



Российская Академия наук  
Сибирское отделение  
Институт проблем  
малочисленных народов Севера

**Галина Кэптукэ**



Миф и героические сказания

Якутск 2000

УДК 398 (=941.1)  
ББК 82.3 (2Рос=Эвн)  
В 18

Рецензенты:

ИЛЛАРИОНОВ В.В., доктор филологических наук;  
МЫРРЕЕВА А.Н., кандидат филологических наук.

Отв. редактор

АНДРЕЕВА Т.Е., кандидат филологических наук.

Утверждено к печати Ученым Советом  
Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН

В 18 Кэптукэ Г.И.

Эвенкийский нимнгакан: (миф и героическое сказание) / Г.И.Кэптукэ;  
РАН. Сиб. отд-ние. Ин-т пробл. малочисл. народов Севера. – Якутск:  
Изд-во «Северовед», 2000 – 140 с.

Монография посвящена исследованию основных жанров эвенкийского фольклора – мифам и героическим сказаниям, имеющим общий термин *нимнгакан* в народном определении. Изучение архаического фольклора эвенков может пролить свет на многие вопросы фольклористики, связанные с формированием эпоса как жанра.

Книга может быть полезна для исследователей фольклора, этнографии и истории народов Севера.

IBSN 5-7894-0046-9

© Г.И.Варламова-Кэптукэ, 2000  
© Институт проблем малочисленных  
народов Севера СО РАН, 2000

## О видах эпических жанров в народной терминологии эвенков

**Ф**ольклор эвенков отражает историю их развития как этноса. История определяет не только содержание, но и структуру определенных жанров, возникающих и развивающихся в связи с объективной потребностью художественного осмысления, отражения, обобщения истории. Фольклор – особый вид знания о мире, о человеке в этом мире. Именно в фольклоре формируется идея жизни этноса, он дает опору, формирует устойчивость жизни в традициях, отраженных в нем, определяя сознание этноса.

Разновидности жанров в эвенкийском фольклоре есть закономерная форма выражения исторического сознания.

В архаическом фольклоре эвенков не найти отображения конкретных событий и фактов их политической истории, не найти исторических имен, исключая отдельные имена в преданиях о реальных лицах. Но общественно-социальная жизнь в ее историческом развитии не только присутствует, но и довольно четко отображена и соответствует существующей в эвенкийском фольклоре системе жанров. Исторический ход жизни эвенков как процесс формирования этноса прямо соотносится с развитием и становлением жанровой системы эвенкийского фольклора.

Эвенки делили исторический ход жизни своей группы на три главных и важных периода: 1) очень древний; 2) период войн и расселения оленеводов; 3) период формирования современных групп эвенков (формирование родов и локальных групп, например, ангарал – жители бассейна р. Ангары, деючер – жители р. Зеи и т.д.).

Этим трем периодам соответствует и фольклорное время, т.к. названные временные периоды эвенки определяли “по сказаниям и преданиям”, а также и по мифам [70, с.191] (табл. 1).

Таблица 1

| Период в истории этноса                  | Определение эвенков                      | Досл. перевод на русский                       | Соответствие жанра |
|--|--|--|--------------------|
| 1 Древний                                | Нимгакан бингэхи, нимгакан бингэ         | Во времена нимгакана, нимгакан был когда       | Нимнгакан          |
| 2 Период войн и расселения оленеводов    | Булгмэжит; чагитыл, дептыирил биденкитын | Время убийств (войн); чагитов и людоедов время | Улгур              |
| 3 Формирование современных групп эвенков | Эвэски                                   | Ближе к нам                                    | Улгур              |

В сознании эвенков исторический ход развития этноса четко соотносился с временными периодами в фольклоре. Точнее, фольклорная память определяет тот или иной отрезок исторического формирования современных эвенков.

Древний период относился ко времени сотворения мира и дальнейшего расцвета земли. Он определялся таким же термином, что и миф с героическим сказанием – нимнгакан.

Период войн и расселения оленеводов определялся как борьба с конкретными историческими племенами, называемыми чангиты и дептигиры. Фольклорные тексты об этих событиях называются улгурами.

Периоду формирования современных групп эвенков – эвэски (досл. поближе к нам) также соответствуют улгуры.

Исключая обрядовую поэзию, народные песни и малые жанры фольклора (половицы и поговорки, загадки, запреты-обереги), эпический фольклор эвенков имеет лишь два названия – нимнгакан и улгур. Нимнгакан объединяет различные тексты фольклора, с точки зрения фольклориста относимые к разным жанрам: это и миф, и героическое сказание, и формирующаяся сказка. Нимнгаканам противопоставлены улгуры – исторические предания.

Таким образом, весь эпический арсенал эвенкийского фольклора исторически дифференцирован и делится на две большие группы эпических текстов: нимнгаканы и улгуры.

И только у забайкальских эвенков улгурами называют и тип героического сказания. Но, как отмечает А.Н.Мыреева, сказания эвенков Прибайкальского региона “впитали элементы бурятского эпоса, о чем свидетельствуют имена героев сказаний” [386, с.73], ввиду чего и называются термином “улгур”, имеющий сходство с бурятско-монгольским “улигэр”, “улгэр” – сказание, былина [330, с.259].

В эвенкийском же языке улгур обозначает “рассказ, повествующий о реальных событиях, происшедших и в прошлом, и в настоящем”.

Народная терминология эвенков, определив два основных термина эпического фольклора эвенков, явно противопоставляет их друг другу.

Каков же принцип этого противопоставления?

Критерий “достоверное – недостоверное”, “реальное – нереальное” не применим к эвенкийскому фольклору в полной мере, учитывая его функциональность, сохранившуюся и к нашему времени, и требования передачи содержания без изменений – отрицание фантазирования сказителем.

Это противопоставление виднее и яснее понять, если обратиться к этимологии этих слов – нимнгакан и улгур, к их смысловому значению, которое заложено в близкородственных гнездах этих двух слов. Из анализа близкородственных слов, относимых к словарному гнезду с корнем от слова нимнгакан, выявляется ряд слов, несущих в себе временной оттенок, значение которого сводится к словам “старинный”, “древний”, “далекое прошлое”, что связано с древней истрией, т.е. с уже ушедшими в далекое прошлое событиями. Близкородственные слова из словарного гнезда,

связанного со словом улгур, несут в себе другой общий временной оттенок – почти настоящее или недавно прошедшее время.

Противопоставление этих двух терминов по временному признаку сводится к самой общей форме: прошлое и настоящее. Хотя события в улгурах тоже являются уже прошедшим временем, мировоззрение эвенков относит их к событиям, которые сохранились в памяти, и герои живы в сознании рассказчика, сознании рода или определенного коллектива, т.е. в основе временного принципа определения народного жанра лежит самый естественный подход – сознание человека как признак жизни.

Второй признак противопоставления этих двух видов эпического наследия эвенков – в форме исполнения: нимнгаканам свойственно пение, улгурам – нет.

Таким образом, народная традиция противопоставляет нимнгаканы и улгуры по двум основным признакам: по временному и форме исполнения.

К жанру нимнгаканов в эвенкийском фольклоре сами носители относят тексты: 1) эпического содержания; 2) несказочной прозы; 3) сказочной прозы, к примеру, русские и другие сказки.

Но такое общее понимание эвенкийского термина нимнгакан свойственно чаще всего широкому кругу эвенков. Сказители же, мастера-исполнители различают среди них поющиеся нимнгаканы и непоющиеся нимнгаканы, в чем мы убедились, много лет записывая эвенкийский фольклор. Особенно это характерно для восточных эвенков.

Поющиеся нимнгаканы представляют собой эвенкийский эпос, все же остальное определяется как “говоримые нимнгаканы – гумэ нимнгакар”.

Сказительница Клавдия Павловна Афанасьева (Хабаровский край) хорошо разбиралась в терминах, характеризующих эвенкийский фольклор. Эпос она относила к “настоящему нимнгакану”, уточняя – “нимнгакама нимнгакан – истинный нимнгакан”, дословно: нимнгакановый нимнгакан, а другие нимнгаканы называла термином “гумэ нимнгакан”, дословно: говоримый нимнгакан, т.е. не поющийся нимнгакан.

Мы имеем право назвать ее профессиональной исполнительницей нимнгаканов, основываясь не только на ее мастерстве, знании эвенкийского фольклора как сказительницы нимнгаканов, но и по назначению, которое ей было дано свыше, т.е. по эвенкийской традиции избранничества сказителя [200, с.41].

То же самое отмечали и другие сказители, пытаясь при определении текстов подобрать более подходящее слово. Так, Апросинья Семеновна Яковлева (Амурская область) рассказывая текст “Как человек обрел лук”, говорила: “Тар нимнгакан эчэ бирэ, бука рассказка бидинэн. – Это не истинный нимнгакан (т.е. не эпос), а наверное, рассказка будет”.

Сказительнице было неизвестно слово миф, со словом сказка она была знакома, но упорно отказывалась определить этот текст словом сказка. Добавляя при этом: “Син нимнгакан бидинэн, эвки-нюн хэгэврэ, эвкил икэрэ тара. – Это тоже нимнгакан будет, но только не поется, такие не поются”.

Важность пения как формы исполнения в эвенкийском фольклоре можно отметить на одном примечательном моменте – исполнители непоющихся жанров не обозначаются никаким термином, определяющим их

как мастеров своего дела. Например, исполнителей улгуров не определяют никаким термином, исполнителей же нимнгаканов называют “нимнгакаланами”, исполнителей песен икэн – “икэлэнэми”, исполнителей поющих заклиний и благопожеланий двумя терминами – “алгалан” и “хиргэлэн”. Это свидетельствует об особом значении пения и песни вообще в устном народном творчестве эвенков.

В эвенкийской народной терминологии имеется лишь один термин, обозначающий сказителя как профессионала – “нимнгакалан” (нимнгакалан), досл.: постоянный исполнитель нимнгакана. Признак постоянства выражен суффиксом *-лан/-лэн, -лон*, с его помощью образуются слова, обозначающие людей, занимающихся каким-либо делом постоянно и владеющих мастерством в этом деле.

Термин употребителен больше у дальневосточных эвенков, эвенков Амурской, Иркутской и Читинской областей.

Сходным термином называют и шамана – нимнгалан (нимгалан). Оба термина образованы от одного общего корневого начала.

Если человек является одновременно исполнителем эпоса и шаманом, эти две его функции в настоящее время разграничиваются и не смешиваются. Например, об одном жившем сказителе героических сказаний, который мог проводить и шаманские сеансы, исполнительница нимнгаканов К.П.Афанасьева сказала:

“Тарингис нимнгакалан-да, нимнгалан-да бичэ

– Да он и исполнителем нимнгаканов был и шаманом был”.

Обратим внимание на то, что знание и умение рассказывать улгуры (которые не поются и где не бывает песенных вставок) не дает права называться нимнгакаланом. Таких людей просто называют “сари бэе” – досл.: знающий человек; “билиргилбэ сари” – досл.: старину (старинное) знающий.

Термина, связанного со словом улгур, обозначающего мастера повествования улгуров, у эвенков нет, хотя предания и устные рассказы – весьма распространенный и активно бытующий жанр эвенкийского фольклора и по сей день.

М.Г.Воскобойников, написавший немало статей по эвенкийским улгурам и посвятивший много места им в докторской диссертации “Прозаические жанры эвенкийского фольклора” [90], также не зарегистрировал одного, хотя посвятил сбору улгуров многие годы.

В народной терминологии эвенков нет разграничения собственно мифа и героического сказания. Можно лишь заранее предположить, что миф является во многом основой для героических сказаний. Исключение составляют дальневосточные эвенки, которые определяют миф как “говоримый нимнгакан” – гүмэ нимнгакан, выделяя поющий нимнгакан – героические сказания. Но эти нюансы в большинстве случаев различают лишь сами “специалисты”, т.е. сказители.



# Глава I. *Нимнзақаны-мифы*

## § 1. *Ранние мифы эвенков. Взаимосвязь мифа и обряда*

История мифологического творчества многих народов показывает, что на самых ранних стадиях их развития и развития человеческого общества нет связного цикла мифов, нет морфологической системы, нет логически последовательной картины происхождения мира, животных, людей, хотя и есть понятие древней мифической эпохи. По большей части мифы этого времени примитивны, кратки, элементарны по содержанию, лишены связной фабулы, их элементы и основные идеи легко поддаются анализу.

Мифы рождаются из естественной любознательности человеческого ума на ранних стадиях его развития, на почве жизненного трудового опыта. В отличие от легенд миф не привязывается к какому-либо историческому факту или событию, но он дает пояснение чему-то – явлению природы или социальной жизни через олицетворение. Объясняющая, т.е. этиологическая функция мифа является главной и единственной на раннем этапе.

Образцы ранних мифов из фольклора эвенков опубликованы в основном в сборнике 1936 г. под рубрикой “Сказки о животных” [231] и открывают сборник.

Эвенкийские мифы в народе не имеют своих названий, рассказчик никогда не дает названия повествованию, лишь иногда может репликой пояснить, о чем и о ком будет идти речь. Эта традиция выдерживается и по сей день, и она строго прикреплена в фольклорных традициях эвенков именно к мифам ранней стадии. Более поздние мифы могут иметь устоявшееся название, особенно, если главный герой мифа – человек. Но соблюдаемой до сих пор традицией повествования мифов является их безымянность – миф эвенкийские сказители начинают рассказывать просто, не называя его.

Героические же сказания эвенков о богатырях всегда имеют свое название, и название сказанию дается по имени главного героя. То же относится и к эвенкийским преданиям об эвенкийских сонингах.

Нам кажется, что на этом следует сделать акцент, ибо это одна из сложившихся традиций эвенкийского фольклора, соблюдаемая до сего дня. Именно ранние тексты фольклора эвенков не имеют названий. Они сложились еще в ту пору, когда фольклору была мало свойственна эстетическая функция, когда искусство слова еще не было главным для

эвенкийского фольклорного текста, более важной была для мифа его другая функция – объяснять.

Период нимнгакана – мифически далекое время, которое можно назвать мифологическим временем. В любом типичном мифе мы видим, что события отдалены от настоящего времени большим промежутком, тем далеким временем, когда было все не так. Этот период имеет такие определения у эвенков:

- 1) когда земли еще не было (Дулин Буга, дуннэ ачин бинкин – досл.: когда Среднего мира, земли еще не было);
- 2) когда Средняя земля только появлялась (Дулин Буга элэкэс овдяракин);
- 3) Дулин дуннэ (Буга) оскечэн (досл.: когда Средняя земля возродилась, появилась).

Мифы о животных – самые древнейшие, по мнению этнографов. Самые элементарные из них представляют наивное объяснение признаков животных. Это мифы, подобные таким, которые объясняют, почему у кабана клыки большие, а у кабарги маленькие (у эвенков они поменялись клыками), отчего у клеста клюв изогнут (не мог развязать узел, отчего тот погнулся), почему у глухаря глаза и брови красные (не смог улететь с перелетными птицами на юг и долго плакал – до покраснения глаз и бровей) и т.д.

Все тексты мифов, подобные этим, характеризуются таким мифологическим временем, когда все звери были людьми, т.е. антропоморфными существами.

С.А.Токарев утверждает, что древни и “глубоко примитивны мифы, говорящие о происхождении животных от людей” [339, с.539].

Эти мифы ярко окрашены тотемистическими чертами. Например, текст № 6 из материалов А.П.Козловского [231, с.321, перевод нами уточнен]:

“В древнее время жили старик и старуха. Вместе жили. Ничего у них не было. Старик ловушки начал делать. На зайцев ловушки поставил. Вот большого, очень большого зайца, здоровенного зайца убил. Мяса много, много стало. Старик лабаз построил. Там, в лабазе мясо сложил. Старуха сварила мясо. Старик дала. Старик не ест. Задумался старик. Вверх в гору ушли. Старухе сказал: “Это бревно перепрыгну, кем-то сделаюсь”. Бревно перепрыгнул. Перепрыгнувши, медведем стал. Старухе сказал: “Прыгай! Ты тоже медведем станешь”. Старуха перепрыгнула – медведем стала. До сих пор медведи есть (живут)”.

Мифическое время здесь характеризуется тем, что зайцы очень велики, старику даже пришлось лабаз для хранения мяса зайца построить.

Чем древнее эвенкийский миф, тем он короче, т.к. он выполняет свою прямую функцию – объяснительную, и весь текст подчинен только этому, ничего лишнего нет, ибо только будет мешать.



Цель приведенного мифа – объяснить, откуда и как появились медведи. Для этого же необходимо пояснить: 1) когда это было; 2) что и кто все же был в это время; 3) из чего или от кого появились медведи; 4) каким образом это произошло.

