодействия с соседями – главным образом, якутами, бурятами, кетами, народностями Нижнего Приамурья, русскими. Разумеется, это не могло не отразиться на различных аспектах формирования их материальной и духовной культуры. При этом практика убедительно показывает, что при смешении двух и более языков, фольклорных культур не образуется простого смешения их, а «побеждает» культура одного из народов – заимствования же расширяют возможности.

Прежде всего стоит выделить якутов. Даже беглый взгляд на карту Восточной Сибири покажет, что основные районы расселения эвенков непосредственно соседствуют с территорией Якутии, как бы «окружая» ее с запада, юга и юго-востока. Значительное количество эвенков живет и в самой Якутии. Активное взаимодействие этих народов вероятно началось в XIII веке, когда якутские племена продвигались вниз по Лене, и с тех пор исторические судьбы эвенков и якутов переплелись [34]. Известно, что в начале XVII века якуты расселялись по Лене выше Вилюя и ниже Алдана, всю же остальную часть Якутии тогда осваивали эвенки и эвены. Взаимодействие было еще большим во второй половине XIX – начале XX веков, когда в связи с интенсивным развитием русской золотопромышленности многие якутские и эвенкийские семьи жили вместе в одних селениях.

Более локальны взаимодействия эвенкийского и бурятского фольклора, ибо они проявляются главным образом в байкальском ареале – у

баунтовских, баргузинских, северобайкальских эвенков и соседних с ними бурятов. Пришедшие с отрогов Алтайских гор буряты постепенно оттесняли тунгусоязычное аборигенное и поселившееся в Прибайкалье тюркоязычное население на север – вниз по Лене и в стороны по ее притокам, но часть аборигенов осталась, а отдельные группы спустя некоторое время вернулись назад.

Что же касается взаимосвязей эвенков с народами Приамурья – нанайцами, ульчами, негидальцами, то они обусловлены прямым родством в рамках тунгусоязычного этноса.

Наиболее распространенными, емкими и разнообразными по тематике и музыкально-выразительным средствами являются у народов Сибири предания и сказки. Практика записи и изучения фольклора показывает, что эпические жанры являются собирательными и непосредственно взаимодействуют со всеми другими.

Единство многих мотивов эвенкийского, якутского и бурятского эпического фольклора отражено в различных источниках. Объясняя особенности эпоса тюркских и монгольских народов, В.М. Жирмунский подчеркнул типологический смысл родства, выделяя сходство идеологии на одинаковой ступени развития [23, 132]. Это же отмечает и Г.М. Василевич: «При сравнении сказаний восточных эвенков... с эпическими сказаниями других народов, в первую очередь, соседей эвенков – якутов и бурят, мы находим ряд общих черт: аналогичное вступление, иногда генеалогическую цикличность, почти одинаковое описание появления врага и поединков, особое внимание к имени и названию рода». И далее: «Нам представляется, что общие поэтические традиции складывались в глубокой древности, когда тюрко и монголоязычные племена были такими же охотниками, как и тунгусоязычные, и скотоводство у них еще только зарождалось» [7, 13].

Тип сказки, аналогичный у эвенков и якутов, встречал еще в XIX веке А.Ф. Миддендорф, отметивший, что в одной из якутских сказок «каждый персонаж, а их одиннадцать, в патетические моменты сказа поет свой

монолог на особый мотив, представляющий из себя модификацию одного общего мотива всей сказки» [53, 722].

В начале XX века И.П. Толмачев писал об эвенкийском сказителе Хирогире: «По словам Данилы, его дядя иногда рассказывает заимствованные сказки, но именно рассказывает, тогда как те предания, которые им считаются как бы своими, тунгусскими, он поет». Здесь отражена определенная степень восприятия «чужого» фольклора – ведь канва повествования запоминается куда лучше, чем напевы прямой речи или раздумья героев. Вместе с тем в наблюдении подчеркнута одна из древних традиций сказывания эпоса разных народов, в том числе и тунгусского; она же широко развита и якутов и бурят. У баунтовских эвенков (север Бурятии) эпические сказки носят жанровое название улгур (или улигер), что связано с бурятским влиянием [12, 180].

Черты сходства наблюдаются при сравнении сюжетных коллизий эпоса эвенков и якутов. Так, герои преданий нередко превращаются в птиц и животных, они борются с многоголовым змеем, им помогают помощники – предсказатели. Нередко в зачине герой сказания не знает, кто его предки: «Ни почтенного господина батюшки, ни почтенной госпожи матушки не знавал. Если бы с неба упал, инеем был одет, если б из подземного мира вышел, землей был бы покрыт, – говорил» [66, 43]. С этим вполне сходен зачин предания о двух богатырях: «Родившей матери не знал я, от земли родился, с неба ли свалился – не знал».

Широко распространен у якутов, эвенков и бурят сюжет, определяемый следующей канвой: поиски невесты или похищенной жены, борьба за нее с чудовищем, помощь друга-богатыря, победа над злыми силами. Типично и такое содержание: поединок богатырей, победивший уводит жену побежденного, но сын убитого, став взрослым, мстит за отца и освобождает мать.

Существенное сходство наблюдается в общей манере сказывания. Зачин обычно рассказывается, но не поется, зато эпизоды, связанные с прямой речью, или раздумья героев исполняются нараспев.

Сложны фольклорные связи эвенков с их западными соседями – кетами.

Известно, что кеты заселили район Енисейского Севера раньше, чем пришедшие сюда в XVII веке с юго-востока эвенки. В процессе их взаимодействия уже тогда имел место торговый обмен – тем более что кеты умели плавить и обрабатывать металлы – железо и медь. Вместе с тем были и вооруженные столкновения, широко отраженные в кетском эпическом фольклоре. Весьма типична, например, тематика, связанная с пленениями мужчин и особенно женщин. В одной из кетских сказок «Как Бально с эвенками воевал» говорится: «Эвенскийские воины пришли к стойбищу кетов, всех перебили, их очаги потушили, кетских юношей (которые скоро воинами станут) себе (живыми) оставляют» [20, 81]. Характерно, что в этой сказке, как и во многих других, побоище заканчивается миром. Вожак эвенков сказал: «Ну, хватит воевать. Ваших людей мало остается, отныне вперед не ходите (на нас), моих людей тоже мало остается» [20, 82].

Завязываются и брачные отношения. В некоторых кетских родах женщин рождалось меньше, чем мужчин, и в преданиях упоминается о том, как кеты похищали у эвенков женщин, в том числе и замужних. Отметим сходный и для кетов и для эвенков сюжет: мужчина (сын, брат, отец, муж) отправляется на поиски похищенной женщины, освобождает ее и убивает обидчиков. Сходны и мотивы странствия одиноких людей.

Кетские предания и сказки чаще рассказываются, чем поются. В них нет подчеркнутой театрализации, заключающейся в специальных песенных остановках в моменты прямой речи героев или раздумья их; песенные эпизоды носят случайный характер. У кетов до сих пор сохранилась старинная (имевшая место и у древних эвенков) традиция: эпический фольклор – для придания большей выразительности чаще всего целиком

исполнялся нараспев. У эвенков же (как и у соседей – якутов, бурят) развились и закрепились новые веяния.

2.2. Нганасанская детская литература: история и специфика

2.2.1. Обзор научной литературы

Настоящая глава сосредоточена на исследовании одной из культур коренных народов сибирского севера – культуры нганасан – народа, населяющего Таймырский район Красноярского края. Это малочисленный коренной народ севера, численность которого составляет менее 1000 человек. Конкретнее нас будет интересовать детская литература нганасан, представляющая собой литературную переработку фольклорного творчества этого народа. Детская литература является ценным источником для понимания мироотношения нганасанского народа. Ведь детская литература, состоящая в основном из сказок, является транслятором морально-нравственных ценностей.

Исследование В.Я. Проппа направлено на выявление устойчивых и повторяющихся «единиц» (персонажей) нганасанских сказок и представляет собой попытку интерпретации значения данных морфологических единиц. Возможности семантического анализа позволили выявить онтологические и аксиологические смыслы нганасанских детских сказок.

В ходе работы были проанализированы сказки: «Девушка и луна», «Медведи и старик», «Моррэдэ», «О нганасане-трехсаженные руки и его сыне», «Озеро смерти», «Отчего у лисы на груди белая шерсть», «Солнцева дочь», «Сын медведя», «Чайки», «Сказка про Сиге-людоедку», «Трусливый олень». Также для понимания истории детской литературы нганасан были использованы материалы корпуса нганасанских фольклорных и этнографических текстов, собранных на нганасанском языке и переведенных на русский в поселке Усть-Авам (Таймырский ОА) в 2003-2005 годах при поддержке Президиума РАН в рамках целевой программы «Этнокультурное

взаимодействие с Евразией». Среди текстов встречается запись рассказа наиболее популярного у нганасан ситаба (национального мифологического эпоса) «Сеу Мелянгана» и дюрумы. Также мифологические предания и дюрумы, послужившие основой для становления детской нганасанской литературы, были исследованы в сборнике «Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока», составленном Е.С. Новиковым.

И в бытовом, и в научном общении давно установлен тот факт, что детская литература, особенно сказки, является наилучшим транслятором нравственных ценностей целого народа. Поэтому, обращаясь к изучению нганасанской детской литературы, мы ставим перед собой цель исследования традиционных ценностей нганасан, некоего свода правил, помогающего выживать в северном климате и в кочевых условиях.

Статей и книг, посвященных непосредственному анализу детской нганасанской литературы, практически не встречается, поэтому к описанию корпуса научных текстов, позволяющих выстроить отдельные аспекты настоящего исследования, необходимо подойти аналитически и рассмотреть такие блоки как «история нганасанской литературы», «нганасанский фольклор», «фольклор коренных народов Сибири и Севера», «специфика нганасанской литературы».

В диссертации исследователя Биче-оол В.К. «Культура нганасан: от истоков до современности» перечислено значительное количество ученых и их трудов, посвященных изучению культуры и быта коренных северных народов, а также различным аспектам непосредственно нганасанской культуры: археология, лингвистика, музыка, изобразительное искусство, фольклор и др. В контексте настоящего исследования наибольший интерес представляет научная литература, посвященная мировоззрению нганасан (Г.Н. Грачева) и исследованию нганасанского фольклора (К.И. Лабанаускас). Не менее значимыми представляются исследования О.Э. Добжанской, результаты которых отражены в таких статьях как «О современном состоянии практики эпического исполнительства у нганасан и

необходимости сохранения эпического наследия народа» и «История нганасанского шаманства», так как в данном источнике дана классификация фольклорного наследия нганасан. Описание традиций исполнения традиционных фольклорных сказаний у нганасан, а также особенности письменной записи нганасанских произведений встречаются в статье Хелимского Е. А. «Нганасанский язык как литературный: размышления по поводу литературных языков».

2.2.2. История становления нганасанской детской литературы

Во всех культурах литература берет свое начало в мифологии, фольклоре, устных эпических преданиях. Для нганасанской литературы эта ее связь с фольклором особенно актуальна, так как превращение нганасанского языка в письменный литературный происходило искусственно в 1990-е годы, когда советскими учеными был подобран нганасанский алфавит, а для удобства информирования населения на родном языке в СМИ он был синтезирован с русским. Поэтому литературные произведения на нганасанском языке представляют собой в большей степени не авторские тексты, а записи фольклорных произведений – ситабов (мифологический эпос) и дюрумы (исторические предания). Эти фольклорные произведения имеют древнее происхождение, повествуют как о рождении нганасанского народа (по одной из версий – от оленей), так и о национальных героях древности – одного из центральных персонажей нганасанского эпоса зовут Сеу Мелянгана. Устные эпические произведения исполнялись нганасанами во время полярной ночи в чумах у костра, то есть практически в полной темноте, и, как указывает исследователь Е.А. Хелимский, в принципе нганасанский эпос очень аудиальный по своей сути. В частности, при рассказывании нганасанских эпосов очень важна была роль слушателей – они выкрикивали свое мнение (одобрение или возмущение) по поводу поступков тех или иных персонажей, поддакивали или уточняли что-либо у

исполнителей, также слушатели своей мимикой выражали, довольны они или недовольны происходящими в эпосе событиями. Действительно, когда современный читатель читает полевые записи фольклорных нганасанских произведений, то некоторые события в тексте с трудом понимаются при чтении, так как их рассказчик может передавать только мимически или полагаясь на выкрики кого-либо из слушателей. Нганасанские эпические предания рассказывались шаманами или умелыми сказителями.

Нганасанская детская литература, как и во многих культурах, представлена сказками, которые имеют явное происхождение от эпических и мифологических преданий. Следовательно, сложно говорить о специальной детской литературе нганасан, так как эпические истории рассказывались одновременно как детям, так и взрослым, поэтому в нганасанских сказках находит отражение противоречивая и не всегда понятная городскому человеку мораль. Вероятно, появление нганасанской детской литературы произошло в советское время, когда начались процессы активного встраивания всего многообразия национальных культур в единое советское культурное пространство. Так, в это время появлялись целые сборники сказок разных народов Сибири, в частности нганасан.

В ходе анализа нганасанских сказок и некоторых мифологических преданий (ситабов), от которых они берут свое начало, нам удалось выявить наиболее частых персонажей этих сказок, их ключевые мотивы и в результате описать аксиологию нганасанской культуры в том виде, в котором она транслируется подрастающему поколению [18, 170].