Согласно этим вопросам и организуется текст.

1. Было в древние времена, когда зайцы были очень большими, так что мясо их могло поместиться только на лабазе для хранения, который вынужден был построить старик – это первая постройка лабазы.

2. В это время жили старик со старухой, да еще зайцы большие водились.

3. Старик со старухой – люди, от них, от людей, пошли медведи.

4. Старики пошли высоко в горы, нашли брусничник и колодину (старое бревно), перепрыгнули через колодину и стали медведями.

Согласно и современным воззрениям эвенков, медведь связан с человеком, до сих пор говорят так: “Медведь – человека половина – Амикан – бэе калтакан”. Места обитания медведя – в первую очередь, горы, покрытые брусничником. Почему перепрыгнув через старое бревно (колодину – такан), можно стать медведем? Какие мировоззренческие аспекты, а также жизненная практика связана со старым бревном-колодиной? До контакта с христианством, эвенки хоронили людей в дуплах стоячих деревьев, в поваленных деревьях, из которых легко убирается нутро. К местам захоронения нельзя было возвращаться намеренно и посещать их, тем более прыгать через подобные колодины. Колодина – связующее звено между жизнью и смертью, перепрыгнешь через колодину – станешь не таким, каков есть сейчас, ведь жизнь и смерть – противоположные полюса понятий. Зайцы не есть традиционная пища медведя, поэтому старик, убив зайца, не ест его, т.к. он (когда задумался) уже готов перевоплотиться, стать другим, поэтому и произносит слова: “Это бревно перепрыгну, кем-то стану”.

По древнему мировоззрению эвенков, в этом мифе все взаимообусловлено и стоит на своих местах. Когда-то этот миф не требовал пояснений, которые мы привели в данном случае – людям и так все было понятно.

В ранних мифах эвенков нет еще единого бога творца, его роль и функцию нередко выполняет медведь. Такой миф опубликован в сборнике 1936 г. в материалах М.Ошарова, под № 5 (“Медведь и кедровка”). За то, что кедровка обманывала медведя (она долго водила его по лесу, крича, что там есть орехи), медведь замучился и наказал ее:

“– Ты меня, кедровка, обманывала, так помни: когда будет большой урожай ореха, ты никогда не будешь наедаться. Сколько бы ты ни ела, ты

будешь все время голодная. Когда же ореха совсем не родится, ты будешь сильно голодать, мучиться и подыхать.

С той поры с кедровками так и стало, как сказал им дедушка-медведь”.

На материале ранних мифов Г.М.Василевич написала главу о ранних воззрениях и представлениях эвенков [70].

К ранним мифам эвенков относятся мифы о животных, небесных явлениях (космогонические).

Эвенкийские мифы о небесных явлениях нерелигиозны, солнце – это мужчина по имени Сигундар, луна – его жена Бега (досл.: луна, месяц). Они кочуют по небу, как обычные эвенки. То, что “кочуют” по отдельности, объясняется так: они кочевали вместе (муж и жена), но Луна однажды забыла на покинутой стоянке оллон – крюк для подвешивания котла. Вернулась за ним и теперь все не может догнать своего мужа-Солнце.

Культовые мифы связаны с обрядностью.

Ритуал порождает миф и предшествует ему, по мнению этнографов. Так, вначале был погребальный обряд, а затем возникло представление о мире мертвых, как нижнем мире.

Словесное пояснение обряда может развиваться в самостоятельное повествовательное произведение.

Когда миф является обоснованием и объяснением обряда, тогда он становится религиозным.

Сам обряд как ритуал устойчив, миф же, поясняющий его, – изменчив, меняется с изменением условий жизни.

Культовый миф, по мнению С.А.Токарева, есть рассказ, описывающий в повествовательной, мифологической, т.е. олицетворенной форме, тот или иной религиозный обряд, объясняющий его происхождение и как бы обосновывающий его исполнение. Момент обоснования и оправдания превалирует обыкновенно над объяснительным.

Культовый миф священен, окружен глубокой тайной, он – достояние тех, кто посвящен в ритуал, он – их сокровенное достояние и держится в тайне от непосвященных. Он – внутреннее достояние какой-то группы людей, он обращен вовнутрь.

К таким видам мифов у эвенков относятся:

- 1) связанные с возрастными инициациями, половозрастными фратриями;
- 2) шаманские мифы, поясняющие и объясняющие многие обряды и церемонии шаманов;
- 3) оправдывающие отдельные поступки в бытовой жизни.

Для непосвященных же создаются, рассказываются мифы экзотерические – своего рода страшилки о всяких чудовищах-людоедах. Как пишет С.А.Токарев, подобные мифы, “как бы нарочито придуманные для застрашивания непосвященных, особенно детей, женщин” [339, с.531].

Разделение религиозной мифологии на эзотерические и экзотерические виды начинается очень рано. Самый яркий и рельефный пример – поверья и мифы, связанные с возрастными посвятельными обрядами.

Мифологический образ духа-учредителя и покровителя возрастных инициаций занимает очень видное место в истории религиозных верований. Позднее из него формируется образ племенного бога.

Чаще всего этот образ покровителя инициаций расщепляется на два противоположных – для посвященных он – дух-хранитель, а для непосвященных – образ страшилища. Один и тот же образ может иметь разные имена. Мифический образ духа-покровителя инициаций (зародыш образа племенного бога) расщепляется сообразно своей идеологической роли, поворачиваясь одним ликом к кругу посвященных (избранных), другим – к “профанам”, “непосвященным”. Это раздвоение начинается еще в недрах первобытнообщинного строя в связи с формами внутриобщинной дифференциации – с половозрастным расслоением, связанным, в первую очередь, с возрастано-половым разделением труда.

Естественно, что различные мифы и мифические образы, принадлежащие к “внутреннему” и “внешнему” кругам, не ограничиваются связью с возрастными посвятельными обрядами: они гораздо более разнообразны. Мифы о чудовищах, людоедах и пр. переплетаются с мотивами разного происхождения, с рассказами о враждебных племенах и т.д.

К культовым мифам в эвенкийском фольклоре относятся мифы с сюжетами, оправдывающими убийство медведя, хотя он считается предком эвенков. Охота на медведя редка, но все же люди добывают его. Добывание медведя у эвенков – это целый ритуал, о чем немало написано этнографами, не будем останавливаться на их описании. Оправдывая убийство медведя, своего предка, и, по выражению эвенков, “бэе калтакан – человека половину”, эвенки сотворили много мифов, разных по сюжетам. Распространен сюжет, где медведь сам наказал, как его убивать, что при этом делать и как хоронить:

“Хеладан ушла, пошла к медведю. Медведь сказал: “Меня убей, освежуй, сердце мое положи спать с собой, почки – на священное место в юрте, двенадцатиперстную кишку, прямую кишку – напротив, шерсть высыпи в сухую ямку, тонкие кишки повесь на тонкое свалившееся дерево, голову положи спать за священным местом в юрте” [231, № 40].

К культовым относятся мифы, где оправдывается шаманство и шаманские ритуалы. К примеру, опубликованный в сборнике 1936 г., где шаманство как веру дает бог [231, с.270, № 9].

В другом мифе творец Амака делает всех птиц, его же антипод Харги делает гагару. Творец дает человеку двузубое копые и тот, сев в берестянку, начинает гоняться за гагарой, втыкает копые в хвост так, что та не может нырнуть под воду. Оказавшись побежденной, гагара кричит: “Эвэнки будет

шаманом. Остяк будет шаманом. Якут будет шаманом. С той поры люди стали делаться шаманами”.

Этот миф обосновывает не только эвенкийское шаманство, но и шаманство как веру вообще.

Культовые мифы оправдывают не только устоявшийся ритуал, обряд, они также мотивируют и устоявшиеся традиции в социально-бытовых отношениях в своей группе, с другими родами и племенами, народами.

Известно, что для эвенков характерен экзогамный брак – брать жену из чужого рода, племени. Экзогамный брак эвенков оправдывает и узаконивает, например, такой миф:

“У солнца не было жены, оно вдовело. Жило со старым отцом-месяцем и красавицей дочерью. На красавицу стал заглядываться молодой эвенк. Когда солнца не было в чуме, парень пришел к ней. Засиделись. Вернулось солнце в чум, слышит худой запах в жилище, спросил дочь: “В чуме у нас нехорошо пахнет, ты не знаешь?”. “Нет”, – соврала та. Солнце стало искать и по запаху нашло тунгуса. Рассердилось на дочь и выгнало вместе с парнем. Так и стала у тунгуса первая баба (жена). Солнце же с седым отцом-месяцем откочевали на небо и аргишат по нему одинокие” [231, с.279].

Ясно, что этот миф очень древний, т.к. главными героями являются солнце и его дочь. Солнце со своими домочадцами до начала событий в мифе еще не кочевало, не ходило по небу. Солнце антропоморфно и, по всей вероятности, жило до этого там же, где жил человек, но не на небе. Возможно, первоначально миф объяснял, почему на небе имеются солнце и луна-месяц. Но так как миф продолжал жить, передаваться из поколения в поколение, у него изменилась первоначальная функция – он стал оправдывать, узаконивать экзогамный брак – “жену нужно брать от чужих”, ведь солнце как светило не принадлежит земле, оно принадлежит другому, неземному миру, т.е. чужому. Если самая первая жена эвенка была из чужих (другого мира), то и сегодня эвенкам нужно следовать этому, т.е. традиции, заложенной первым эвенком (именно первым эвенком, т.к. это была самая первая жена у эвенков).

Экзогамный брак оправдывает и другой миф:

“Поэтому худо, когда люди берут в жены из своего рода: тогда болезни легко разобратся чутьем в родовом следу и пожрать семью.

Если кто желает жить хорошо и спокойно, пусть берет жену из других родов (не близких): это перемешает родовые пути, и болезнь племени долго будет блудить чутьем в поисках семейства” [231, с.273, № 1].

У эвенков есть мифы, оправдывающие и обосновывающие отношение человека к тому или другому животному, грызуну и т.д. Они формируют не просто отношение (любить – не любить), а оправдывают связанные с этим поступки людей. К примеру, неписанный закон для эвенка – не убивать ни насекомых, ни червей, как бы малы и незначительны они ни были. Все

живое на земле имеет право жить – таково жизненно-практическое отношение эвенков ко всему живому. Но в жизни это правило собности не всегда возможно – допустим, мыши поедают продукты, с ними приходится бороться, иногда и убивать. И есть миф, оправдывающий эти действия:

“На земле было много, много мышей. Люди ходили и ногами топтали в травах мышат, за это мыши возненавидели их. Они стали портить у людей одежду, грызли и поёдали пищу. Тогда люди сделали высокие лабазы и на них стали прятать все от мышей.

Старая мышь придумала другое. Она нашла сеноставца и говорит:

– Сеноставец, у тебя много вшей. Давай пустим их людям. Пускай их вши заедят.

– Нет, мышь, – сказал он. – Аваньки народ хороший. Вшей своих я напускать им не буду. Худо они мне не делают.

Мышь рассердилась, ушла. Она тихонько залезла в чум и всех своих вшей пересадила в голову больной женщины. Женщина та умерла, а вши с нее расплозились по остальным в чуме и стали кусать их.

Так и не выводятся они у человека” [231, с.278].

Эвенки считают сеноставца (пищуха) тружеником, не приносящим человеку никакого вреда, и относятся к нему с большим уважением: ведь он сушит, заготавливает сено на зиму. Олени с удовольствием едят это сено, найдя его в каменных россыпях. Мышь, как вредного грызуна, эвенки презирают.

В другом мифе идет речь о том, что именно мышь виновата в том, что люди теперь смертны. Мышь приходит к сеноставцу и предлагает сжить всех людей со свету. Сеноставец не соглашается, тогда мышь предлагает побороться: если победит мышь, люди станут умирать. Победила мышь, потому люди смертны [231, с.279].

На более поздних ступенях общественного развития образуются более сложные мифы, где переплетаются разные по происхождению образы и мотивы. Мифы превращаются в сложные повествования, сцепляются между собой. В этом находит отражение общее условие усложнения жизни, рост производства материальной, духовной культуры. Возникают мифологические циклы, как, например, цикл мифов о похождениях лиса Хуяна [231, с.258-262].

Развитие эвенкийского мифа от ранней стадии до более сложной можно проследить по эволюции образа небесного охотника Манги.

Очень распространен у эвенков всех групп миф о небесном охотнике Манги, который следует отнести к космогоническому.

Существует несколько сюжетов о Манги – небесном охотнике-великане.

## *I сюжет – Небесная охота Манги за лосем [231, с.273-275]*

До людей жили на земле великаны, у них родился сын необычайно большой, с огромной головой, с тремя глазами. Родившись, сразу начал ходить и охотиться. Взяв сестру на охоту, показывая, как надо убивать зверей, он сворачивает сестре шею. Напугавшись, убегает из дома. Он мчится на своих лыжах по небу, найдя звезду Сангар, которая является входом на небо. В пути встречается двух охотников, обгоняет их и начинает настигать лосиху с лосенком. Целится в лосенка, тот, шарахнувшись, падает в отверстие-звезду Сангар на землю, и от него пойдут на земле лоси. Современные люди каждую ясную ночь могут видеть на небе охотничьи подвиги Манги-Дёромго: след от его лыж тянется по небу – Млечный путь (Манги киглэн – Лыжня Манги). Там же есть лосенок, лось, два охотника, сам Манги и его стрела [231, с.274].

Отметим важные для нас моменты из сюжета о Манги-Дёромго:

- 1) характеристика мифологического времени: “до людей жили великаны”, т.е. людей еще не было;
- 2) состояние мира: есть маленькая земля, на ней растительность, большие реки; утесов нет, великаны живут по берегам рек;
- 3) образ жизни великанов, занятия: ловят рыбу, охотятся;
- 4) характеристика великанов: подобны людям, очень велики и сильны, глуповаты, агрессивны, воюют между собой, каннибалы (едят себе подобных – съедают побежденных);
- 5) способ убиения зверя на охоте – сворачивание шеи.

Образ Манги соответствует этой характеристике великанов из текста. Внешность Манги по тексту: необычайно велик (больше родителей и рождение необычайно тем, что родившись, сразу начинает охотиться), с огромной головой, с тремя глазами во лбу, глуповат (показывает на самой сестре, как нужно убивать зверей, сворачивая ей шею).

Важная деталь – имеет лыжи, мифический образ по данному сюжету – необычайный человек, он взбирается на небесный свод, найдя отверстие Сангар, о котором знают лишь Оксори-бог, Харги-черт, мифическая птица Догивки (переносящая в потусторонний мир).

## *II сюжет – Погоня Манги за лосем, укравшим на земле солнце*

Этот сюжет также известен, опубликован А.И.Мазиным в книге [224], записан от эвенков-ороченов в Амурской области.

Вкратце сюжетная канва такова. Земля была маленькой, но были уже люди и растительность. Не было ночи, солнце светило круглые сутки. Лось-

самец (лось-Буга) схватил солнце и побежал на небо. Лосиха побежала за ним. Стало темно. Люди не знали, что делать. Жил среди эвенков силач-охотник Манги, он погнался за лосем, похитившим солнце. Когда Манги стал настигать лося-самца, тот передал солнце лосихе, а сам стал отвлекать собак. Манги убивает самца, затем самку и отпускает солнце. Как только Манги возвращает солнце, все участники космической охоты превращаются в звезды. С тех пор происходит смена дня и ночи, и космическая охота повторяется. Каждый вечер лоси выкрадывают солнце, Манги гонится за ними и к утру возвращает его.

Сюжеты о космической охоте в разных вариантах были записаны в свое время А.Ф.Анисимовым, М.Ошаровым.

### *III сюжет – Погоня Манги за восемью девицами*

Этот сюжет мало известен, – он о погоне Манги за восемью девицами, т.е. тоже о небесной охоте, но только за женщинами. Сюжет этот, по обыкновению, рассказывается женщинами, а не мужчинами.

Данный сюжет принадлежит восточным эвенкам, ныне живущим в Амурской и Читинской областях. Рассказан женщиной, записан нами.

“Раньше был Манги. Этот Манги однажды за девушками погнался, с лыжами он, летают они. Железные, какие ли. Восемь девушек тех было, вот он гонится за ними. Догнал бы. Большая медведица дорогу ему перекрыла – она ведь крутится. Повернулась и перекрыла дорогу Манги. Дорога Манги есть на небе, ночью хорошо видно. Млечный путь по-русски называют, это путь преследования Манги, его погони. Ночью на небе можно и тех девиц увидеть – восемь звездочками стали. Эвенки, наши эвенки (т.е. амурские), Чапактэ называют”.

Созвездие восьми бывших девиц Чапактэ – это восьмизвездный Орион, пять звезд из которого эвенки называют мужским членом Манги, а сам Манги – близлежащая шестая звезда вне Ориона (см. рис. в кн. “Эпические традиции в эвенкийском фольклоре”, с.120).

Этот сюжет моложе сюжета о небесной погоне Манги за лосем, т.к. по содержанию мифа Большая медведица, созвездие Хоглэн, уже существует, именно она спасает девиц от преследования Манги, цель погони которого явно выступает из содержания мифа – обладать женщинами. Выступает на первое место эротический мотив, т.к. три звезды в созвездии Ориона названы по-эвенкийски Манги-чочон, досл.: мужской член Манги.

Мы видим, что по сравнению с предыдущим сюжетом о погоне за небесным лосем, цель погони не убить, а обладать женщиной. Но Манги и в данном сюжете пока еще не преследователь-людоед, как и в небесной охоте за лосем.

#### *IV сюжет – Погоня людей за Манги*

Нами записаны от восточных эвенков, конкретно от эвенков Амурской и Читинской областей, варианты этих сюжетов, один из текстов опубликован в книге “Эпические традиции в эвенкийском фольклоре” [200, с.90]. Данный сюжет интересен тем, что в нем повествуется еще и о том, как, не дождавшись Манги, люди стали его искать и пошли по земле, а так как земля еще была мягкая и трудно было передвигаться по ней, они решили построить дорогу из камней. Люди шли, строя дорогу, ориентируясь по следу Манги на небе, т.е. по Млечному пути, с востока на запад. Каменная дорога людей – это хребет Джугджур (Дюгдир). На пути им встретилось большое озеро, в котором потонуло много людей с навьюченными оленями, стало называться это озеро – Огорон (от эвенк. Огоми – накрениться, упасть – о вьючных сумах оленя).

По сведениям информаторов, рассказывали данный сюжет в течение 8 дней – рассказывание о Манги сопровождалось камланием шамана и шаманскими обрядами. Участвовали в этом только мужчины и мальчики, т.е. охотники.

В сюжетах о Манги у амурских эвенков акцентируется внимание на числе 8: восемь дней гнался Манги за лосихой с теленком, восемь дней целился в нее и попал под восьмое ребро лосенку.

Рассказывание мифа длилось 8 дней, в каждый отдельный день какой-то законченный кусок. У амурских эвенков мифы о Манги состояли из 8 небольших сюжетов. Наиболее известны до сих пор такие части: встреча Манги с охотником-эвенком, погоня за лосями, встреча Манги с созвездием Иларагдакан и встреча с солнцем, погоня людей за Манги (возникновение хребта Джугджур и озера Огорон), погоня за 8 небесными девицами.

Есть сведения, что в течение 8 дней при рассказывании разыгрывалась мистерия (с шаманом) погони людей за Манги. Скорее всего, это было связано с охотничьими обрядами, возможно, с посвящением мальчиков в охотники.

Важно то, что у восточных эвенков произошла циклизация мифов о Манги, состоявшая из 8 законченных сюжетов, объединенных общим героем. Подвиги Манги и разыгрывались в течение 8-дневной мистерии.

По сюжетам амурских эвенков, Манги – охотник, живущий среди людей, т.е. он – эвенк, подразумевается, поэтому они ждут его, а не дождавшись, идут искать (по земле), ориентируясь по его следу на небе.

Опубликованный миф о Манги-Дёромго состоит из нескольких сюжетно завершенных частей: 1 – убиение сестры по своей глупости и бегство из дома; 2 – находка дыры в верхний мир (Сангар) и небесная охота за лосями; 3 – женитьба на дочери хозяйки земли и жизнь на небе; 4 – возвращение на землю и бегство от сестры-людоедки, съевшей родителей.



Мы можем с уверенностью сказать, что и у ербогаченских эвенков (ныне эвенков Иркутской области) тоже произошла циклизация сюжетов о Манги.

В сюжетах амурских эвенков Манги подразумевается предком – потеряв его, они начинают его искать, идут по земле, ориентируясь на его след в небе – Млечный путь. Они гонятся за Манги, строя дорогу, протянувшуюся с востока на запад, как и след Манги. Построенная ими дорога – хребет Джугджур.

Мотив Манги-предка может иметь реальную основу, т.к. Манги (Мангит) – реально существовавшая группа центральноазиатского населения в 13 веке – одна из частей гвардии Чингисхана. В 16 в. мангыты вошли в состав ногаев, позднее дали начало родам Мангыт и Манги тюркоязычных, а также и маньчжуроязычных народов (об этом писал Широкогоров). По сведениям Г.М.Василевич, группа верхнеленских эвенков считала свое происхождение от рода Мангиан. Г.М.Василевич предполагала, что “манги вошли и в состав древних тунгусов, когда те жили в районе Прибайкалья-Приамуья” [163, с.373].

Мотив Манги-предка реализуется также в мифах, опубликованных в сборнике 1936 г., где Манги является медведем, медведь же в воззрениях эвенков – предок, дедушка или бабушка. К примеру, в одном из текстов Манги-медведь глуп, чего не бывает, обыкновенно, в фольклоре эвенков:

“Давно один человек с девочкою бродили в горной тайге, кочуя на оленях. Отец той девочки ушел, дочку у костра оставил. Девочка ждала отца ночь, отца нет. До ночи ждала, ночью, плача, сидела. Когда сидела, видит – за костром стоит медведь. Медведь передразнивал, как делала она, все передразнивал. Девочка огонь взяла, медведь тоже взял. Девочка огонь к голове приложила, медведь то же сделал. Огонь голову его зажег; медведь убежал, крича. Так и ушел. Отец девочки пришел к костру. Он убил только одного лося” [231, с.128].

В некоторых текстах о Манги-преследователе и людоеде, Манги, умирая (обычно тонет в реке), завещает девушкам сделать из частей своего тела женские орудия труда, иногда и мужские – бруски, точила и т.д.

В подобной концовке явно проступает культ предка, завещающего и дающего людям орудия труда.

В 1988 г. в Амурской области в п. Усть-Нюкжа нами записано сказание о трех братьях. Это большое сказание, состоящее из трех частей, где в каждой повествуется о жизни и приключениях каждого из братьев. Младший из них является предком-корнем эвенков. Часть первую, где повествуется о первопредке эвенков, сказительница определила так:

“Чинанайва-Мангескума улгучэндинэв, эвэнкимэ-эвэнкимэ тэксэмэн. – О Чинанае-Мангице расскажу, настоящих эвенков корне”. Часть,

повествующая о Чинанае-Манги очень мифологична, и образ Чинаная во всех основных чертах совпадает с образом Манги.

Внешность Чинаная страшна, даже выдра дразнит его:

*"Фу, фу! Ну и Чинанаище!*

*Голова огромная,*

*глазищи навькат,*

*глазищи косят,*

*глазищи "луп-луп"!*

*Уши длиннющие,*

*уши острые, углом,*

*ртище огромный,*

*спина такая-рассякая –*

*весь урод.*

*весь страшилище,*

*страшилище-престрашилище!"*

Охотится Чинанай, как и Манги, сворачивая шею зверям, как и Манги-Дёромго, сворачивает шею своей матери, принимая ее за зверя, т.к. глуповат. Он поджаривает и ест побежденного противника (т.е. тоже каннибал), как Манги в сюжете Манги-Дёромго.

Чинаная присущи черты демиурга: он делает русло реки, широкий зад у медведя – результат шлепка Чинаная и в конце концов он является изобретателем и создателем эвенкийского переносного жилища-чума – дюкча: братья начинают строить себе жилища каждый по-своему, Чинанай же строит дюкча, поэтому эвенки сейчас живут в дюкча.

Небольшой фрагмент о Чинанае, как он уничтожил дукаев – одноногих и одноруких – опубликован в сб. 1936 г. (с.232, № 8).Здесь он тоже великан, швыряет свою рукавицу в толпу дукаев (тех 50 человек) и они падают от ветра брошенной Чинанаем рукавицы, так она велика.

### *У сюжета – Погоня Манги-чудовища за девушками*

Весьма распространен у всех групп эвенков сюжет о погоне Манги-людоеда за двумя девушками-сестрами, сюжет этот соблюдается во всех основных моментах, имеет лишь небольшие вариации.

Данный сюжет опубликован в сборнике 1936 г. (материалы М.Ошарова), нами же записан во многих местах (Читинская, Амурская области, юг Якутии, Хабаровский край) совсем в недавнее время – в 80-е годы.

В большинстве из таких текстов девушки убегают от Манги, спасаются бегством с помощью женских орудий труда.

Однако не все тексты заканчиваются так – в отдельных Манги-чудовище все-таки съедает одну из сестер [231, № 9, с.179].

Почему и как образ Манги-охотника переходит в манги-чудовище, манги-людоеда?

По нашему мнению, это могло произойти так.

Образ Манги-охотника есть в сюжетах о его небесной охоте за лосями, охотником он является и в сюжете о погоне за 8 девицами.

Именно из сюжета о погоне за восемью девицами, охотника за женщинами и начинается развитие образа Манги-чудовища, а затем и манги-людоеда.

Анализируя мифы, С.А.Токарев отмечает один очень важный для нашего анализа факт – расщепление мифологического образа духа-покровителя инициаций на два, как бы параллельных и симметричных образа: эзотерический и экзотерический, притом даже с разными именами [339, с.533].

У эвенков произошло что-то похожее: вначале Манги-охотник, затем Манги-предок, который в сказании амурских эвенков “корень настоящих эвенков”, по имени Чинанай.

То есть одни тексты (о Манги-охотнике) были для мужчин и рассказывались ими, другие – для женщин и рассказывались в женском кругу.

Эволюция образа Манги из небесного охотника в чудовище, гонящееся именно за женщинами, могла произойти, по нашему мнению, вследствие существовавшего разделения труда и связанных с этим мужских и женских фратрий. Поясним нашу мысль.

Издrevле и до сих пор охота – мужское дело, и в наше время женщин-охотниц мало у эвенков. Это считается плохим признаком для рода – если есть охотящиеся женщины, значит, род на грани вымирания, так считают эвенки. Эвенкийка берет ружье в руки не от хорошей жизни. Знатные и процветающие рода не позволяли женщинам охотиться, не учили их стрелять, т.к. этим она могла накликать беду, это считалось первым знаком того, что род начнет вымирать. Существует и до сих пор табу для женщин – не прикасаться к ружью и охотничьей одежде и предметам охотника.

Развитие сюжетов о Манги и дальнейшая эволюция образа Манги шла по двум параллелям – по мужской и женской линиям, для мужчин Манги – охотник за зверем, для женщин же – охотник за ними, поэтому и становится чудовищем, хотя почти всегда они от него убегают, как 8 небесных девиц.

Образ Манги-людоеда по внешней характеристике совпадает с образом Манги-охотника: велик, страшен внешностью (потому что чудовище), обладает колдовством, т.к. превращается в младенца.

Во многих текстах, маркированных и относимых эвенками к периоду первотворения, животные идут к творцу с просьбами изменить что-либо, либо с жалобами друг на друга, будучи недовольными свойствами созданных творцом творений. И тогда творец продолжает усовершенствовать мир. Например, тексты № 34 и 35 повествуют о том, как рябчик, вначале созданный большим, напугал работающего творца Сэвэки и тот пересоздал его – сделал маленьким.

2. Это время первого познания мира и познания друг друга. Это время знакомств обитателей друг с другом, время испытания своих возможностей и способностей.

Сюжеты многих нимнгаканов строятся на выяснении таких вопросов, как: “Ты что можешь? Ты чего боишься? А кто из нас сильнее?” и т.д.

Например, сюжет текста № 25 (“Медведь с карасем”, сб. 1936 г., с.26) построен на выяснении возможностей караса и медведя: “Проживу, ты тоже не сможешь на моей земле жить”. В тексте № 22 того же сборника зайцы пытаются охотиться так же, как человек на медведя, но испугавшись, бросают копье и убегают.

Одним словом, сюжеты строятся на основе выяснения вопроса: “Каков ты? Что умешь делать?”. Звери и птицы еще не знают свойств друг друга и многие сюжеты строятся на этом. Лиса может обмануть птичку, говоря, что своим хвостом может перерубить дерево. Птичка ей верит и в ответ на требование лисы сбрасывает ей свои яйца. Помогает ей рябчик, которому уже известны способности лисы. Лиса же, в свою очередь, тоже многого не знает, поэтому рябчик обводит ее вокруг пальца.

Выяснение отношений в нимнгаканах первотворения происходит у одного вида животного мира с другим.

Относительно места событий из нимнгаканов первотворения можно выяснить, что “в начале три земли было. Вверху жил Ховоки, внизу жил старший брат его Сатана. На средней земле Ховоки работал, Сатана тоже. — Нонон илан дундэ бинкин. Угилэ бинкин Ховоки, хэргилэ бинкин — Хатана. Дулгуду дундэду Ховоки хавалчан, Хатана туги хавалчан” [231, с.29].

В нимнгаканах первотворения дана общая картина космологического устройства – два мира существовали до создания средней земли.

Тексты, где главными героями являются звери, птицы и другие созданные обитатели земли, не дают сведений о месте событий. Неясно, где они живут и действуют: то ли на только что созданной земле, то ли в одном из существовавших до этого миров.

Но в тексте № 11 местом действия оказывается верхний мир, т.к. медведь, обманутый лисой, падает на землю и остается жить на ней навсегда: “О, дед! Я же скачусь. Повыше подвисься!”. Дед повыше

подвинулся, покатился и упал. Упавши, с тех пор живет на земле. А в начале он вверху жил. – “О-о, амака! Хукэмүлчэ бихим. Диски окал!”. Амака диски оран, хукэлдэн, бурурэн. Бурукэним люху тукаладу бидерэн, дундэду. Нонон нунган угилэ бидечэ” [231, с.16].

Если взять для анализа эвенкийских нимнганов первотворения разные уровни, на которых обычно развивается миф (географический, экономический, социологический), то видим, что физико-географическая сторона в них не отражена, в нимнганках первотворения мы не находим ни названий рек, ни озер, ни местностей и т.д. В них лишь существуют верхний мир и появившаяся, сотворенная творцом Сэвэки земля. Место происходящих событий неопределенно и как бы даже и не очень важно для них.

Сюжетика нимнганов первотворения такова:

1. Сюжеты, построенные на добычании 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 [231, с.187].

М.Г.Воскобойников сделал попытку учесть все сюжеты нимнганов о животных, встречающихся в тех материалах, которые были доступны для него. Таких сюжетов набралось 50 [90, с.28-31].

Анализируя архаические сюжеты нимнганов о животных, Е.П.Лебедева отмечает, что “мир животных в них полностью слит с миром человека”, “...в вариантах одних и тех же сюжетов человек нередко играет ту же роль, которую в других вариантах выполняют животные...” [205].

Слово “человек” – бэе, в нимнганках первотворения употребляется и по отношению к животным, что ставит человека в один ряд с ними. В эвенкийских нимнганках-мифах животные тоже являются “людьми”.

Мало того, что звери живут и действуют как люди, в текстах они мыслятся как родственники, а создатель Сэвэки – общим родителем для всех, кого он сотворил.

Лис называет человека термином “аки”, что означает старший брат, дядя (младший брат отца), двоюродный брат:

“Аки. Си сомат дэринни бидинэн. Си отуви окал, би молакта. – Дядюшка. Ты очень устал, вероятно. Ты костер разжигай, а я дров заготовлю” [231, с.12].

“Амакава бакаран бучэвэ, дюр бэел вачал – нэкунин бэе – Медведя нашел мертвым, два человека убили – младшие его братья люди” [231, с.15].

Таким образом, все созданное на земле – это как бы дети творца, поэтому являются друг другу братьями и сестрами, по логике нимнганов первотворения.

Все созданное на земле обладает таким единым качеством, как и сам творец Сэвэки – речью. Какими бы разнообразными ни создавал творец свои создания, он наделяет их единой способностью – умением понимать друг друга и общаться друг с другом посредством слова. И в этом смысле человек ничем не отличается от других созданий. Творец Сэвэки абсолютно все создает по образу и подобию своему – разговаривают звери и птицы, явления природы и вещи.

Главными героями нимнганканов этого периода являются:

1. Сам творец Сэвэки
2. Звери, птицы.
3. Второстепенными героями могут быть и вещи.

Например, в тексте № 22 [сб. 1936 г., с.23]: “Старуха пришла вечером, огонь начала разжигать. У нее вещи сами работали. “Дрова, придите! Огонь, разожгись!” Дрова сами пришли, огонь сам зажегся.