Одним из ключевых зачинов для нганасанских историй является ситуация сватовства: юноша из одного кочевья сватается к девушке (спрашивает разрешения на свадьбу у родителей девушки) из другого кочевья. Довольно традиционный зачин для сказок со всего света. Но если, например, в русских сказках родители девушки отправляют юношу пройти испытания и доказать свою способность стать мужем за тридевять земель, то в нганасанских сказках родители девушки снимаются с кочевья и начинают

убегать, в то время как юноша бросается преследовать их. Можно предположить, что нганасанский герой проходит испытания на умение кочевать, перемещаться по тундре не хуже родной семьи невесты.

Частый персонаж нганасанских сказаний и сказок – шаман, а особенно часто сказка предлагает нам историю становления человека шаманом. Из нганасанских сказаний к шаманам формируется немного приземленное отношение, так как увечные персонажи (без ноги, без руки, слепые или дети, которые должны были умереть еще в детстве) впоследствии, используя либо собственную хитрость («Три брата»), либо хитрость и упрямство своих родителей («Озеро смерти») вместо того, чтобы погибнуть, становятся шаманами.

В нганасанских сказках находит отражение любопытная модель взаимодействия человека и природы. Природа представляется враждебно настроенной по отношению к человеку: озера пытаются засосать человека на дно, бесконечные пустые глинистые земли заставляют в утомлении перегонять оленей в поисках еды, комары не дают человеку покоя. Человек же, в свою очередь, не борется с ней, не пытается ее переделать, а все время пытается ее уговорить не быть такой жестокой, задобрить ее, дать ей какие-либо дары, торгуется с ней (вместо жизни детей предлагают оленей и т.п.), пытается обхитрить, что, вероятно, отражает отношение нганасан к природе в целом.

Частые персонажи нганасанских сказок – великаны, людоеды или странные люди с глазами на плечах и ртом на животе. Присутствие таких персонажей часто можно интерпретировать как посредников между природой и человеком. Иногда к описанию странных людей с глазами на плечах добавляются такие эпитеты как «с корнями деревьев на голове», что позволяет предположить, что данные персонажи являются такими кентаврами нганасанской литературы «человек-олень», «человек-медведь». Эти «кентавры» будучи посланниками природы выступают персонажами-

антагонистами, так как, как уже было обозначено выше, в нганасанской культуре природа враждебна человеку.

Также отличительной особенностью нганасанских сказочных героев является сговорчивость и внешняя бесконфликтность: нганасанский герой зачастую не будет напрямую противиться причиняемым ему страданиям, несправедливому и жестокому к нему обращению, но будет тихо копить гнев на своего обидчика, выжидая подходящего момента для отмщения или момента, когда сама судьба отомстит за лишения героя (одна из частей сказания о «Сяу Мелянгана»).

Многие нганасанские сказки, как и сказки других народов мира, отражают историю появления на земле тех или иных реалий, то есть объясняют детям причины существования некоторых явлений, зачастую специфических для тундрового климата – происхождение комаров («Сказка о Сиге-людоедке»), причины, по которым волки едят оленей («Сказка о трусливом олене»), белого пятна на лисьей шее и т. п.

Помимо морфологического анализа с выявлением ключевых персонажей и мотивов нганасанских сказок, необходимо обратить внимание на лексическую и синтаксическую специфику нганасанских сказок. Очень многие реалии нганасанского быта и культуры, не имея аналогов в русском языке, не переводятся, и в текстах встречаются непонятные читателю, незнакомому с северным образом жизни, слова – например, аргишить (кочевать), аргиш (кочевая повозка), важенка (самка северного оленя) и др. Особенности рассказывания нганасанских эпических сказаний также наложили свой отпечаток на специфику литературной версии нганасанских сказок: например, часто в письменном варианте присутствуют разговорные формы языка (простые, наивные обороты речи) – «ну», «что ли» и т.п.; даже в письменном варианте у читателя сохраняется четкое ощущение того, что сказка рассказывается живым исполнителем за счет частого присутствия таких фраз как «слушай-ка», «а сам-то как думаешь» и тому подобных.

Несмотря на письменную обработку фольклорных источников, детская литература сохранила некоторые особенности нганасанской повествовательной традиции: просторечия, уникальные слова нганасанского языка, отражающие северные реалии, «наивные» обращения к слушателям и т. п. [34]. Сказки полноценно раскрывают взаимоотношения природы и нганасан: большинство природных явлений враждебно настроено по отношению к человеку и желают ему смерти (луна, озера, реки, лед и т.д.), и человеку приходится постоянно приносить природе дары, выторговывая себе возможность выживания на земле.

2.3. ДОЛГАСКАЯ ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

2.3.1. Устройство мира, представленное в долганских сказках

Традиционные описания картины мира в мифологии предполагают описания структуры мира, его уровней, горизонтальных и вертикальных параметров, ключевых оппозиций, универсальных символов, состояний и стихий мира.

Как и во многих иных мифологических системах, в долганских сказках мир представляет собой трехчастную структуру: Верхний, Средний и Нижний миры. Средний мир – мир, в котором живут люди. В Верхнем и Нижнем обитают духи и существа, которые определяются по отношению к человеку как злые (Нижний мир) или добрые (Верхний мир).

Практически все события в сказках разворачиваются в границах Среднего мира, поэтому он описан более подробно по сравнению с другими. Средний мир, в отличие от Нижнего и Верхнего, изобилует растительностью: там растут ягоды, травы, кусты и деревья. Упоминается множество водоемов, например, реки Хатанга и Котуй [48, 37].

Описание Верхнего мира и дороги к нему практически отсутствует. Их разнообразных описаний становится ясным, что добраться до него можно по небу. Так, в сказе «Заря» гусеница-великан переносит героя на край неба:

«Гусеница схватила ртом мальчика и улетела с ним на небо.... Гусеница летела долго. Наконец прилетела на край неба, села и выпустила изо рта мальчика» [48, 84].

О Нижнем мире известно чуть больше – он отделяется от остального мира рекой, попасть в него можно по земле. В сказке ««О славном герое Хомус-богатыре» этот мир описывается как темный лес, в котором обитают три черта в домах с большими кипящими котлами. В этом мире живут преимущественно олени, но отличающиеся от животных Среднего мира: это, как правило, черные или серые олени с огненными глазами или безрогие.

Фауна Среднего мира наиболее разнообразна. В сказках встречаются рыбы (щука – «Война куропаток и щук»), домашний скот (лошади, коровы), птицы (журавли, лебеди, чайки, куропатки), дикие звери (медведь, волк, зайцы, соболи, песцы). Отрицательными характеристиками наделяются мыши и лемминги, в противовес которым показаны птицы. Например, в пропаже вещей всегда винят леммингов; шаман, спасаясь от царя птиц, превращается в лемминга. А птицы приходят на помощь героям сказок, которые попали в беду. Они беспрепятственно могут перемещаться между Верхним и Средним мирами, но царь птиц Ёксёкю вместе со своими родственниками обитает в Верхнем мире.

Все существа Верхнего мира обладают волшебными свойствами, необычным видом, в котором имеет значение количественный признак (в частности, его – количественная гиперболизация): златогривый летающий конь, конь с восемью крыльями, тысячи коров. Привычные современному человеку кошка и курица также были его обитателями, так как являлись редкостью для северных земель.

В описаниях Верхнего мира используется цветовой код. Верхний мир связан с белым цветом – это Белые добрые духи, светлая гусеница-великан [83, 213]. Наряду с цветовым кодом используется металлический, традиционно представленный золотом и серебром. Серебряными могут быть одежда, сундук, монеты, дом; золотыми – корабль, город, конь.

В Нижнем мире, по представлению долган, преобладает черный цвет: черное озеро, черный чум Владыки Нижнего мира; черные олени; черные длинные волосы героини [48, 61]. Здесь присутствует только один металл – железо – железный котел, железный дом.

Цветовое решение Среднего мира – это смешение белого (шкур оленей) и черного, серого (цвет зимнего дня в тундре, цвет шерсти оленей) и зеленого (зеленый распадок у озера). На просторах мира происходит смешение металлов: людям преподносят в дар серебряные и золотые вещи из Верхнего мира, также в их руки попадают изделия из железа. В Среднем мире присутствуют сплавы металлов (например, медный чайник). Примечательно, что этот предмет остается в наследство сыну шамана, то есть именно шаман способен владеть вещами из разных миров и связывать их между собой.

Мир долганских сказок дает возможность проследить и параметры числового кода. По отношению к Среднему миру чаще всего употребляются числа один и три. Цифра один сопровождает тему одиночества (один год, одна сопка, один человек с женой), а цифра три связана с героической богатырской темой (три дороги, три стрелы). В Верхнем мире число три можно встретить практически в любой сказке: столько лет проходит с пропажи брата, столько герои встречают коров или оленей, три дня длится пир и три недели гостят. Лишь один раз встречается цифра восемь – золотой конь с восемью крыльями. В Нижнем мире число три обладает действенной природой: герою следует трижды обойти вокруг холма, чтобы тот под действием заклинания превратился в чум и открылся.

Сказки, как правило, богато представлены на персонажном уровне. Долганские сказки – не исключение. В Верхнем мире представлены правители – это царь Гром, царицы и Владыка Верхнего мира. Здесь обитают духи земли и огня и белые добрые духи. В Нижнем мире присутствует иерархия обитателей. Главные роли отведены могучим героям, таким как Ад-богатырь – большим абаасы, которым подчиняются малые абаасы. На

Вершине находится Владыка Нижнего мира Амин Креста или царь Абаасы. В Среднем мире наличествуют князья, начальники и вожаки, часто зооморфные (щука-вожак, куропатка-вожак).

На уровне Среднего мира представлены этические параметры долганского мира. Этические оппозиции мифологической картины мира – одни из важнейших показателей этнической, цивилизационной специфичности. В долганских сказках по отношению к Среднему миру описываются общественные нормы. Высокий статус общественных форм жизни очевиден. Завет предков, клятву необходимо ставить превыше всего, даже выше семейных связей. Несмотря на то, что богатство является важной ценностью, оно оказывается ненужным, если рядом нет семьи и близких: «зачем людям помощь птиц, если у них самих в доме любовь и лад» [83, 283]. По этой причине родственные отношения в Среднем мире описаны наиболее подробно, прослеживаются наиболее репрезентативные пары: отец и сын, отец и дочь, муж и жена, три брата и сестра, три брата, два брата, племянники и дядя. Показательно, что в Верхнем мире семья отходит на второй план, а в Нижнем мире и вовсе отсутствуют семейные связи. Долганская «ойкумена» наиболее социально детерминирована по сравнению с мифологизированными верхом и низом.

Долганы – патриархальный этнос, основные герои сказок мужчины. Именно они являются активным началом. В женщинах больше всего ценится красота, хотя немаловажными являются доброта, скромность, жалость.

Особое внимание уделяется родовым обычаям, которые нельзя нарушать: обходить священные места по солнцу, ни в коем случае не бросать топор через чум шамана и т.п. Формирование визуальных, тактильных, акустических, поведенческих запретов, практика оберегов от разного рода напастей, как правило, фундирует будущие обрядовые традиции, бытовые суеверия, приметы. Герой из Среднего мира, попадая в Нижний мир, перестает следовать привычным нормам, более того, он должен проявить не свойственное ему поведение (намеренно выбрать дорогу смерти, чтобы

проявить смелось или ударить топором любого, кого встретит на своем пути). Отсюда множество поговорок, которые употребляют герои: «где только не протухает одно гусиное яйцо», «добрый молодец не умирает одной смертью» [83, 301].

Практически в каждой сказке встречается упоминание шамана – этот человек разговаривает с духами, лечит и колдует. Шаманство предполагает наличие у человека особых качеств, оно не может быть доступно всем желающим: «хотел передать тебе свое шаманство да боюсь – не получится. Слишком ты добрый и простой парень» [48, 81].

Описанию быта, одежды уделено внимание только в Среднем мире. Герои сказок носят парки, как повседневные олени, так и праздничные из шкур белых оленей и дохи, в качестве обуви – торбаса [66, 748].

Лодки, сети, нарты, капканы, фигурирующие в сказках, указывают на род деятельности долган – рыболовство, охота, оленеводство. Спектр профессий в этом мире особенно широк: купец, пастух, батрак, охотник, рыбак, собиратель. В Верхнем мире профессиональная принадлежность его обитателей не оговаривается, а в Нижнем есть два вида работников: рыбаки и пастухи оленей Владыки Нижнего мира.

Из описаний оружия чаще всего упоминаются топор-хюганы и лук и стрелы. О стрелах добавляется, что «к их нижним концам люди привязывали орлиные перья», «чтобы стрелы летели прямо в цель» [83, 149]. Оружие упоминается только в Среднем мире. Это объясняется тем, что существам Верхнего и Нижнего миров оно ни к чему, они обладают волшебными силами, которые нивелируют необходимость в оружии.

Еда (мясо из котла, хлеб) и питье (чай, вино) описываются в долганских сказках только тогда, когда герой попадает в Нижний мир, причем и одно, и второе выступают средствами причащения – герою не следует их пробовать, если он намерен вернуться в Средний мир.

Жилье в Верхнем мире богато и велико, это города-дома. Люди Среднего мира живут, в основном, в чумах (теплые чумы, земляные чумы-

голомо), составляющих стойбища [79, 26]. Жилье в Нижнем мире разнообразно – это чум Владыки Нижнего мира (холм, темный внутри, стены украшены камнями), железный дом, дом без дверей, деревянные дома в стране смерти.