“Чуман, приди, наполнись водою!” Чуман наполнился водою. “Котел, приди!” Котел не мог прийти. “Кинг!” – только и сделал. (Котел не мог сам прийти потому, что в него спрятались зайцы и ему было тяжело.) [231, с.23, для краткости изложения даем в переводе, оригинал на той же странице].

Человек в нимнганканах первотворения чаще упоминается и редко является главным действующим лицом. Текстов, где человек – главный персонаж, очень мало.

Логика тут проста и ясна: творец Сэвэки создает разных обитателей земли по одному из каждого вида. Самых различных обитателей земли в количественном отношении много, поэтому и нимнганканов о животных, птицах много. Человек же как вид, как одно из творений Сэвэки, единственен в своем роде. По этой причине и текстов о нем, где главным героем является он – мало.

Фольклор – продукт сознания, мышления человека. И в этом отношении очень важен анализ логики эвенкийских нимнганканов первотворения.

По текстам нимнганканов первотворения, все первое на земле и саму землю создал творец Сэвэки со своими помощниками. Человек был создан наравне со всеми как отдельный вид, как один из существующих биологических видов на земле. Он ничем особо не уникален в общем ряду созданных творцом обитателей земли. В большинстве текстов животные даже изображаются более могущественными, чем человек. Этими качествами наделяются не только большие и сильные звери, но в той же мере и многие маленькие зверьки и птицы.

Человек уникален лишь в том смысле, что это отдельный биологический вид, отличающийся от других своими особенностями. Например, глазами и лицом. Поэтому в текстах нимнганканов первотворения человек называется “поперечноглазый”, т.к. глаза человека находятся на

одной плоскости (плоскости лица), тогда как у зверей глаза расположены не в одной плоскости, к тому же у человека-эвенка глаза раскосы. Г.М.Василевич и само слово “эвенк” возводит к слову “эвунки” – спускающийся, сползающий, т.к. фольклорная формула названия человека в нимнганках первотворения “эвунки ехалкан” – дословно: со спускающимися глазами. Например, в тексте № 13 человек назван дословно “имеющим поперечные (сползающие) глаза”: “Лисица говорит: “Я имеющего поперечные глаза очень боюсь. – Би эвунки ехалкандук хомат нэлэчиннэм” [231, с.16]. В другом тексте человек назван “пеньком с поперечными глазами”: “Я боюсь пенька с поперечными глазами. – Би нэлэчиннэм мугдэкэнди эвуныкин есал” [231, с.16]. И в этом же тексте человек назван “ушастым пеньком”: “Медведь пошел искать (человека), там встретил пенек с ушами. “Дедушка, – сказал пенек, имеющий уши, – куда идешь?” – Амикан гэлэктилдэн, тала арчаран мугдэкэн сечива. “Амикан, – гунэн мугдэкэн, нэлгэ сечи, – илэ нэнэденди?” [231, с.16].

Человек как представитель своего биологического вида на земле – одинок, и обратим на это особое внимание.

Какие представления о человеке можно вынести из текстов нимнганков первотворения?

Сэвэки создал, в первую очередь, не физическую оболочку человека, а его духовное начало – дух, душу, на что указывают многие тексты, например, № 31 в сборнике 1936 г.:

“Шовоки оран хисэвэ, тукалава: “Огин манникан оми, – гунэн. Олигиран хисэвэ, тукалава олдоксоду олгиран, гинакин тигичэллэн. Шовоки сурурэн, хавалнасинан. Сатана эмэрэн, гунэн инакэнду: “Си инакан дюлакин бисинни. Шовоки оналгулван минду букэл, еруктадав, би синду сунэ будем”. Ерукталун Сатана омилова, тумниран. – Шовоки работал с камнем и землей, говоря: “Пусть крепкой душа будет”. Сушить в сторонку сделанное из камня и земли положил, собака же сторожить стала. Шовоки ушел, работать пошел. Пришел Сатана, сказал собаке: “Ты, собака, голая ведь, сделанное Шовоки дай мне потрогать, я тебе кафтан дам”. Потрогал Сатана душу-оми (т.е. ее изображение из глины и камня), поплевал на нее” [231, с.30].

Из всех вариантов текстов о сотворении человека очевидно, что творец в первую очередь сотворил духовное начало человека – его душу, его тень, его отображение.

В тексте № 32 дана подробная картина дальнейших действий творца: “...Обнаружив, что творения его испорчены, после визита Сатаны (некоторые сотворенные души умерли, некоторые выдержали, но болели), творец стал дуть на них, говоря: “Имеющими кровь станьте, – сказал. – Саксэчил окаллу, – гунэн” [231, с.32].

Таким образом, физическую оболочку – тело, имеющее кровь, творец дал позже.

Итак, по представлениям, отраженным в мифах-нимнганках, человек имел со дня своего творения двоякую природу: он – дух, имеющий физическую оболочку в виде человеческого тела. Такими же, имеющими душу и физическую оболочку, созданы и звери. Например, медведь.

В тексте № 11 встречаются волк с медведем, начинают выяснять, что чего боится. Медведь говорит, что не боится человека. Они договариваются наполнить каждый целую впадину тем, чего не боится. Волк натаскивает кучу рябчиков, а медведя все нет. Идет искать и находит мертвого медведя, но разговаривает с ним, и тот отвечает ему как живой:

“Амакава бакаран бучэвэ. Дюр бэе вачал, нэкунин бэе. Иргичи гучэ: “Едачас эмэврэ, имукэнэ едачас эмэврэ”. Амака гунэн: “надан бэе бичэтин, халтын тукчахичатын, дюр бэе нэкунин эвкил хуонэ, албам вассаландами хода дюр бэе нэкун бивки”. – “Нашел медведя мертвым. Два человека убили, братья его младшие. Волк сказал: “Почему не принес, хоть одного не принес?” Медведь сказал: “Семь человек их было, некоторые убежали, а двух младших братьев нельзя убивать, не старался особо убить их, два мужика – младшие братья мои” [231, с.15].

В № 13 уже лисица разговаривает с мертвым медведем, точнее, разговаривает со схороненной по ритуалу головой медведя. В тексте № 14 – с объеденным черепом медведя:

“Бакаран амака эвункит есатарилда вавча, кукиду онгоктотви сонёлодёрон”. – Сулаки гунэн: “Тар-ка гундечэс, би эннэм нгэлэттэ эвункилэе сатарилди”. Амака гунэн: “Кэ! Ча! Урунэ сурукэл”. – Нашла медведя убитого поперечноглазыми, на лабазе одни ноздри зияют. Лисица сказала: “Так-то говорил – я не боюсь поперечноглазых!” Медведь ответил: “Ну! Пошла прочь! Уходи потихоньку” [231, с.17].

Логика нимнганка такова – убита лишь внешняя, физическая оболочка медведя, дух же его (оми, ханян) жив, с ним и разговаривают в данных случаях волк и лисица.

В современном эвенкийском языке человека в отличие от духа обозначают не только словом “бэе”, но и термином “илэ бэе” – имеющий физическое тело человек. Это же устойчивое словосочетание имеет значение “живой человек”, “настоящий человек”. Настоящий человек есть человек, имеющий физическое тело в отличие от духов, лишь иногда принимающих облик человека, если они захотят этого.

Эвенки Красноярского края и сегодня употребляют в значении “человек” слово “илэ”, словом “бэе” чаще называют приятеля, друга, употребляют его как обращение.

Эвенкийское слово “иллэ” обозначает тело человека, его физическую оболочку. Слово же “илэ” в современном эвенкийском языке у восточных эвенков и многих других групп малоупотребительно.



Таким образом, по мифологическим представлениям и представлениям, заложенным в нимнгаканах первотворения, человек-бэе двойок по своей сути. Общее понятие “человек” выражается словом “бэе”, которое складывается из его духовного начала (һанян, оми) и его физической оболочки – иллэ. Получается в графическом выражении такая схема:

Иллэ + һанян  
 (физи- (дух, } → БЭЕ, ИЛЭ (человек вообще)  
 ческое душа)  
 тело)

В мифах первотворений почти не употребляется само эвенкийское слово “человек” – бэе. Вместо него используются традиционные формулы-клише. Слово эвенк (эвэнки) вообще не употребляется в этих мифах.

Таблица 2

**Словесные формулы-клише, обозначающие человека (сб. 1936 г.)**

| Эвенкийское                                 | Перевод  |
|---|--|
| 1. Эвунэки эхалкан (с.16, № 13; с.17, № 14) | Имеющий поперечные глаза (раскосые, сползающие как бы по лицу) |
| 2. Мугдэкэн эхалкан (с.16, № 12)            | Пенск, имеющий глаза   |
| 3. Сечи мугдэкэн (с.16, № 12)               | Пенек, имеющий уши   |
| 4. Иллэ (с.14, № 10; с.11, № 5)             | Имеющий безволосое тело  |
| 5. Нэкун, акин (с.12, № 6; с.15, № 11)      | Младший брат   |

Человек в эвенкийских мифах первотворения – человек вообще, “тварь земная”, брат всему созданному.

**§ 3. Мифы позднего периода как переходная ступень к героическим нимнгаканам**

**Общая характеристика**

Эвенкийская мифология многосюжетна, сложна и во многих моментах непонятна современным эвенкам, ибо развитие ее длилось, вероятно, не веками, а тысячелетиями.

Основные темы указала еще Г.М.Василевич в предисловии к первому сборнику [231, с. 4-6]: тема о дуализме при сотворении земли, человека и животных; тема о помощнике при творении и наказании его; тема о девочке, просящей перелетных птиц унести ее от угнетателей (евразийская тема); тема магического бегства с превращениями; тема героя-мстителя; тема

путешествий в нижний и верхний миры; о сверхъестественных чудовищах, об оленях-чудовищах и т.д.

В более поздних мифах сюжетосплетение так сложно, что невозможно выявить единую четкую структуру сюжета, каждый из них – это целое сюжетосплетение. В них нет формулировок начала и конца, они как бы начинаются ни с того ни с сего и таким же образом обрываются в самом неожиданном месте. Нагромождение событий, кажется, идет по какой-то неуловимой логике: сплетаются самые различные сюжеты из ранних мифов, и все это смешивается в какие-то странные формы, напоминающие сюжеты нелогичных ужасов. Восприятие их смысла как бы не подчиняется ни сказочной, ни мифологической логике. Так, один молодой эвенк, взявшийся интересоваться эвенкийским фольклором, такие тексты в сборке 1936 г. окрестил “сказками ужасов”. К образцам подобных текстов в классическом их варианте относятся № 46 (Муривуль), № 43 (Эпкачан), № 45 (Нэмэлон), № 42 (Гуривуль). Все они записаны, в основном, у западных эвенков.

Основными характерными чертами подобных мифов являются:

1) Невозможность определения времени – время для них, якобы, и не существует (нет понятия времени как мифологической эпохи).

Только в отдельных из них, куда вплетаются сюжеты нимнганов превотворений, можно маркировать их по этому признаку. Например, в тексте № 42 девочку пытаются развязать клесты, но не могут развязать, и по этиологической концовке данного эпизода – с тех пор у них кривые клювы – можно судить о древнем мифологическом времени:

“Дэгрэ хийиндил. Асаткан гунэн: “Хийиндил, минэ тикэлди, тикэкисун умири шэкшэдин хэвидем. Хийиндил бурурэ тишчэрэ, тиш чэрэ (шэвишчэрэ), албара шубдями, амгавал дэлдитчэ. Тадукви нунгарнитин амгалтин дэдилэнэ.

– Прилетели свищи. Девочка сказала: “Свищи, освободите меня, когда освободите, угощу кровью важенки”. Свищи (Клесты) упали (спустились), развязывали, развязывали, но не могли развязать, рты (клювы) свои изогнули. С тех пор их клювы изогнуты” [231, с. 45, “Гуривуль”].

2) Обилие различных заговоров и заклинаний.

В подобных нимнганках герои пользуются заговорами, чтоб выйти из трудной ситуации, заговоры выполняют здесь свое прямое назначение.

“Шурурэ кукчумали, энэрэ гулэкэнтими, гулэкэн хакура нуарватин хактирагиду. “Хирулдеп! – Нэкунди гунэн: “Инактадин, чиедин!”

Экинди гулдэн: “Чиндалбадикэн окта!” Ге чиедин оран, юрэн гулэ шаялин. Сагдак чиндалбуки одан, дилириктави юрэн, мирэлдукпи тагавран.

– Пошли по кулеобразной, дошли до избушки, избушка окружила их в темноте. “Давай заговаривать!” Младшая сказала: “Шерстинкой, хвоинкой

(стану)!” Старшая сказала: “Шишкой стану!” Одна хвоинкой стала, выскочила в щель избы. Старшая шишкой стала, только голова прошла, плечами застряла” [231, с. 24, № 22].

Заговоры-заклинания вкладываются как в уста убегающих, так и в уста преследующих: в № 45 и убегающий брат, и преследующая его сестра-людоедка.

3) Заклинания поются, как монологи героев в героических сказаниях:

*“Долболтоно бокумурэн акинми. Акинин икэлдэн:*

*“Хэкуку! Хэкуку! Хэкуку!*

*инээн дилача*

*кумаландиматич,*

*далгалшмалакал!*

*галаябда окал*

*эбэй галандинин,*

*галаябда окал!*

*Дэвэрдибгин! Дэвэрдибгин! –*

– К ночи стала догонять брата. Брат запел:

*“Жар! Жар! Жар!*

*Мать-солнце закрой*

*кумаланом след,*

*следом сохатого*

*след мой сделай!*

*Следом сохатого!*

*Дэвордыбгин! Дэвордыбгин!”* [263, с. 56, № 45].

Старший брат, убегая от сестры, ставшей людоедкой, поет заклинания 10 раз.

Проанализируем текст № 46 о Муривуле, где ясно видны признаки, отмеченные выше. Текст мы подвергли уточненному переводу, т.к. в нем много несоответствий оригинала переводу, из-за этого еще более затрудняется восприятие и понимание сюжетной линии и смысла нимгакана.

Начало текста не имеет ни временной приуроченности, ни привязки к месту действия. “Чувучак аси адерэн. Умунмэк эмэрэн Чувучатки сэривичилдэн адеривэ. – Женщина Чувучак спит, пришла к Чувучак Умунмок. Стала будить спящую” [231, с. 59].

Зато имеется конкретизация героев-женщин с определенными именами: Чувучак, Умунмок (в ранних мифах героини безымянные).

Налицо, вместо обычной привязки текста в начале рассказа к временному периоду, дана ситуация, что связывает с обрядом.

Ситуация раскрывается в речи-обращении Умунмок к Чувучак:

*“Чувучак! Чувучак!*

*егдатти ангиэнни?*

*ени чанили*

*еви часкили!*

*Чинэкэл гунилчэл!*

*Чинэкэл гулдичэл!” –*

*Почему спишь?*

*Нижние (существа из нижнего мира)*

*близко,*

*Умершие уже вокруг.*

*Пташки чинэкэ-синички*

*(синички – вестник в эвенкийском фольклоре),*

*засвистели” [231, с. 59].*

Завязка сюжета – получение вести от синиц, что “нижние” близко.

Обобщая эти первые восемь строк, шесть из которых представляют собой монолог Умунмок, приходим к наблюдению, что начало текста имеет структурное сходство со структурой обряда. При рассказе о проведении каких-либо обрядов рассказчик обычно делает то же самое, т.е. кратко или более подробно описывает ситуацию. Например, свой рассказ об обряде “Сингкэлэвун” М.П.Курбельтинова начала так: “Мяса не стало. Долго лось не попадается, стали голодать” (записано в 1987 году в п.Иенгра) [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178].

Далее, Чувучак просит Умунмок посадить ее на оленя-котлоносца, та отказывается, просит Вторую (женщину, о которой как бы и вовсе не было речи, и непонятно, откуда взялась и кто эта Вторая) посадить ее на оленя-одеялоносца и так просит до Десятой, но все отказывают ей. Причем, ни слова, ни реплики нет, как и почему здесь, вроде бы, присутствуют или проезжают эти женщины, именуемые Второй, Третьей и так до Десятой. Лишь Десятая женщина садит Чувучак на оленя, и они едут к Муривулю.

При чтении этого текста совершенно неясно, на первый взгляд, кто, куда бежит и едет, и почему все отказывают Чувучак. Никаких поясняющих реплик, все как бы зашифровано. Именно так и есть на самом деле – здесь мы находим построение нимнгакана по структуре обряда. Из ответов отказывающих женщин становится ясно, что каждая выполняет предназначенную ей роль в обряде и едет с определенной целью – одна везет шаманский плащ Муривуля, другая – его бубен и т.д. Все 9 женщин не могут посадить на своих оленей Чувучак, т.к. на них навьючены принадлежности шамана Муривуля. В действительности, нельзя садиться на оленя, везущего что-либо из шаманского костюма.