Таким образом, можно констатировать, что долганская сказка чрезвычайно мифологически информативна, богата накопленным и сохраненным древним материалом исторического, этнографического, этического значения. Она дает представление о материальной и духовной культуре народа и, традиционно оставаясь доминирующим детским чтением, служит залогом сохранения национальной культурной традиции.

2.3.2. Типология долганских сказок

Сказки о животных («Война щук и куропаток», «Как появились галки», «Ворон и лебедь», «Почему лиса красная») касаются периода становления мира, фактически являются теогоническими мифами. В таких сказках рассказывается о том, как те или иные животные приобрели современный вид, объясняются особенности их территориального распространения. Но кроме того в них ведется повествование и о процессах, происходящих в человеческом обществе. Например, в сказке «Война куропаток и щук» речь идет о миграциях народов, обусловленных изменением условий жизни на прежнем месте; о том, как коренные народы встречают чужаков; о необходимости чтить клятвы былых времен: «В старинные времена было скреплено клятвенное слово: куропатки не займут их края, а щуки – земли куропаток. Если уговор помнят – добром не уступят. Останется одно – воевать» [48, 162]. Также описывается социальное устройство – наличие вожака, почитание старших: «Вожаком у них была самая старая куропатка» [48, 162].

В сказке «Как появились галки» представлено взаимодействие верхнего мира (бог), среднего (старик, старуха, их сын), мира животных

(говорящие шаманы зайцев и песцов, исполняющих камлание). В сюжете повествуется об обмане и наказании главного героя – хитроумного старика, желающего завладеть всеми зайцами и песцами путем приглашения во главе с их шаманами излечить его в своем доме. Наказание действий старика следует после встречи с богом, который первого называет грешным, его поступок – сказкой о наказании в назидание будущим поколениям, а его самого превращает в галку, питающуюся мясом. Попутно в сказке проиллюстрированы причины появления особых примет (черных верхушек ушек у зайцев и черных кончиков хвоста у песцов), полученных шаманами животных в момент нападений старика.

Сказка «Ворон и лебедь» рассказывает о причине недружелюбности ворона и лебедя. В день женитьбы при угощении лебедя-жениха кровавой похлёбкой его нос, а затем и ноги становятся черного цвета. Боясь стать безобразным, лебедь бежит со свадьбы с дочерью черного ворона. В сюжете показан верхний мир, в котором есть четкое разделение светлого и черного. Черное проявлено через слова «сажа» (грязь), «безобразное» (потеря своего образа), «кровавая похлёбка» (вкусение крови), «почернел», «стал черным». Кроме того, показано крушение неоправданных надежд («говорил ворон, что дочь его красивая, а она очень безобразная»).

В сказке «Почему лиса красная» показан Средний мир, в котором люди, животные и огонь понимают друг друга посредством общения, могут наказывать или оказывать помощь, менять свойства и качества друг друга. В сюжете сказки идет речь о наказании лисы, которая обманом съела все продукты в лодке девушек, а затем, убежав и забравшись на высокое дерево, подверглась испытанию огнем со стороны девушек. Интересно, что в качестве героя сказки выступает и огонь, который «пожалел лису и не стал высоко подниматься, однако сделал лису маленькой и красной».

Волшебные сказки («Лиса-плутовка», «Заря», «Откуда пошли разные народы»). Волшебная сказка «Лиса-плутовка» полностью соответствует морфологии, описанной В.Я. Проппом [71, 106]. Более того, она

представляет собой сказку «Кот в сапогах», перенесенную в долганские реалии, в которых действуют лиса, царь Гром, царь Абаасы и др. Данная сказка демонстрирует трехчастное устройство мира: Верхний мир, в котором живет царь Гром с дочерью; Средний – мир крестьянина, его сына, лисы и золотого города; Нижний – мир царя Абаасы. В целом, «Лиса-плутовка» представляет собой наглядный пример того, что долганская культура является синтезом культур эвенков, якутов и русских (затундренных крестьян). Якутское влияние в «Лисе-плутовке» – голомо, традиционное жилище якутов; эвенкийское – чум; русское – цари, через русскую культуру произошло заимствование и основы сказки.

Сказка «Заря» – о небесной битве черной и светлой (огнебрюхой) гусенице и её разрешении при помощи земного мальчика. В основе сказки лежит трехчастный сюжет: 1) обман бедного старика-дяди богатыми племянниками, 2) дань своего единственного сына многоногой гусенице за обогрев худого чума, 3) битва черной и светлой гусениц за установление на земле вечной ночи или света, убийство рогатиной черной гусеницы мальчиком – сыном старика; возвращение мальчика на землю, благодарность от огнебрюхой гусеницы оленями и обещанием о смене дня, светлой зари и ночи людям. В сказке также показано трехчастное устройство: Верхний мир – обитание светлой гусеницы; в этом мире «леса, горя, болота, как на земле», Средний мир – мир богатых и бедных людей, Нижний мир – обитание черной гусеницы.

Сюжет сказки «Откуда пошли разные народы» повествует о генезисе разных народов (долгане, якуты, тунгусы и самоеды) вследствие спора о разделе перьев убитого орла для стрел в момент миграции из страны жестоких зим в тёплую страну. Причиной спора выступает подготовка своих стрел для добычи пропитания. Этот момент меняет прежнюю форму проживания людей: бросив свои чумы в поиске теплой страны, они «идут вместе, держатся друг за друга, ищут дорогу», а в момент пререканий восклицают «мало перьев дал ты мне. Не стану теперь говорить на твоём

языке!». В сюжете также говорится о миграции птиц (гуси, лебеди и другие птицы), которых маленькая птица-чарок их оповестила рассказом о теплой стране человека из племени. Интересно поведение человека из племени, который рассказал людям о нахождении теплой страны, но остался на прежнем месте, сшив себе теплую доху и превратившись в северную птицу луня.

Героические сказки («Старик-рыбак и ворон», «Царь Ёксёкю», «Сказка о царе птиц Ёксёкю, красавице Огдо, пастухе Тойоо и злой мачехе Кыычын», «Легенда об охотнике Ньюкуу и его братьях», «Наследство шамана», «Встреча двух братьев», «О славном герое хомус-богатыре»). Это сказки о богатырях. «Старик-рыбак и ворон» начинается как традиционная волшебная сказка: герой попадает в беду, из которой его выручает чудесный помощник. Но этот помощник оказывается заколдованным богатырем с великим прошлым, герой-старик также в конце сказки становится богатырем, дожившим до своего внука-богатыря.

В героических сказках, как и в волшебных, как и в сказках о животных, присутствует противостояние, переходящее в столкновение или войну. Но только в отличие от других типов сказок, в героических противостояние разворачивается не между отдельными видами животных или людьми, но между Верхним и Нижним мирами (Ютюргэн-богатырь и злой дух Ёксёкю). Причем противостояние это разрешается только с помощью богатырей из Среднего мира (внук-богатырь старика-рыбака).

Героические сказки могут быть переплетены со сказками о животных, примером этому может быть «Царь Ёксёкю». Повествование в ней начинается с типичной сказки о животных – о мышах и пташках, но большая часть сказки посвящена истории о героях. Тем самым демонстрируется тесная взаимосвязь всего существующего, даже, казалось бы, незначительных животных и правителей Верхнего мира.

Сказка «Встреча двух братьев» повествует о встрече разлучённых на полвека родных братьев, сыновей всемогущего богатыря Эрсэ. Трехчастная

структура сюжета проявлена посредством: а) одинокого проживания семейной пары («дикого человека» и его жены) и одиннадцатилетнего поиска Кыбылкихи других людей вдали от дома; б) долгожданной встречи и узнавания братьев друг друга, чудесное перенесение на крылатом коне Кыбыл-кихи в прежний дом за своей женой; в) возвращения в отчий дом, мирного и долгого правления народом сыновьями знаменитого богатыря Эрсэ. В сюжете четко прослеживаются три формы жизни: «одиначество» (подтверждается словами: дикий, вековые леса, один человек, вершина одной сопки, тысяча вёрст, скучно, длинный путь, дальний путь); «родство и равноправие» (услышал человеческие голоса, почуял запах жилья, увидел солнечные лучи, красивый дом на высоком берегу реки, дорогие вещи, играющих детей, поделил всё поровну, обрел счастье, радость); «мирное общежитие людей на земле» (мир, свобода, сытность, достоинство, слава предков). В сказке заложены принципы жизни как ценности, которые необходимо соблюдать: отказ от одиночества, сохранение семьи и родства с близкими людьми; обязательное исполнение завета предка; мирный принцип сосуществования; сохранение традиционных видов деятельности; память о славном прошлом своего народа как терапия для подрастающего поколения.

Сказка «О славном герое хомус-богатыре» является героической и рассказывает о трех поколениях непобедимых богатырей: отца – богатыря Байгал-уола, его сына – Хомус-лугу и внука. Ключевая линия – противостояние богатыря-сына и огромного Абахы (чёрта), столкнувшиеся в 32-летней борьбе в огромном доме Абахы и намного позже возле дома богатыря Хомус-лугу. Дается описание чудесных свойств богатырей: жизненная сила Хомус-лугу (бился почти 30 лет с чудовищем), одномоментное превращение из мальчика во взрослого богатыря сына Хомуса во время битвы с Абахы. В сюжете показан Нижний мир, в котором живут три брата: старший Абахы с восемью головами, яркий огонь вылетает из каждой его головы, младший и средний брат. Это мир смерти,

наполненный непроглядной тьмой, домами, из трубы которых идет густой дым с кипящими котлами внутри домов.

Бытовые сказки (новеллистические или социально-бытовые «Юноша-царь и дочь крестьянина», «Предприимчивый бедняк») главным образом представляют Средний мир, в котором главным героем является обычный человек (крестьянин, батрак). Сюжеты сосредоточены на показе хитрости и ловкости главного героя в отношении действий власть предержащего (царь, бай). Например, в сказке «Юноша-царь и дочь крестьянина» показано устройство земного социума: быт и поведение представителей бедной (старик, его жена и дочь) и богатой семьи (юноша-царь и дочь старика в качестве жены). В сказке рассказывается о старике-работнике, его находчивой дочери и молодом царе, устроившим четыре испытания первым двум героям. Две темы прослеживаются в действиях героев: путь из бедности к богатству при помощи ума и смекалки; гендерная роль в обществе (мужское и женское поведение в социуме и в семье). Сопровождают обе темы такие важные понятия как помощь в трудной жизненной ситуации, как ценность в родственных отношениях, обязательное получение вознаграждения за принятие умных решений (жизнь, теленок оленя, богатство).

Сказка «Предприимчивый бедняк» – об умении обернуть счастливый случай в свою выгоду и улучшить своё материальное положение. Небольшая сказка повествует о том, как бедняк-батрак, выгодно договорившись об условиях работы с известным баем, не выполняет и первого задания, а впоследствии и вовсе приводит к богатому дому белого голодного медведя. Бай с женой смертельно пугаются и отдают бедняку всё, что он просил. Ценным в поведении бедняка становится умение превратить рутинную работу в собственное богатство и независимость.

Выводы

Фольклор северных народов до сих пор остается малоизученной областью, в связи с чем возникает потребность понимания особенностей и

специфики мифологической картины мира, характерной для малочисленных народов русского севера и представленной, в частности, в жанре фольклорной сказки. Как правило, именно сказочный фольклор в наибольшей степени наследует мифологическую традицию, прежде всего – традицию низшей мифологии. Сказочная литература является, таким образом, одним из богатейших материалов, репрезентирующих мифологическую картину мира. Несмотря на трудности, связанные с обнаружением и сохранением северного литературного наследия, усилиями многих исследователей последних лет удастся сделать доступными многие этнические, литературные материалы.

Актуальной задачей североведения остается защита и сохранения уникальных языков и культур северных народов, но не как самоцель, а как основ для дальнейшего развития, для более полного раскрытия огромного культурного потенциала этих народов.

В XXI веке по прогнозам некоторых исследователей возможно исчезновение многих языков, в том числе большинства языков народов Севера. Несмотря на то, что в последние годы стали больше говорить о проблемах исчезновения языков и увеличивать их исследования, до сих пор не создаются условия, при которых родной язык стал бы естественной необходимостью в быту, в хозяйственной деятельности. Это (в какой-то степени) будет возможно реализовать при восстановлении среды обитания народов Севера на их исконных землях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Детская отечественная литература народов Севера сохраняет очевидные связи с первобытным фольклором и в то же время начинает отступать от мифологии. Процесс превращения мифа в сказку здесь окончательно не завершился, и их границы размыты.

В фольклоре народов Севера наряду с мифами о творении можно обнаружить и такие рассказы, которые можно квалифицировать как архаические животные сказки. Говоря об архаических животных сказках, мы имеем в виду не возраст сюжетов, восходящих к древности (напротив, они могут быть относительно молоды), а «конституцию» этих сказок, не потерявших еще связи с мифологией.