Таким образом, следующий блок текста, вплоть до согласия Десятой, дает описание начавшегося действия в обряде<sup>1</sup> камлания Муривуля: девять женщин-помощниц уже приступили к исполнению своих функций.

Далее, по тексту, выясняется, что и Десятой предназначена своя роль в обряде: как только она с Чувучак доезжает до жилища Муривуля, Десятая вбегает в чум и выскакивает из него через малу. Малу – священная часть чума, ритуальное, обрядовое место в жилище.

Далее, сюжет развивается в магической погоне Муривуля за Десятой. Сцена погони строится по сюжету бегства от Манги-людоеда: бросание женских орудий труда с заклинаниями превратиться в чашу, гору, хребет, озеро и т.д.

Шаман Муривуль, нагоняя женщину, всякий раз стреляет в бросаемые предметы и все 9 раз промахивается, т.е. терпит неудачу.

Повествование о погоне – это и есть обрядовая форма ритуальной погони, восходящей к элементам свадебной обрядности.

Дальнейшая игра Муривуля в прятки с людоедом тоже напоминает обряд в действии: людоеда Муривуль называет “дедом”, т.е. медведем, что еще раз указывает на обрядовую оформленность текста.

Муривуль несколько раз перевоплощается, и все это напоминает путешествия шамана в разных обликах при камлании.

Концовка такова: Муривуль становится мышью и остается ею навсегда. Невозможность его обратного превращения можно объяснить его неудачей как шамана. Шаман, не справившийся с ситуацией, когда он находится в чужой ипостаси, может не вернуться в наш мир. Не одолев духов, например, он может не выйти из транса и умирает. Однако в данном тексте это преподносится как этиологическая концовка нимнгаканов первотворения – “остается мышью до сих пор: еще теперь мышью живет” [231, с. 64], т.е. остается в ином мире.

Подобные тексты очень трудно понять, не владея сведениями об обрядовой бытовой и производственной жизни эвенков. Вся их фантастичность и ирреальность восприятия происходит именно из-за того, что эти тексты *обрядово оформлены*, даны в структуре обряда.

Такой способ является аналогией такого метода как, например, изложение мифа об истории человека и медведя на медвежьем празднике.

По мнению этнографа Б.А.Васильева, весь обряд медвежьего праздника является драматической формой выражения мифа [76, с. 23-30].

Такой же нетипизированный и не привязанный к определенному типу нимнгаканов герой существует и действует в нимнгаканах о путешествиях человека в верхний мир, в нижний мир. Например, текст № 36, где герой – некий человек: “Умикэн бзе бидечэн хутэлнюнми”. – Один мужчина жил с сыновьями” [231, с. 33]. Несмотря на то, что в тексте есть конкретные

подробности, относящиеся к жизни эвенков (настораживание самострела на заячьей тропинке, приготовление запасов на зиму), никаких сведений из текста об этом человеке более нельзя выудить. В тексте № 37 герой – тоже некий человек, попавший в нижний мир и вернувшийся оттуда. Из этих двух текстов можно лишь получить представления о верхнем мире.

Цель текстов, содержащих повествование о путешествиях некоего человека в иные миры, заключается лишь в передаче сведений и представлений об иных мирах.

Человек-персонаж здесь совершенно неопределяем как тип героя, характеристика его не важна ни для рассказчика, ни для слушателя, здесь нет никакой типизации героя.

Подобные тексты эвенкийского фольклора, скорее, близки к русским быличкам и бывальщинам либо мифологическим рассказам. Нередко информанты относят их то к улгурам, то к нимнганам, что говорит о неопределенности их жанровой формы, которую трудно точно определить даже рассказчику-эвенку.

*Таким образом, тексты подобной группы нимнганов имеют переходную форму, они настолько синкретичны, что далеко не просто определить их с точки зрения видовой и жанровой классификации. Это и не миф, и никак не героическое сказание, не улгур и не сказка в ее общепринятом понимании фольклористов.*

Таких трудноопределяемых при попытке классифицирования текстов в эвенкийском фольклоре немало, большинство их опубликовано в сборнике 1936 г. [231].

### **Мифологическое сознание в мифах-нимнгангах**

Вместе с нимнгангами первотворения подобные тексты представляют уникальный материал для изучения ранних форм человеческого сознания, называемого в фольклористической литературе мифологическим мышлением.

Историки духовной культуры различают две основные стадии развития мифологического сознания: для первой стадии характерно отождествление духовного и природного, для второй – осознанное вычленение человека из природного окружения.

Утверждение единства человека с окружающим его миром природы получает в эвенкийской мифологии яркое выражение. Например, в нимнгане о Железнорогой [231, с. 64], Железнорогая – отчасти женщина (носит унты, выходит замуж), а отчасти – птица (может сесть на юрту) и важенка-олениха (имеет рога) [231, с. 65]. С.Ю.Неклюдов нашел объяснение таким своеобразным воплощениям персонажей: “Они способны выступать в

Этот сюжет напоминает волшебные сказки, учтенные в международном указателе Аарне-Томпсоном под номером 315 А – “Сестра-людоедка”. Примечательно, что в данном тексте нет обратного превращения брата-мышы в человека, он прячется, превратившись в мышь, и этим сюжет завершается. Превращение с целью спасения (временное) характерно для относительно высокой стадии мифологического образного мышления. Между тем, превращение без возврата к естественному облику характерно для первой стадии мифологического сознания.

В нимнгакане-мифе о Муривуле [231, с. 59-64], который, спасаясь от людоеда, превращается в бабочку и затем снова принимает человеческий облик, мы находим черты, характерные для более позднего мифологического мышления. В этом нимнгакане превращение является наказанием за нарушение этического родового кодекса. Ведь Муривуль проникает в юрты эвенков, роется в вещах, находит различные предметы, при этом говорит: “Шэм! Шэм! Шэм! годамапканэви бакам... Шэм! Шэм! Шэм! тулупкэнэви бакам [231, с. 64]. Отметим, что притяжательный суффикс *-ви* указывает на то, что герой собирает эти предметы присвоить.

Согласно же этическим нормам эвенков, человек, вошедший в жилище в отсутствие хозяина, мог воспользоваться предметами его обихода, но не имел права присваивать их. Именно за нарушение обычая Муривуль превращается в мышь и остается ею навсегда.

Превращение с целью наказания – это, вероятно, мотив, наслонившийся на более ранний по происхождению мотив превращения вследствие поступка, который уподобил человека животному. Ведь перед тем, как превратиться в мышь, Муривуль произнес: “Шив! Шив! Шив! Какое там мясо!” [231, с.64]. “Шив! Шив!” – таким междометием эвенки передают шуршание мыши. Производя звук шуршания мыши, Муривуль сам становится ею. Здесь превращение имеет как бы две стороны: целевое превращение и бесцельное. Целевое превалирует, но сохраняются при этом остаточные следы мифологического мышления первой ступени.

*Итак, в эвенкийских мифах-нимнгаканах существуют последовательные исторические слои, отражающие две ступени мифологического мышления.*

Вопрос, поднятый нами, требует дальнейшего углубленного исследования.

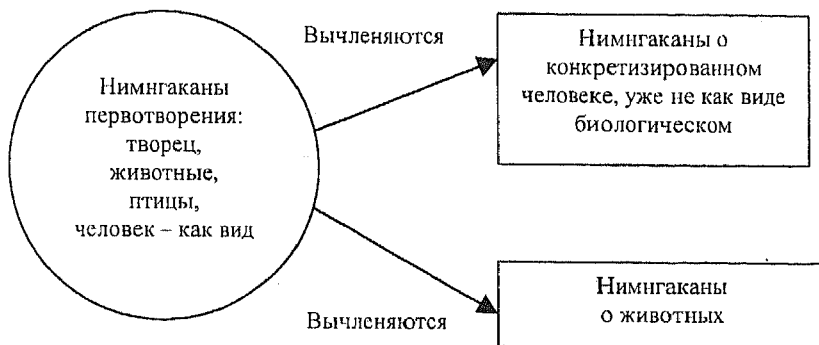
Говоря о двух стадиях развития мифологического сознания в нимнгаканах эвенков, следует отметить, что есть нимнгаканы, содержание и смысл которых сразу вычлениют человека из животного мира.

В одном из текстов Сэвэки дал первому человеку лук-бэркэн и произнес следующие слова: “Впредь этим луком зверей добывая, ты жить будешь. Звериным и птичьим мясом питаешься, в звериные шкуры одеваешься, ты жить будешь. С этого момента ты сам себя, будучи человеком

(а не зверем – курсив наш), живя на Средней земле, так называй – Двуногий, поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк” [199 и Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177, фонозапись].

Таким образом, за нимнгаханами первотворения, когда человек не является главным героем их, появляются нимнгаханы, где на первое место выходит человек.

Нимнгаханы эти очень разнообразны по сюжетам, в нашей работе мы не имеем возможности заняться специально их сюжетикой в силу других интересов. По главному герою развитие эвенкийского мифа-нимнгахана происходит по следующей схеме:



Нимнгаханы о животных остаются, по своей сути, теми же нимнгаханами о первотворении, но из общего числа цикла первотворения уже уходят нимнгаханы о человеке. Человек в них конкретизируется, это уже человек не как общий биологический вид наряду с животными, происходит выделение человека из окружающей природы, что свидетельствует о более высоком уровне человеческого сознания.



Этот сюжет напоминает волшебные сказки, учтенные в международном указателе Аарне-Томпсоном под номером 315 А – “Сестра-людоедка”. Примечательно, что в данном тексте нет обратного превращения брата-мыши в человека, он прячется, превратившись в мышь, и этим сюжет завершается. Превращение с целью спасения (временное) характерно для относительно высокой стадии мифологического образного мышления. Между тем, превращение без возврата к естественному облику характерно для первой стадии мифологического сознания.

В нимнгакане-мифе о Муривуле [231, с. 59-64], который, спасаясь от людоеда, превращается в бабочку и затем снова принимает человеческий облик, мы находим черты, характерные для более позднего мифологического мышления. В этом нимнгакане превращение является наказанием за нарушение этического родового кодекса. Ведь Муривуль проникает в юрты эвенков, роется в вещах, находит различные предметы, при этом говорит: “Шэм! Шэм! Шэм! гогдамапканэви бакам... Шэм! Шэм! Шэм! тулгупкэнэви бакам [231, с. 64]. Отметим, что притяжательный суффикс *-ви* указывает на то, что герой собирает эти предметы присвоить.

Согласно же этическим нормам эвенков, человек, вошедший в жилище в отсутствие хозяина, мог воспользоваться предметами его обихода, но не имел права присваивать их. Именно за нарушение обычая Муривуль превращается в мышь и остается ею навсегда.

Превращение с целью наказания – это, вероятно, мотив, наслоившийся на более ранний по происхождению мотив превращения вследствие поступка, который уподобил человека животному. Ведь перед тем, как превратиться в мышь, Муривуль произнес: “Шив! Шив! Шив! Какое там мясо!” [231, с.64]. “Шив! Шив!” – таким междометием эвенки передают шуршание мыши. Производя звук шуршания мыши, Муривуль сам становится ею. Здесь превращение имеет как бы две стороны: целевое превращение и бесцельное. Целевое превалирует, но сохраняются при этом остаточные следы мифологического мышления первой ступени.

*Итак, в эвенкийских мифах-нимгаканах существуют последовательные исторические слои, отражающие две ступени мифологического мышления.*

Вопрос, поднятый нами, требует дальнейшего углубленного исследования.

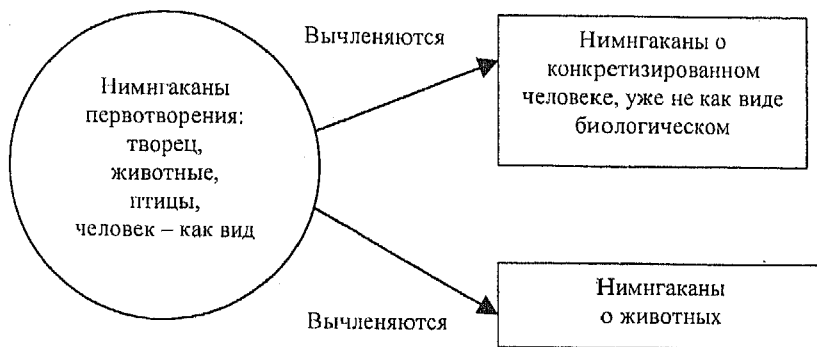
Говоря о двух стадиях развития мифологического сознания в нимнгаканах эвенков, следует отметить, что есть нимгаканы, содержание и смысл которых сразу вычлениют человека из животного мира.

В одном из текстов Сэвэки дал первому человеку лук-бэркэн и произнес следующие слова: “Впредь этим луком зверей добывая, ты жить будешь. Звериным и птичьим мясом питаюсь, в звериные шкуры одеваюсь, ты жить будешь. С этого момента ты сам себя, будучи человеком

(а не зверем – курсив наш), живя на Средней земле, так называй – Двуногий, поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк” [199 и Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177, фонозапись].

Таким образом, за нимнгаханами первотворения, когда человек не является главным героем их, появляются нимнгаханы, где на первое место выходит человек.

Нимнгаханы эти очень разнообразны по сюжетам, в нашей работе мы не имеем возможности заниматься специально их сюжетикой в силу других интересов. По главному герою развитие эвенкийского мифа-нимнгахана происходит по следующей схеме:



Нимнгаханы о животных остаются, по своей сути, теми же нимнгаханами о первотворении, но из общего числа цикла первотворения уже уходят нимнгаханы о человеке. Человек в них конкретизируется, это уже человек не как общий биологический вид наряду с животными, происходит выделение человека из окружающей природы, что свидетельствует о более высоком уровне человеческого сознания.

## *Глава II. Героические сказания*

*(Нимнгаканы времени становления человеческого рода)*

Первый сборник по эвенкийскому фольклору не отразил героических сказаний эвенков – в нем опубликованы лишь фрагменты двух сказаний и те даны в прозе. Так что после знакомства с ним в научной среде в то время сложилось мнение, что героический эпос как жанр еще не сформировался у эвенков.

Издание второго сборника изменило мнение фольклористов, но все же и тогда оно было не в пользу признания героического эпоса эвенков: героический эпос эвенков пребывает в архаической стадии, когда эпосом в полном смысле слова (в сравнении с развитым эпосом тюрко-монголов) называть его рано. И Г.М.Василевич в предисловии к “Историческому фольклору эвенков” писала: “... нам представляется, что героические сказания восточных эвенков стоят ближе к эпосу, чем к героическим сказкам” [163, с. 15], т.е. “ближе”, но не являются таковыми.

И лишь издание третьего сборника (“Фольклор эвенков Якутии”) показало существование эпоса у эвенков. Но сходство многих моментов с эпосом якутов, с которым фольклористы познакомились задолго до знакомства с эвенкийским, позволило существовать мнению, что эвенкийские героические сказания являются во многом заимствованием у якутов.

Лишь к нашему времени, времени издания I тома эвенкийского фольклора в серии “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”, относится факт признания героического эпоса эвенков [386].

В томе впервые публикуются, как сказано в аннотации, “два уникальных эвенкийских нимнгакана рапсода Н.Г.Трофимова (1915-197), открытие которого стало научной сенсацией” [386, с. 6]. И тут же во вводной статье указывается на недочеты в исследованиях фольклористов:

“К сожалению, в последующие десятилетия сибирская и дальневосточная фольклористика стала работать преимущественно в стиле расчлененного восприятия и эдиционной подачи записанных материалов: фольклористы-словесники заботились только о вербальной стороне, фольклористы-музыковеды – только о музыкальной, словно забывая, что устное творчество народов есть явление многокомпонентное, нерасчлененное и неделимое” [386, с. 58].

## § 1. Нимгаканы с одиноким героем

Сказания героического содержания так же, как и мифы, определяются термином *нимгакан* и распространены среди эвенков, проживающих в Якутии на восток от “линии Алдан–Учур–Зеля–Селемджа и до побережья Охотского моря, включая и сахалинскую группу” (см. карту-схему в книге “Исторический фольклор эвенков”, с. 21), распространены они также в Читинской, Иркутской и Амурской областях.

Обратимся к нимгаканам с одиноким героем, которые эвенки относят к “нимгаканам времени становления человеческого рода” – эвэнки тэкэнин одяракин, досл.: когда корень эвенков становился. В них повествуется о первых людях-богатырях, предках человеческого рода, положивших начало роду эвенков, т.е. началу эвенков как этноса. Все они “имеют традиционное вступление (нимгакан тэкэнин) – “корень сказания”, который, по словам эвенков, должен указывать на то, что содержание их относится к глубокой древности”. Слово сочетание “нимгакан тэкэнин” – досл.: нимгакана корень – нужно понимать как начало, т.е. зачин нимгакана.

Зачин-вступление включает в себя:

- а) сообщение о времени, когда происходят события;
- б) описание страны, где происходят события;
- в) сведения о главном герое или героях (двух братьях либо брата с сестрой) [386, с. 81-82].

“Корень нимгакана” рисует зарю мироздания, а именно появление и расцвет земли с одновременным появлением на ней человека:

- 1 *Дуннэ тэнинэдин одяракин,*
- 2 *Някнянгин хагачанду кумтэтэки дявача одяракин,*
- 3 *Нюнурмок-атыркан Дулин Бугаду оскедечан.*
- 4 *Дулин Бугаду оскедяча,*
- 5 *Болгикта монгин элэкэс болголтодёркин,*
- 6 *Сэнкирэн элэкэс сэrbэргэдэрэн,*
- 7 *Аямат адуларакин,*
- 8 *Няхамдаткан монгин нялбургадяран.*
- 9 *Де нуган бхээмдэ янэ бираду оскедэрэн* [163, № 8, с. 82].

1. – Когда земля как коврик меховой под седло оленя становилась,
2. небо над ней подобно берестяному хагачану перевернутому было,
3. Старушка Нюнурмок на Средней земле жила.
4. На Средней земле жила,
5. когда стланик впервые шишками своими покрывался,
6. когда сэнкирэ лишь начинал веточками густеть,

7. когда внимательно землю свою осматривала она,
8. молодые растения еще эластичны и мягки были.
9. И вот она на берегу большой реки жила [163, с. 234].

1. *Билир-билир,*
2. *дуннэ дулкакиндун мо бими,*
3. *чукагачин элэкэс юдегэхин, оскеча,*
4. *урэ бими элэкэс кирагингачин томторгодедохин,*
5. *урангкай ачин бигэхин,*
6. *тар тэликэкун бэйнгэ дэгор бигэхин,*
7. *хэгдинэ ирэхтэ ачин бигэхин,*
8. *эр бэе бими оскедечан* [163, № 5, с. 57-58]. –

1. – *Давным-давно,*
2. *когда на середине земли дерево деревом будучи,*
3. *лишь с траву величиной появляясь, рождалось,*
4. *гора горой будучи лишь острие свое высывало,*
5. *когда еще урангкая не было,*
6. *когда и зверя-то мало было,*
7. *когда больших лиственниц еще не было,*
8. *этот человек, появившись, рос*” [163, № 3, с. 213].

Описания этого в текстах сборников 1936 и 1966 гг. [231, 163] кратки по сравнению с зачинами в тюрко-монгольском эпосе, но в последнем издании героических сказаний эвенков [386] зачин нимнгакана “Храбрый Содани-богатырь” составляет 70 стихов, в сказании о Дэвэлчэнэ – 30 [386, с. 126-128 – оригинал; с. 127-129 – перевод; с. 238-240 – оригинал; с. 239-241 – перевод].

Описания эти однотипны и отличаются лишь вариантами образов, положенных в основу зачина. Зародившаяся земля традиционно сравнивается по величине либо со шкуркой с головы годовалого олененка, либо с ковриком-кумаланом (на котором сидят), либо с ковриком под седло оленя. Зарождающееся небо тоже невелико и чаще подобно опрокинутому берестяному сосуду. Горы и хребты тоже только что появляются и поэтому невелики, деревья маленькие. Море-океан, что льдинка величиной с блюдце, а небо только начинает сверкать тройной радугой и т.д. Приведем для примера зачины из книги “Исторический фольклор эвенков”, данных в этом издании прозой. Мы же расположили их так, как чувствуется речитативная строка при чтении зачинов, уточнив переводы.

1. Дулин буга элэкэсэн мойка метадикинин нэптэргэдэнгэсин,
2. лам-булдяр биласэкэлдикэн белкивдягнасин,
3. Угу Буга элэкэсэн серукалдикан серувдягнахин,
4. Дулин буга дулкакиндун,

5. эгдер янэ даптудун
6. бивэндечэ-оскендечэ Дулин буга сонингин,
7. гэрбин бими – Мойка бэюн наннадин далкалкан,
8. токи нюнгидин тирэвкэлкэн, угэлкэн
9. гербин бими – Эмукин оскечэ Умусликэн-сонинг [163, с. 90]. –
1. – Когда Средняя земля величиной со шкурку годовалого олененка разворачивалась,
2. Когда океан-море с блюдечко льдинкой лишь было,
3. Когда верхнее небо только лишь радугой сверкать начинало,
4. в центре Средней земли,
5. Устье большой таежной реки,
6. Жил да поживал Средней земли сонинг,
7. Имя его было – Дикого оленя-мойки покрытие чума имевший,
8. Бедренными костями лося прижатое покрытие чума, –
9. Имя его было – Одиноким родившийся Одинокий Умусликэн-сонинг [163, с. 242].

Примеры традиционных зачинов в достаточном количестве приведены в книге “Эпические традиции в эвенкийском фольклоре” [200, с. 60-63].

В сказаниях Трофимова Н.Г. “корень нимнгакана” дается более развернуто, например в нимнгакане “Храбрый Содани-богатырь” традиционное вступление составляет 290 строф, из которых 80 строф описание пространственно-временного фона, а остальные содержат сведения о героях – одиноких брате и сестре. В сказании “Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде” описание пространственно-временного фона занимает 40 строф, а сведения об одиноких героях – 92 строфы [386, с. 127-139; с. 239-245].

Пространственно-временной фон, на котором разворачиваются события в героических нимнгаканах, является по сути эпическим временем мифической эпохи первотворения.

Эпическому времени расцвета земли в эвенкийских героических сказаниях соответствует одинокий эпический герой, появившийся на только что возникшей Средней земле:

*“Эргэчин ая дундэду  
 Дюр халгалкан, дюлакин дэрэлкэн,  
 Боско дылишкан уранкай бэе  
 Оскечэн бидигэн гуннэ аямат ичэтми,  
 Эр бугаду оскечэ-тыванча ивит  
 Умун сонкума ай мататкан  
 Дылдукки уалгамактуви  
 Ихардан-дэвэрдэн тэтылжэн*

*Дэглтэр сонгу Дэвэлчэн гунмури [386, с. 240]. –  
 Если хорошо присмотреться к этой красивой стране,  
 Думая, не здесь ли должен родиться,  
 Двуногий, гололицый, человек-уранкай,  
 С легко поворачивающейся головой –  
 То, оказывается, в этой стране родился и вырос  
 Один сильный парень-аи  
 По имени всесильный богатырь Дэвэлчэн  
 В расшитой-разукрашенной одежде  
 От головы до пят” [386, с. 241].*

Одинокий эвенкийский богатырь героических сказаний эвенков логично и обоснованно появляется на только что возникшей и расцветающей земле, вслед за растительностью и животным миром:

“Эргэчин ая дундэ бинэ дюр халгалкан, дюлакин дэрэлкэн, боско дилилкан боронг уранкай оскечэн, бидигэн” [305, с. 99]. –

– Если же внимательно вдуматься, то как не жить в такой хорошей стране рыжему урангаю с двумя ногами, с голым лицом, со свободно вращающейся головой?” [305, перевод – с. 202]. Дословно же это может быть переведено так (уточнение перевода наше): “Такая хорошая земля будучи, имеющего две ноги, голое лицо, рыжую голову уранкай, родить должна, вероятно...”

В зачинах все подчинено логике: вначале появляется земля, образуется ландшафт (хребты, горы, реки), потом вся растительность, затем звери и человек.

Всюду в зачинах делается акцент на появлении человека, и не просто человека, а человека как предка людей, предка рода человеческого – корня человека. Об этом очень ярко свидетельствуют фольклорные формулы, связанные со словами “человек”, “появление”, “зарождение”.

В зачинах героических сказаний человек является отправной точкой отсчета в историческом развитии мира. Формулы эти таковы:

1. Элэкс бэе оскенэн
2. Бэе онан тэкэнин

1. Начало зарождения человека.
2. Человека появления корень (формула имеет смысл: когда появились-предки-корни человека. В данном случае имеет место грамматическое употребление формы единственного числа в значении множественного. Фразеологизм “бэе тэкэнин” – дословно: человека корень, имеет значение – предки человека, предки людей).

### 3. Элэкэс бидекил

3. Когда только что жить начинали (имеются в виду люди). Данное выражение можно перевести и как “в самом начале жизни людей” – “в самом начале жизни людей было...”

Мы видим, что в героических сказаниях эвенков внимание акцентируется на человеке, на факте его появления как предка, по-эвенкийски “корня людей” – бэе тэкэнин. Человек выступает в них на первое место и является точкой отсчета времени в историческом развитии мира и сложения эвенков в этнос.

## **§ 2. Традиционная эвенкийская формула одиночества и одиночество неодинокого героя**

Одиночество эвенкийского богатыря не имеет противоречий, свойственных тюрко-монгольскому эпосу народов Сибири, что мы и покажем ниже. Более того, существует традиционная формула одиночества эвенкийского богатыря в подобных сказаниях.

Из 13 опубликованных сказаний дальневосточных эвенков в книге “Исторический фольклор эвенков” в 8 из них повествование начинается с того, что герой одинок. Одиночество характеризуется 4 основными признаками:

#### 1) Отсутствием родителей:

“Энинми, аминми иргитта балдинави эхин сара – Мать, отца растивших бы его с рождения не знает” [163, № 7, Отани, с. 66];

“Ами” гундэн – аминин-да ачин, “Эни” гундэн – энинин-дэ ачин. – “Отец” сказать – отца-то нет. “Мать” сказать – и матери-то нет”. [163, № 12, “Гарпарикан”, с. 98];

“Эр бэе “энин” гунэри энин ачин бича, “ами” гунэри амин ачин бича – У этого человека называемой матерью матери не было, называемого отцом отца не было” [163, № 6, Нивэниндя, с. 62].

#### 2) Отсутствием брата, сестры:

“Нунандун нэкунин ачин [163, № 5, с. 58]. – У него и младшего никого нет” [163, с. 215, № 5, Мэкигдын].

#### 3) Отсутствием скота и других животных, даже собаки:

“Нунандун умун оронин ачин, умун нгиная ачин [163, № 7, с. 66]. – У него ни оленя одного, ни собаки”;

“Чэ!” гунин – нгина-да ачин, тулгидэдун иргит-ти оронин ачин – “Чэ!” сказать – собаки нет, поблизости жилища нигде оленей нет” [163, № 11, Умун-Умусникэн, с. 96].



4) Отсутствием общения с людьми:

“... нунгандулан урангкай-бэе эчин эмэрэ, эчин бакалдира – “... к нему еще никогда не приходил человек-урангай, не встречался ему” [163, № 6, Нивэинидя, с. 62];

“... эдэ гунэри гиркия ачин бидерэн”. – “...без называемого друга приятеля живет” [163, № 8, Хуругэчэн, с. 82].

Иногда сказитель ограничивается относительно одиночества такой фразой – “... иргит-тэ тэкэлкэнми, сэксэлкэнми энэ сара оскедечэ – ... откуда корни её, кровь её не знаючи росла” [305, № 14, с. 46].

Формула одиночества у дальневосточных сказителей, которых записывали мы, в полной традиционной форме выглядит так:

*– Энин гунэри энин ачин,*

*ама гунэри – ама ачин,*

*нэкун гунэри – нэкунэ ачин,*

*эки гунэри – экинэ ачин.*

*“Чо!” гунэри – орон ачин,*

*“Чэт!” гунэри – гинакин ачин.*

*Тыкэн эмуккокэн бидерэн.*

*Урангкай гунэри вэн энэ сара бидекил,*

*Окин-да эчин долдыра урангкай-бэе турэнмэн.*

*Мэнин-дэ он турэтчэн, эмуккин бинэ.*

*Балдычадуки эхи турэттэ бичэ, эмуккин оскеденэ. –*

*– Матерью называемой матери нет,*

*отцом называемого – отца нет,*

*младшим братом (сестрой) называемого – его нет,*

*старшей сестрой называемой – старшей сестры нет*

*“Чо!” окликаемого – оленя нет,*

*“Чэт!” прикрикиваемой – собаки нет.*

*Вот так одиначенек живет.*

*Имя урангкая не зная живет (т.е. не знает слова “человек”).*

*Никогда не слышал человека-урангкая речи.*

*А как сам с собой разговаривать будет, ведь одиноко живет.*

*С самого рождения своего никогда не разговаривал, одиноко живя [“Умуслинде-сонинг”].*

Не в каждом сказании и не всякий сказитель приводит формулу полностью, но именно такую полную формулу давали сказители-дальневосточники: К.П.Афанасьева, Д.Н.Соловьев, А.С.Гаврилова. Из анализа опубликованных сказаний эта формула тоже конструируется именно в таком виде.

## Первые дела и поступки одиноких героев

Нимнгаканы с одиноким героем очень древни, и архаика их обнаруживается прежде всего в описании первых поступков героев, соотносимых с поступками и делами демиургов.

Одинокие герои эвенков – первые люди на земле, они и первые изобретатели необходимых человеку орудий труда.

В сказании о Мэкигдыне так описывается его деятельность (для краткости дадим только перевод):

“Этот человек дом себе делал из карликовой березы... Ну, а над ним множество птиц летало. И человек захотел попробовать добыть их для еды. И вот однажды он подумал: “Какой же хитростью сумею убить их?” Вот, человек этот берет кору стланика. Взяв ее, сучит.

Ссучив, петли делает. Сделав, идет на одно озеро. Там петли свои на месте кормежки птиц ставит. Поставив, утром рано встает. Встав, раненько смотреть идет. Придя, видит, что утки в петли его попались.

Берет их и домой возвращается. Дома перья ощипывает. Ощипав, мясо пробует, ест. Когда ест, то пища эта нравится ему. Этот человек стал питаться такой пищей. Дальше этот человек опять задумался: “Я бы, лося убив, поел бы, это хорошие звери для еды будут!” Подумав, человек этот самострел придумал. Сделав пять самострелов, пошел к одной речке. Там тропа есть, очень хорошая лосиная тропа. Там и поставил самострелы... Посмотрел – один самострел лося застрелил, тот сам упал... Ну вот, и такую пищу для себя нашел. Научившись так изобретать, все больше стал изобретать. Вот он себе лук-аланга сделал. Сделав, стрелы себе сделал, этим стал охотиться, стрелять стал. Все это сделав, он для зимы стал дом покрывать лосиными шкурами” [163, № 5 – оригинал, с. 213-214 – перевод уточнен нами].

В данном описании соблюдена даже преемственность способов добывания пищи, охоты на птицу и зверя – вначале добывание пищи с помощью петель, затем уже изобретение самострела, позднее – лука-аланга, более современного лука со стрелами. В описании деятельности героя нет варки пищи на огне.

Во многих сказаниях нет описания изобретения орудий труда, но имеются описания того, что имеет герой: из чего сделан его дом, чем он укрывается, во что одевается, из чего ест и многое другое. Например, одинокий человек Умусликэн живет так:

“Уту утукчэнин бими, мойка бэюн наннадин далдакан, токи нюнгидин тирэвкэлкэн, бэюн дилин калалкан, бэюн чапанман котолкон бичэн. –

Старинное жилище-утэн его был покрыт шкурой оленя-мойки, шкуры эти прижаты бедренными костями лося, порог жилища из костей лося.

Котелок у него из черепа дикого оленя, нож – из кости дикого оленя” [163, № 10, с. 90 – оригинал, с. 242 – перевод];

“Тугэлден дюн куге кокчилкан, лэрүмнэ иннакталкан: догадян дюн нэну дэги тарамна дэктилэн илбэрилкэн. –

Покров его зимнего жилища был из камусов оленя-куе с пушистой шерстью: его летнее жилище было покрыто шкурками перелетной птицы” [163, № 7, с. 66 – оригинал, с. 222 – перевод].

Одинокий богатырь Отани имеет такую одежду: “Ирэ бэюн наннан купэмичи бичэ. Энин бэюн гилгинин-сирихинин энэгэптучи бичэ. –

– Из шкуры осеннего лося кафтан у него был. Из сухожилий важенки был у него пояс” [163, № 7 с. 66, с. 222 – перевод].

В некоторых сказаниях первый лук и стрелы мастерит для сына женщина-мать либо старшая сестра для младшего брата. Так, в сказании “Сиротка Нюнгурмок” сын просит мать сделать ему лук. Мать мастерит ему лук и стрелу, сын начинает бить зверей. В сказании “Сирбут-Сирбунай” изготовительницей лука и стрел является старшая сестра:

“Сирбут-Сирбунай хэгдиллэкин, экинин секталдук бэркэнэн овки бичэ. Тар бэркэндиви Сурбут-Сирбунай бэюктэдевки. –

– Когда подросток Сирбут-Сирбунай, сестра его старшая из тальника лук ему сделала. Тем луком Сирбут-Сирбунай охотиться стал” [163, № 20, с. 127 – оригинал, с. 280 – перевод].