Фольклор северных народов до сих пор остается малоизученной областью, в связи с чем возникает потребность понимания особенностей и специфики мифологической картины мира, характерной для малочисленных народов русского севера и представленной, в частности, в жанре фольклорной сказки. Как правило, именно сказочный фольклор в наибольшей степени наследует мифологическую традицию, прежде всего – традицию низшей мифологии. Сказочная литература является, таким образом, одним из богатейших материалов, репрезентирующих мифологическую картину мира. Несмотря на трудности, связанные с обнаружением и сохранением северного литературного наследия, усилиями многих исследователей последних лет удастся сделать доступными многие этнические, литературные материалы. Сказочная литература долган – один из таких редких и интереснейших источников.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Антология фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1989.
2. Антошин К.Ф. (1987). Вечно живые истоки (О фольклоре и молодой советской литературе народов и народностей Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока). Красноярск: издательство Красноярского госуниверситета.
3. Арчакова О. Б. Мифологические представления эвенков: по материалам народных сказок/ О. Б. Арчакова, Л. Л. Трифонова. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2006. – 283 с.
4. Балданов С.Ж. (2004). Сибирь – единое фольклорно литературное полиэтническое пространство. Якутск. С. 155—162.
5. Брзакова П., Воронов В. Горомомо-гороло. Давным-давно: эвенкийские сказки, легенды, сказания. – Красноярск: Сибирский промысел, 2000. – 157 с.
6. Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры в эвенкийского фольклора. Новосибирск: Наука, 2002.
7. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков : сказания и предания / запись текстов, пер. и коммент. Г. М. Василевич ; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966. – 399 с.
8. Василевич Г. М. – крупнейший советский тунгусовед. Сборник статей к 70-летию со дня рождения. – Якутск, 1965. – 48 с.
9. Василевич Г. М. Начальная тунгусская книга. – М., 1931. – 128 с.
10. Володина, Т. В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 258 с.

11. Воскобойников В. М. Детская литература вчера и сегодня. А завтра? // Вопросы литературы. 2012. №5. С. 76-88.
12. Воскобойников М. Г. О фольклоре эвенков Прибайкалья // Фольклор эвенков Прибайкалья / Записал и обработал М. Г. Воскобойников. – Улан-Удэ, Бурят. кн. изд-во, 1967. -С.3-21.
13. Воскобойников М.Г. Кто дал эвенкам солнце. Сказки, предания и устные рассказы эвенков. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство. 1973. 248 с.
14. Данилина Г.И. Миф и литература в прозе писателей Тюменского Севера / Г. И. Данилина. Литература Тюменского края. 1997. С. 121 – 163.
15. Данилина Г.И. Писатель и его край: онтологический конфликт как научная проблема / Г. И. Данилина, Н. Е. Эртер. Филологический дискурс. № 1. 200. С. 27 – 36.
16. Дети зверя Мааны. Сказки народов Сибири о животных. (1988). Новосибирск: Новосибирское книжное издательство.
17. Детская литература: учебник для студ. высш. пед. учеб. заведений / И. Н. Арзамасцева, С. А. Николаева. – 5-е изд., испр. – М.: Издательский центр «Академия», 2008. – 576 с.
18. Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М., 1976.
19. Донская, Т.К. (2003) Тема родной земли в творчестве северных писателей/ Т. К. Донская. Литература народов Севера, 2, 11 – 20.
20. Дульзон А.П. Сказки народов Сибирского Севера. Изд. Томского ун-та. Томск., 1972, стр 87
21. Жабко Ш. С. Первые книги коренных народов Арктики // Культура и искусство Арктики. 2015. – №1 (1). – С. 80-83.

22. Жабко Ш. С. Современное состояние национальной книжности в России // «На волоске судьба твоя...». История и современное состояние литературы на языках малочисленных народов. Тезисы докладов II Международной научно-практической конференции Отдела национальной литературы РНБ. 13-14 ноября 2015 года. – СПб., 2015. – С. 20-23.
23. Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М.: АН СССР, 1961
24. Захарова К. И. Этнокультурные реалии в фольклоре малочисленных народов республики Саха (Якутия) и инуитов Канады (на материале сказок) // Новое слово в науке и практике: гипотезы и апробация результатов исследований. 2015. №21. С. 32-35.
25. Исаковская А. Ю. Детская сказка в русской советской литературе (рецепция мировых сюжетов): дис. ... на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Москва, 2012.
26. История хакасской литературы. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011. – 278 с.
27. Казачинова Г. Г. (1991). Ребята нашего аала. Рассказы для детей младшего школьного возраста (на русском и хакасском языках). Абакан: Хакасское издательство. 112 с.
28. Каленчук Е.А. История изучения литературного фольклора у коренных и малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока / Е. А. Каленчук, А. Р. Банщикова. История. 2015. С. 62 – 66.
29. Каленчук Е.А., Банщикова А.Р. История изучения литературного фольклора у коренных и малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Проблемы социально-экономического развития Сибири. № 3 (21). 2015. С. 62-66.

- 30.Карамашева В. А. Творчество хакасских писателей в школе. Учеб. пособие. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1995. -216 с.
- 31.Карлова О.А., Копцева Н.П. (ред.) Новое будущее Сибири: ожидания, вызовы, решения. Красноярск: Сибирский федеральный университет; Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева. 2013.
- 32.Кильчичаков М. Е. Почему марал сбрасывает рога? Москва: Детская литература. 1979. 63 с.
- 33.Ким А. А. Фольклорный анализ и классификация хантыйских прозаических текстов, записанных Штейницом в 1936 году// Вестник ТГПУ. 2011. №3. С. 156-161
- 34.Колесник М. А. Обзор изучения фольклора коренных народов севера. – Режим доступа к статье: http://e-notabene.ru/fl/article_13998.html
- 35.Копцева Н.П., Кистова А.В., Пименова Н.Н. Культура детства коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (на материале полевых исследований чулымской этнокультурной группы в Тюхтетском районе Красноярского края). Современные проблемы науки и образования. № 1, 2014, С. 422.
- 36.Коренные малочисленные народы Таймыра: традиции, быт, культура: рекомендательный указатель литературы (2005). Дудинка
- 37.Корпус нганасанских фольклорных текстов. – Режим доступа: <http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/index.php>
- 38.Косинцева Е. В. Жанр сказки в хантыйской литературе./Е.В. Косинцева,
- 39.Кошелева А. Л. Научная школа «Актуальные проблемы исследования литературы и культуры народов Южной Сибири»: поиски креативных концепций и решение проблем в современном художественном

- процессе. Актуальные проблемы исследования литературы и культуры народов Южной Сибири. Абакан: Бригантина. 2014. С. 4-8.
- 40.Кривоногов В.П. Народы Таймыра в начале XXI века. Красноярск, РИО КГПУ, 2007.
- 41.Кронгауз Ф. Ф. Крупный ученый и педагог эвенкийского народа// Г. М. Василевич – крупнейший советский тунгусовед (К 70-летию со дня рождения). – Якутск, 1965. – 48 с.
- 42.Круглов А. В. Литература «маленького народа»: Критико-педагогические беседы по вопросам детской литературы. Вып. 1–2.
- 43.Кукушка. Северные сказки. (1962). Ленинград. Государственное издательство детской литературы Министерства просвещения РСФСР.
- 44.Культура коренных малочисленных народов Севера в условиях глобальных трансформаций. Коллективная монография / Отв. редактор Н. П. Копцева. – Спб.: Эйдос, 2011. – 174 с.
- 45.Лагунова О.К. Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века: Е. Айпин, Ю. Вэлла, А. Неркаги, 2007.
- 46.Лагунова О.К. Научные версии феномена литературного творчества коренных малочисленных народов Севера Западной Сибири. От текста к контексту, 9, 2010. С. 143—148.
- 47.Легенды и мифы Севера. Москва: Современник, 1985.
- 48.Легенды и сказки Полярной ночи / Лит. обраб. Ю.Градинарова, В.Вощенкова. – Дудинка: Таймырпрессфото – 2, 1994. – 96с.: ил. 140
Из содерж: Сказка о царе птиц Ексёкю, красавице Огдо, пастухе Тойоо и злой мачехе Кыычын; Легенда об охотнике Ньюкуу и его братьях; Наследство Шамана: [Долганский фольклор]. – С.35-46; С.57-68; С.81-95.