В сказании “Хуругучэн” описано приручение оленя женщиной. Старушка Нюнгурмок, живя одиноко, обнаруживает пасущихся рядом двух оленей. Она решает поймать их, цель поимки выражена так: “Эрилбэ би иргичиктэ гиркилэви”, – гунчэдэнэ, дявавки. – Воспитаю-ка из них себе товарищей”, – думая так, ловила их” [163, № 8, с. 82 – оригинал, с. 235 – перевод].

Начинает доить оленей, и оленехи каждое утро приходят к ее жилищу-утэну из жердей.

Главному герою сказания “Чинанай – первопредок эвенков” (Чинанаиндя – эвенки тэкэнин) приписываются черты создателя объектов природы, а также некоторых особенностей животных:

“Кэ, нэнэрэн Чинанай. Хурувки, хурувки. Арай амикакун хуркаду тагавча. Халгандукки тагавча. Кэ-лэ беренилэдекуттэн. Де берелэндекуттэн, тадук Чинанайва ичэксэ, гунывки. Тар амикакун турэчи бичэ, турэчикун бичэ:

– Чинанай! Тынкэл! Чинанай, тынкэл!

– Ты! – Чинанайкун гунывки. – Еда хэркэчиксан оран? Муланылча. – Гудейкэн, – гуннэ тычлилки.

Тычлилки, тарингин-канан бэреледекучивки, эвки сугун бирэ.

– Экэл горирэ! – гуннэ, мукэмуклин тэвъялирэн.

Амаакун эмнэгкун амарин – тар Чинанай гэвъялинэн. –

Ну, пошел Чинанай. Идет, идет. Оказывается, медведь в петлю попал. Ногой запутался. И вот рвется. Вырывается, затем Чинаная увидев, просит. Этот медведь речь имел, говорить умел:

– Чинанай! Выпутай! Чинанай, выпутай!

– Ты! – Чинанай удивляется. – Зачем запутался? Жалко. Миленький, – говоря, распутывать начинает.

Начинает распутывать, а тот рвется, смиренно не стоит.

– Не дергайся! – говоря, по заду того ударяет.

У медведя-то зад широкий – это от шлепка Чинаная” [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178].

Таким же образом, по сказанию, появляется белое пятно у изюбря.

И одна из рек тоже появляется благодаря Чинанаяу:

“Кэ-лэ, тыкуливки, ирэктэкунмэ сулливки, таринги уркучивки, бирава хэдэвки, хурувки тар ирэктэкунмэ уругчана. Элэ тар ирэктэкунын хоктово овки, тали му зеныливки, санга бира овки. О-де, биракунма ом, гуннэ, уруевички, хэгэливки:

– Болор, болор!

*Чинанайкун бихим.*

*Болор, болор!*

*Биракунма ом, – гуннэ. –*

– Ну вот, – рассердился он, вырвал огромную листовницу, волочет за собой ее, переходя реку, идет волоча ее за собой. Листовница эта за собой дорогу оставляет, а по ней вода течь начинает, так новая река получается. Он, радуясь, что реку новую так сделал, радуясь, петь начинает:

– Болор, болор!

*Я – Чинанаице!*

*Болор, болор!*

*Большую реку сделал! – говорит”* [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178].

По версии сказания, Чинанай-великан является первым создателем эвенкийского жилища-дюкча, конусообразного чума:

*“Дюкчаканави, одинав, – гукучивки. Дюкчаканави одяна, хэгэливки:*

– Болор, болор!

*Дюкчакокунаи одинав.*

*Болор, болор!*

*Кэ, тыкэн эхилэ: Чинанай дюкчаканаи оча, эвэнки дюван. Чинанай тар эвэнки тэкэнин оча. –*

*– Жилище себе построю, – говорит. Жилище строя, поет:*

– Болор, болор!

*Дюкча себе построю.*

*Болор, болор!*

Ну и вот оттуда так: Чинанай построил себе дюкча, эвенкийское жилище. Вот и стал Чинанай предком (дословно: корнем) эвенка” [Там же].

Зажигает огонь первым на земле также одинокий герой из сказания № 11 “Умун-Умусникэн” – Одинокий Умусникэн:

“Билир бичэ умун бэе. Эр гэрбин бими Умун-Умусникэн. Эр Умусникэн дови дован ичэттэн – догидадун бисин умун сэрукчэн. Тар сэрукчэнми гадан, додун бисин унганча могди. Эр могди додун бисин улэ.

Тар улэт тогое иларан. –

– В древности был один человек. Имя его было Одинокий Одиночка.

Этот Умусникэн-Одиночка вовнутрь дома своего глянул – против входа лежит сумка. Взял эту сумку – внутри выдолбленная трубка. В трубке трут. Зажег огонь с помощью трута” [163, № 11, с. 96 – оригинал, с. 248-239 – перевод].

Таким образом, эвенкийским одиноким героям, первым людям на земле, свойственны черты созидателей и демиургов. Они изобретают первые луки и стрелы к ним, строят первые жилища, разводят первый огонь, приручают оленя и т.д. Одиночество эвенкийского богатыря не противоречиво, как выглядит это в эпосе тюрко-монгольских народов, где налаженный скотоводческий быт и хозяйство одинокого героя противоречит его одиночеству, что отмечал Е.М.Мелетинский [237, с. 301].

### **Одинокость неодиноких героев**

Иногда в зачине говорится и о трех одиноких девицах, как в тесте № 4 “Илан ахакар” – “Три девицы” [163], где весьма интересно интерпретирована тема одиночества, тема “первых людей на земле”:

Девицы фактически не одиноки, т.к. их трое – Секак, Мэнгукчэн и Дэгикчэн.

Но, по логике эвенкийских нимнгаканов, они одиноки в том плане, что без пары-мужчины не могут стать предками. Несмотря на то, что их трое, они, по сказанию, имеют тот же статус одинокости, что и одинокая героиня либо одинокий герой.

Одинокость их в нимнгакане подчеркивается таким образом – они не разговаривают между собой, каждая ведет свое хозяйство (сама себе варит, сама себе заготавливает дрова):

“Авгватин умутэл калахичал бичэл: мэмэрдүвэр аставкил, уловкил бичэл. Девгэвэр мэнмэннгивэр дебувкил бичэл. Илани моявар молавкил бичэл... Илан бимил эвкил сэхэргэстэ бичэл, екунма-да эвкил улгучэмэттэ бичэл. Мэртин таду балдицара. –

– Каждая имела свой котел: сама себе еду готовила, сама себе варила. Каждая ела свою еду. Каждая сама себе дрова готовила... Будучи втроем,

они не разговаривали друг с другом, ничего не спрашивали друг у друга. Каждая сама по себе росла” [163, № 4, с. 49 – оригинал, с. 207 – перевод].

Таким образом, эвенкийская формула одиночества реализуется здесь в подчеркивании такого важного момента как отсутствие общения.

Формула одиночества у Трофимова Н.Г. акцентирует внимание на отсутствии родителей, старшего брата, а одиночество брата и сестры подчеркнуто следующими образом:

*“Иркин бэюн дюр иегэчинин  
Умунду дёрэлэснэл балдыксал,  
Горово-до бинэвэр эчэл сара –  
– Родившиеся вместе, парой,  
Как два рога дикого осеннего оленя,  
Не знали, долго ли жили”* [386, с. 136-137].

Формула неведения одиноким героем своего происхождения, отмеченная в алтайском эпосе и встречающаяся в якутском лишь в некоторых вариантах об одиноком герое, на что указывал Е.М.Мелетинский [237, с. 299-312], в эвенкийских нимнгаканах имеет почти постоянную прописку и обычно выражается так:

“Дулин дуннэ ситкидун ючэ бихикив, ангу эптилэдукив тукала балдича бимчэ; модук ючэ бихикив, сигдэдув угдакса намарача бимчэ, угу угиври серукарди нягнядук тикчэ бихикив, орондув сангикса намарумча”, – гуннэ думайдыран –

– Если бы я с центра средней земли вышел, на правом ребре проросшая земля была бы; если бы с дерева вышел, то к позвоночнику кора бы прилипла, если бы с верхнего радужного неба упал, то на макушке прилипший иней был бы, – говоря, думал” [163, № 7, с. 66 – оригинал, с. 222 – перевод].

“Би эр екундук балдичав? Угу бугадук тикчэ бихикив, хоронду саниксакан бимчэ; хэргу дуннэдук ючэ бисикив, чурчандув тукалалан бимчэ; дулин бугадук эмэчэ бисикив, эптилэдув угдаксакан бимчэ. –

– Я от чего мог родиться? Если бы с верхнего мира упал, на макушке был бы иней; если бы я вышел из нижнего мира, то на пятках земля бы осталась; если бы я пришел со средней земли, то на ребре моем хотя бы соринка была” [163, № 10, с. 90 – оригинал, с. 243 – перевод].

“Дуннэдук ючэ бихикив, хорондув чука балдича бимчэ. Угиник тикчэ бихикив, хорондув саникса бимчэ” – гуннэчэн.

– Если бы я из земли вышел, на макушке выросшая трава была бы. Если бы сверху упал, на макушке иней был бы” [163, № 12, с. 98, с. 250 – перевод].

4. "Дуннэ сиктулин  
ючэл бихикит,  
самэн бимчэ.  
Мит кондэ модук  
ючэл бихикит,  
самэн бимчэ.  
Угиник шарман  
серукарди нягнядук  
тикчэл бихикит,  
орондут сангикса бимчэ. –  
Если бы из лужи земной (т.е. из озера)  
вышедшими были,  
то это сразу бы ясно было.  
Если бы мы из дуплистого дерева  
вышли бы,  
то это сразу бы ясно было.  
Если бы с верхнего, тройную  
радугу имеющего неба  
упали бы,  
на макушках наших иней был бы" [163, № 1, с. 19 – оригинал, с. 178-  
179 – перевод].

Философские рассуждения одинокого героя о своем происхождении наводят его на такие параллели: у меня нет родителей, я не знаю, как я мог родиться, однако в природе все животные и птицы имеют детей, т.е. у детенышей всегда есть родители. Об этом говорится, например, так:

"Аминти, эинити  
он ачир бичэн?  
Би думайчим -  
дэги умуктан  
нэлки сэслэнэ,  
нэнэттэн ивит.  
Бэйнэ нян  
хутэчи оттан. –  
– Отца, матери  
как это у нас не было?  
Я думаю -  
птичье яйцо,  
весной лопнув,  
ходить начинает (т.е. оживает).  
Звери тоже  
детей имеют" [163, № 1, с. 19 – оригинал, с. 139 – перевод].

Раздумья о своем появлении на свет наводят героев на мысль о странствиях, и часто одинокий герой обращается к своему жилищу:

“Эркэн-дэ биденэ, Гарпаникан-сонинг гороёлво дяддачиллан. Дюлэскиви мэргэдэнэ, утэкэнтикиви ичэтчэрэн. Гороконмо дяддадяна, утэкэнтикиви турэтчэрэн:

– *Куюкэкэ, куюкэкэ!*

*Утук утукэн,*

*аякарди сендадякал!*

*Уркэн-кунакан бидексэ,*

*он-мал умун бугадуви*

*сагданмувдян?*

*Би-нэн бэе оёлив*

*Сонин-бэе ачин бидян? –*

– Вот так живя, Гарпарикан-богатырь глубоко задумался (дословно: далекое задумал). О будущем своем переживая, на свое жилище маленькое утэнчик смотрел. Очень долго думая, утэнчику своему говорит:

– *Куюкэкэ, куюкэкэ!*

*Старинный утэнчик, внимательно слушай*

*(дословно: хорошо на уши напизывай)!*

*Юноша, живя,*

*как он может на одном месте*

*состариться?*

*Кроме меня, человека*

*богатыря разве не может быть?” [163, № 12, с. 98 – оригинал, с. 251*

*– перевод].*

Таким же образом рассуждает и другой герой – Мэкигдын:

“Умун утук утэнду энэ гиркура, сагдандави некэм? Буга тэгэнмэн энэ ичэрэ, сагдандави некэм? Эрбэн дяддакса: “Би нэнэгэт бихим, бугави тэгэнмэн ичэдэви. –

– В этом одиноком утэне, не постранствовав по земле, состариться что ли я хочу? И так задумал: “Я идти должен, мира своего людей повидать” [163, № 5, с. 58 – оригинал, с. 214 – перевод].

В эвенкийских героических сказаниях эпическое одиночество характерно и для формально неодиноких героев – брата с сестрой, брата с братом. И именно это эпическое одиночество является важным для развития сюжета – озаботившись одиночеством, герой отправляется в путешествие, т.е. эпическое одиночество – необходимый элемент, сохраняющийся даже в более поздних сказаниях, это ключевой момент для развития сюжета сказаний.



## Одинокое брат и сестра, брат и брат

К типу нимнганканов с одиноким героем относятся и нимнганканы, где в начале сказания одиноко, не зная никого, кроме себя, живут брат с сестрой или брат с убогим братом.

“Представление о первых людях как о паре – брате и сестре – не менее архаично, чем об одном предке-мужчине, так как соответствует матриархальным воззрениям. Поэтому мотив одиноко живущих брата и сестры в зачине поэмы, если даже и упоминаются их родители, косвенно указывает на генетическую связь представления об этой паре с представлениями о первопредках человеческого племени”, – пишет Е.М.Мелетинский [237, с.311].

Мотив одиночества в эвенкийских сказаниях оформляется формулами отсутствия и незнания своих родителей, других людей и отсутствием домашних животных. Чаще присутствует усеченная формула, либо это оформляется в вопрос-рассуждение: “Неужели на своей средней земле-матери только двое мы родились?”.

Из опубликованных нимнганканов убогий брат (немогущий либо глупый) имеется в текстах “Торганай и Чаникой” [163, № 15], “Кодачон” [163, № 2], “Иркисмондя-сонинг” [305], рукописи сказания “Торгандун средней земли” [342], а также в записанных нами “Эринындя-богатырь” и “Чинанай – первопредок эвенков” [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178].

Из анализа текстов, где имеются брат и убогий брат, выявляются следующие важные моменты.

1) Несмотря на свою немощь, убогий следит за огнем и жилищем. Уходя на охоту, обычно старший брат напоминает убогому:

*“За своим огнем присматривай.*

*Хоть кто придет,*

*жилище свое не показывай,*

*хоть кто это будет, не открывай”.*

[Из сказания “Эринындя-богатырь”, там же].

В сказании “Торгандун со Средней земли” роль брата-калеки оценивается прилетающей девицей-птицей киливли, впоследствии становящейся женой Торгандуна, так: “Если ты не будешь помогать брату, то исчезнет дух-хозяин этой Средней земли. Хотя твой брат и сильный богатырь, один не сможет справиться... Быстро выходи, мы отмоём тебя как следует. Может, привыкнув следить за собой, станешь ты человеком” [342, с. 338].

Роль убогого Чаникоя – хранитель огня-очага. Мотив своего прилета будущая жена Торгандуна объясняет попыткой спасти и выходить Чаникоя

как хранителя домашнего очага, к которому и она вскоре будет иметь непосредственное отношение.

Мотив отмывания, причесывания и выхаживания калеки-брата небесными девицами связан с тем, что очаг братьев вскоре становится домашним очагом одной из сестер. Этот мотив имеется во всех подобных сказаниях, и цель действий девиц-птиц ясна из их слов: “Если помыть тебя несколько раз, если почистить тебя, может, полегчает твоему телу и костям, тогда ты сможешь смотреть за чумом брата и станешь его помощником-другом” [163, с. 340].

В нимнгакане “Иркисмондя-богатырь” убогим является старший брат кузнец Торонтай, имя которого – Овладевший с трех лет клещами, с четырех лет молотом кузнец Торонтай: “... для того, чтобы слушать, он был глух, для разговора – нем, был глухонемым глубоким стариком” [305, с. 204]. В образе убогого калеки-кузнеца заложены те же традиции хранителя-духа огня-очага, хранителя и изготовителя боевого оружия.

2) Убогий – хранитель и смотритель за богатырским охотничьим снаряжением старшего брата:

*“– Самострелы мои, луки мои,  
кто бы это ни был, ни за что  
не показывай никому”*

[Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178, “Эринындя-богатырь”].

На наказ убогий обычно клянется, что все выполнит:

*– Зачем же, старший брат мой, покажу”*

[“Эринындя-богатырь”, там же].