49. Лизунова И.В., Булгакова Е.В. Издание книг для детей в Сибири и на Дальнем Востоке (1990-е гг.). Гуманитарные науки в Сибири. № 3, 2013. С. 66-70.
50. Литература народов Севера (2002). Санкт-Петербург издательство РГПУ им. А. И. Герцена.
51. Лопуленко Н.А. Коренные малочисленные народы российского Севера: вступая в XXI век. Россия и современный мир. № 4 (37). 2002. С. 57 – 74.
52. Марченко О.Н. Национально-региональный компонент в курсе литературы (на примере изучения фольклора коренных народов Таймыра). Сибирский педагогический журнал. № 2. 2008.
53. Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири Коренные жители Сибири. Вып. 7. Ч. 2. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении - Санкт-Петербург: б.и., 1878
54. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока. Составитель Е. С. Новиков.
55. Мыреева А. Н. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение. 1990.
56. Ненянг Л.П. Что, отчего, почему? Ненецкие сказки и легенды. Красноярск: Кн. изд.-во, 1984, 40 с.
57. Огрызко В.В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: Библиографический справочник. Часть 1. 1998. 536 с.
58. Огрызко В.В. Лица и лики: литература малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Москва: Литературная Россия. 2013
59. Оёгир Н. К. Чтоб не гас костер... [Текст]: эвенкийские народные сказки, загадки, приметы, наставления. Стихи; пер.: А. П. Федорова, В.

- М. Пушкин; худож. В. В. Егоров. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 350 с.
- 60.Осипова М. В. К проблеме классификации мотивов в айнских волшебных сказках // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2015. №4 (48). С. 128-131.
- 61.Петров, А.А. Проблемы сохранения и развития языков и литератур малочисленных народов Севера. *Universum: Вестник Герценовского университета*. № 11, 2011. С. 37—40.
- 62.Пикунова З. Н. Книга для учителей эвенкийской школы (5-9 классы). – СПб., 1993. – 175 с.
- 63.Пименова Н. Н. Культурное наследие коренных малочисленных народов Красноярского края и современные культурные практики // *Человек и культура*. 2014. №2. С. 28-66.
- 64.Поленова Г. Т. О чем может рассказать кетская сказка // *Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2015. №3. С. 52-55.
- 65.Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. - 190 с.
- 66.Попов А.А. Долганы / А.А.Попов // *Народы Сибири*. – М.; Л., 1956. – С.742 – 759.
- 67.Попов Ю.И. Литература Ямала XX века: сборник литературно-критических статей. Ямало-Ненецкий окружной ин-т усовершенствования учителей. 2001.
- 68.Пошатаева А.В. Литературы народов Севера / А. В. Пошатаева. 1988, 125 с.
- 69.Пошатаева А.В. Мифология и опыт писателей Севера // *Способность к диалогу*. Москва, 1993. – С. 122-155.

- 70.Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки. Фольклор и действительность. Москва, 1976, 140 с.
- 71.Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 2011.
- 72.Пушкарева Е. Т. Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003. 47 с.
- 73.Резникова К. В. К вопросу об эпическом культурном наследии коренных малочисленных народов Красноярского края.
- 74.Савинова С. В., Леонтьева Т. п. Детская литература как средство формирования природоведческих знаний у младших школьников // Научно-методический электронный журнал Концепт. 2014. № S32. С. 11-15.
- 75.Сакова Р.Т. Фольклор и литература народов Сибири. Красноярск. 1985.
- 76.Санги В.М. Антология фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока. 1989. 471 с.
- 77.Сарыг-оол С. А. Повесть о светлом мальчике. М., 1974.
- 78.Середкина Н. Н., Смолина М. Г., Кистова А. В. Влияние эпоса на сказки коренных народов Севера и Сибири // Сибирский антропологический журнал. 2017. №1. С. 62-73.
- 79.Симченко Ю. Мамонтовый бубен: О долганах Таймыра / Ю.Симченко Сибирь. –1993.- № 1-2 – С.25-31.
- 80.Сказки народов Севера. Ленинград: Просвещение, 1991.
- 81.Трояк И. С. Выпуск детской литературы для коренных малочисленных народов Дальнего Востока в конце XX – начале XXI в. //Труды ГПНТБ СО РАН; Издательство: Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН (Новосибирск). 2014. №6.

82. Тучкова Н. А. К истории изучения южноселькупского фольклора // Культурное наследие народов Западной Сибири. Самодийцы (IV сибирский симпозиум) – Тобольск, 2001. – С. 301-305.
83. Фольклор долган / Отв. ред. тома Е. И. Убрятова, Н. А. Алексеев. — Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2000. — 448 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
84. Фольклор народов Таймыра / Сост. и предисл. К. И. Лабанаускас; Таймырский окружной центр народного творчества. – Дудинка: Б.и., 1992. – Вып. 3. (Нганасанский фольклор).- Дудинка: Б.и., 1992. – 62 с: ил., ноты. – Текст: рус. и нган. яз.
85. Хазанкович Ю. Г. Фольклор и литературы народов Севера: особенности взаимодействия // Гуманитарные науки в Сибири: научный журнал. Новосибирск: СО РАН. № 4. 2007. С. 85-89.
86. Цинциус В. И. Памяти Г. М. Василевич // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1972. – С. 241-251.
87. Чамзырын Е. Т. Этнопоэтические особенности тувинской детской прозы, автореферат диссертации. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет. 2004. 23 с.
88. Эргис Г. У. Собрание и изучение якутского фольклора в советский период // Ученые записки Якутского государственного педагогического и учительского института. – Якутск, 1944. Выпуск 1. - С. 129-159.
89. Якобсон Л. Люди Севера. Перевод Г. М. Василевич. – Л., 1935. -24 с.
90. Ямидхы лаханаку / Сказы седой старины. (2001). Ненецкая фольклорная хрестоматия. Москва: Издательство Русская литература.