Возвращаясь с охоты, старший брат по обыкновению всегда проверяет и спрашивает младшего, хорошо ли он выполнял свои обязанности:

*“– Ну, младший брат мой,  
как ты жил без меня?  
Кто-нибудь приходил?  
Кто-нибудь что-нибудь видел у нас?  
Луки мои боевые, самострелы мои охотничьи  
никому ли ты не показывал?”*

[“Эринындя-богатырь”, там же].

3) Нарушение убогим наказа старшего брата является в таких сказаниях завязкой сюжета.

Младший брат открывает дверь и показывает боевое и охотничье снаряжение девицам-птицам киливли; подговорив глупого спрятать птичью одежду, старший ловит одну из девиц и делает ее женой.

Характеристика героя в нимнгаканах, где в начале сказания есть брат и сестра, несколько меняется: 1) исчезает полная формула одиночества, хотя она сохраняется в каком-то виде; 2) имя героя уже полностью и ясно не

связывается с заповем, хотя корневое начало имени и запева можно сопоставить; 3) меняется мотив похода-путешествия. Проследим это на примере нимнгакана “Кодакчон” [163, № 1].

Время начала сказания характеризуется теми же формулами расцвета земли, формулой древности лет “билир-билир”; сохраняется архаичность представления о человеке, они не знают откуда родились и называют себя “подобными зверю таежному” – “мит дюри аги бэйнэнин” [163, с. 19]; называют себя урангкаями Средней земли; не имеют домашнего скота и даже собаки.

Но нет уже полной формулы одиночества, одиночество маркируется лишь отсутствием оленей и отсутствием собаки – “нунгандун умун энгнэкэн орон ачин, умун нина ачин – у него одного даже оленя-олenenка нет, единственной собаки нет”. Причем формула одиночества прикреплена именно к брату – нет у него, но не у них вместе с сестрой.

В монологе сестры уже встречается конкретное название земли – Кедан-земля, Онон, ее утверждение-вопрос, что без родителей они не могли появиться, и люди-урангкаи где-то на краю этой Кедан-земли должны быть, говорит о том, что они имеют сведения о людях:

*Дэведареко! Дэведареко!*

*Кодакчон-акай!*

*Мит эничил, амичил*

*бичэл, бидингэт?*

*Кидан-дуннэ кирийдун*

*миткэчин бэе*

*бихин, бидингэн?*

*Еракин-да, мит*

*агадякар балдидяп?*

*Миткэчин уранкай*

*бихин бидингэн? –*

*– Дэведареко! Дэведареко!*

*Кодакчан – старший брат,*

*мы, имеющими мать, отца,*

*вероятно, были?*

*На самом краю Кедан-земли*

*как мы человек (люди)*

*есть, должно быть?*

*Отчего это с рождения*

*сироты мы есть?*

*Как мы, урангкаи*

*должны быть.”*

[Перевод уточнен нами, 163, № 1, с. 20 – оригинал, с. 179 – перевод].

Заповное слово Кодакчона уже явно не связывается с именем (Кудергие!).

Об отсутствии общения и незнакомстве с человеческой речью уже не говорится.

В сказаниях, где есть брат с немощным братом, одиночество характеризуется лишь незнанием своих родителей, из традиционной формулы одиночества остается лишь неизвестность происхождения. При неизвестности их происхождения, при незнании ими своих родителей они уже общаются с другими людьми. Например, в сказании “Кодакчон” [163, № 2, с. 185] младший на упрек старшего отвечает: “Надо мной уже много людей смеялось, говоря: “Какой же ты хилый!” [163, № 2, с. 186].

В сказании “Гарпарикан” [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177] сам Гарпарикан имеет множество оленей и соседа, не имеющего оленей. Начало в этом сказании таково:

*“Эгдер яне хулидун,  
бидечэн дюр бээл.  
Нимэхэ. Ге дяданг,  
ге баян бичэ.  
Дядаггикакун екунин-да ачин.  
Ге-канан орочи,  
дюн дон бутунну мэнун.  
Дяданикакинду сэктэвунин-дэ,  
екунин-да ачин,  
тыкэн бараксан бидерэн.  
Кэ тар бидечэтын.  
Тар некэденэкэн,  
баян бэе эмэвки,  
нимэктулэи эмэвки.  
– Едаи некэдены?  
Илэ нэнэдэи некэдены?  
– Илэ нэнэдинэв?  
Дюр халганди  
хэтэкэнэ арай,  
нэнэмчэв би.  
Орон бими –  
оронмо укчаламчав.  
Орон-дэ минду ачин.  
Нями-дэ бигин,  
Таригив-да ачин, – гунэн.  
Баян бэе:  
– Укчакъяс будев синду,  
эмүвдэи амаски.*

Угучакъя ачин экэл мучана,

угучаккав эмудэи.

Кэ, ая.

Эхилэ дядаги бэе

дюкчаканми ичэтнэ,

нгэнэхиндэи нэкэкэдэнэ,

уркэви анакса, амаски,

турэлкэн окса, турэчишитэн:

– Гири-гиривлаканин!

Утнэр утэкэн,

инэн бими, мучандяв.

Дян аннаныли, – гунэн.

Услэ, нимэкив, синэ

мучанми, этэм омгоро.

Кэ, дядан бэе нэнэрэн,

баян бэе эмэптэн.

Де тар дядаги бэе гунчэ.

– Нэнэм буга мудандулан,

инэн бими, мучандинав.

Гарпарикан-бэе эмэнмучэ,

Тыкэн эмуккокин бидевкин,

екунди-дэ эхин дёгоро.

Гульдыканчами эвиденэ бидевки.

Оронын кэтэ, дялкуп дэлэйвэ дялулик.

Перевод:

*“Лесистой реки посередине (т.е. середина – центр по сравнению со всей длиной реки)*

*жители два человека.*

*Соседи. Один бедный (неимуций),*

*второй богатый был.*

*У неимущего ничего-то нет.*

*Второй же с оленями,*  
*дома внутренность вся в золоте.*

*У неимущего же даже постели нет,*

*ничего-то нет у него,*

*вот так беденький живет.*

*Ну вот, так и живут.*

*Так вот жывая,*

*имуций приходит человек,*

*к соседу своему приходит.*

*– Что делать намереваешься?*

*Куда отправиться хочешь?*

*Второй:*

*-Куда мне идти?*

*Двумя ногами  
прыгая разве что,  
пошел бы я.*

*Был бы олень –  
сел бы на оленя.*

*Да и оленя-то у меня нет.*

*Хоть бы важенька была,  
и той-то у меня нет, – сказал.*

*Имуций человек:*

*– Верхового дам тебе,  
приведешь назад только.*

*Без верхового не возвращайся,  
верхового моего приведешь (назад).*

*Ну вот, хорошо.*

*Вот неимуций человек,  
смотря на свое дюкча,  
поехать собираясь,  
открыв дверь свою, назад (глядя)  
обретя слова, говорить начинает:*

*– Гири-гиривлаканин!*

*Старинный утэнчик,  
жив буду если, вернусь.*

*Через десять лет, – сказал.*

*– Тебя, сосед мой,  
вернусь если, не забуду.*

*Ну, неимуций человек пошел,  
имуций человек остался.*

*Ну этот неимуций человек сказал:*

*– Пошел я на край земли,  
жив буду – вернусь.*

*Гарпарикан же человек остался,  
вот так одинешенек живет,  
ни в чем не нуждаясь живет.*

*В прыжки гульдынанкан играя, живет,  
Оленей его много, восемь впадин (равнин) наполнены”.*

Отметим моменты, указывающие на то, что данное сказание менее архаично и отличается от опубликованных в “Историческом фольклоре звенков”:

1. Отсутствует традиционный зачин, создающий временной фон.

2. Описание местожительства героев очень кратко – живут в середине лесной большой реки (словом *янэ* называют очень крупные и основные реки, более мелкие по величине называют словом – *бира*).

3. Персонажей в начале сказания двое.

4. Имеются определения – имущий и неимущий, слово *дядан* можно перевести и как: а) неимущий; б) немощный, слабый; в) бедный. Один из героев – неимущий (бедный), и в этом смысле он слаб и немощен. Далее, по сюжету его зажаривают авахи, съедая и его верхового, свидетелем чего станет Гарпарикан, который тоже отправится в путь, и увидев это, начнет биться с авахами.

5. Формула одиночества имеется в усеченном варианте, она приписана неимущему. От традиционной формулы остался лишь один момент – неимение оленей и ничего нет вообще, даже постели.

6. По сюжету неимущий человек эпизодичен, его роль и присутствие в ткани сказания как бы искусственно – он, взяв верхового у Гарпарикана, отправляется на край земли, его вместе с оленем съедают авахи. Причем, как только этот человек уезжает, в сказании больше о нем вообще ничего не говорится. Лишь когда отправившийся в путь Гарпарикан встречает авахов, то он обнаруживает, что они едят его соседа:

*“Дагамакса, тыкэн турэлкэн одан:*

*– Геро-героканин!*

*Хэргу Буга авахингин,  
нонон доровоё дявакаллу!*

*Аи-бэе уллэвэн силатчаканнал,  
айданнадекенал тэгэтчэрэс.*

*Екун буруйван баканал,  
аи-уранкайва силатчарас?*

*Би-тэ нимэжвэв депчэл бихис.*

*Тыкэн оракин, горчалгат. –*

*– Подойдя, такие слова обрел:*

*– Геро-героканин!*

*Нижней земли авахи,  
вначале приветствие примите!*

*Аи-человека мясо вы шашлычите,  
галдя, шумно сидите.*

*Что за вину у него найдя,  
аи-человека зажариваете?*

*Моего ведь соседа съели вы, оказывается.*

*Если это так, то бороться начнем (биться начнем)”.*

7. Главным героем сказания является Гарпарикан. Весь сюжет сказания строится на его путешествии и истории его женитьбы.

8. Искусственность введения в начало сказания неимущего соседа можно объяснить попыткой сохранения традиций сказаний с одиноким эпическим героем, первопредком людей. Этому безымянному и неимущему соседу приписана формула одиночества, представляющая жалкие остатки от традиционной (классической), где формула одиночества выражена в таких чертах, как: неимение родителей, сестры либо брата; неимение оленей; неимение даже собаки; отсутствие общения, незнание людей.

По традиции классических сказаний с одиноким героем, неимущий тоже отправляется в поход сам, но поход этот выглядит уже немотивированным. Хотя цель его отправления в путь неясна и немотивированна, он все же, как и все одинокие герои, говорит:

*“– Пошел я на край земли,  
жив буду – вернусь”.*

Кроме того, выдерживается и такой характерный момент для сказаний с одиноким героем, как прощание с жилищем-утэнгом.

9. Прилетевшая с вестью о том, что Гарпарикану вскоре придется встретиться с врагом, девица-птица Кимэнэри Мэнэлкэн оказывается младшей сестрой Гарпарикана:

*“Тулиски юрэн, аямат долчаттан.*

*Арай угискэки долдывдявки.*

*Аямат долчаттан, арай*

*ни-кэ турэлкэн она, турэтчэрэн:*

*– Нёрилой! Акай Гарпарикан!*

*Чутур нянъяв самивдяран,*

*соят маннувкал, акай Гарпарикан!*

*Нёрилой!*

*Кимэнэри Мэнэлкэн*

*нэкумэс авахил ахадяра!*

*Соят маннувкал, синдулэ эмэдингэтын!*

*Тыкэн гуннэ, кидакиндя угискэки хэриндевки.*

*Тыкэн гуннэкэн гундевки тадук:*

*– Нёрилой! Акай Гарпарикан!*

*Олбой Толбой авахиндядук дэгилдем.*

*Акай Гарпарикан! Мата-бэе!*

*Мата бими, Хэргу Бугаду*

*Бакадинас минэ, боллага!” –*

*“На улицу вышел, хорошенько прислушался.*

*Оказывается, сверху слышится.*

*Хорошенько вслушался, оказывается,*



кто-то слова обрета, (такие) говорит:  
– “Нёрилой! Старший брат Гарпарикан!  
Голубое небо для меня закрывается,  
хорошенько крепись, старший брат Гарпарикан!  
Нёрилой!

Кимэнэри Мэнэлкэн  
младшую сестру твою авахи догоняют!  
Крепись хорошенько, к тебе направляются! -  
Говоря так, птица-кидак вверху парит.  
Так сообщая, говорит потом:  
– Нёрилой! Старший брат Гарпарикан!  
От Олбоя Толбоя авахиница улетаю.  
Старший брат Гарпарикан! Богатырь-человек!  
Если ты богатырь, в Нижнем мире  
найдешь меня, надеюсь!”

10. Далее, из речи Кимэнэри Мэнэлкэн, назвавшейся младшей сестрой Гарпарикана, тот узнает, что он был неодинок когда-то. Далее, по сюжету вслед за улетевшей сестрой и догоняющим ее авахи Олбоем Толбоем приходит к Гарпарикану белочка и сообщает ему:

“Тадук эхилэ тэгэтчэрэкин,  
Нёву Геван ангавдяракин,  
нян-дат түрэлкэн долдывран:  
– Куме-кумекокон!  
Гарпарикан сонинг!  
Ая гэрбилэс эмэм,  
Селкан оми, секаланчакал.  
Тэдегдэ, бэе муданин  
бэе тэгэндулин гэрбис.  
Тара гэлэктэнэ эмэчэв.  
Аямат долчаткал, уйдокол.  
Куме-кумекокон!  
Гарпарикан сонинг!  
Дюр дарин налалкачи,  
дюр халгакачи бэе,  
аямат долчаткал минэ.  
Аминны бичэ, энинны бичэ.  
Аминны бэе муданин бичэ.  
Энинны – Дулин Буга  
ахалкалдук ахикан бичэ.  
Авахил, эмэксэ, энтылвэс  
хурувчол, алакечал.

Куме-кумекокон!  
Сэрэнчэкэл, сидулэ  
эрты-эрты эмэнэтытын.  
Соди маннувкал, сэрэнчэкэл.  
Мэнгункэн нэкулкэнмэс  
Олбой Толбой авахиндя  
Хэргу Бугала нэнэвчэ.  
Бэе муданин бими,  
тар авахиндява ахалкал” –  
– “Затем, когда он так сидел,  
когда Передовая Геван (утренняя звезда) открывалась,  
опять слова слышались:  
– Куме-кумекокон!  
Гарпарикан-богатырь!  
На твое доброе имя прибыла,  
Если имеющий уши, на уши нанизывай,  
И вправду если человека верхушка (т.е. сильнейший из людей)  
среди людских племен имя тебе дано.  
Вот это и ища, пришла.  
Хорошенько слушай, пойми.  
Куме-кумекокон!  
Гарпарикан богатырь!  
Две пары рук имеющий,  
двуногий человек,  
хорошенько выслушай меня.  
Отец был у тебя, мать была.  
Отец твой людей верхушкой был,  
Мать твоя – на Средней земле  
из всех жєницин лучшей жєнциной была.  
Авахи, придя, родителей твоих  
увели, сожрали.  
Куме-кумекокон!  
Остерегайся, к тебе  
вот-вот прийти должны.  
Хорошенько крепись, берегись.  
Мэнгункэн младшую сестру твою  
Олбой Толбой авахинице  
В Нижний мир увел.  
Если ты действительно человека верхушка,  
за тем авахиницем погонись”.

11. Возникает мотив мести за сестру и тема мщения за родителей, что свидетельствует о позднем происхождении сказания, и наш герой обещает белочке:

" – Мит омонгит:  
– Геро-героканин!  
Буга улюкичэнин,  
дорово огин.  
Он-мал некэксэ,  
Хэргу Бугала иснадигав,  
Олбой Толбоиндява бакадяв,  
Кимэнэри Мэнгулкэни  
еми-да бакана айнадым. "

– "Наш парень:  
– Геро-героканин!  
Небесная белочка,  
привет прими.  
Во что бы то ни стало,  
Нижней земли достигну,  
Олбой Толбоинице найду,  
Кимэнэри Мэнгулкэн  
во что бы то ни стало спасу".

12. Гарпарикану в борьбе с врагом-авахи помогает родственник, зять – муж его старшей сестры, о котором он и не ведал:

"Дакен-дакедоканин!  
Дулин Буга матанин,  
Гарпарикан-мата,  
Доровоё гакал!  
Н и бихим ханнуракис,  
тыкэн гундингэв:  
– Надан няма нарот  
дылван дявучари  
Угэлнэркэн бихим.  
Си каныс бихим,  
Олбой Толбой авахинюн  
кухидеривэс сана,  
бэлэнэчэ бихим.  
Нэжункэн нэжунмэс,  
Кимэнэри Мэнгулкэмэ  
айдяп эхилэ эчэ". –  
– Дакен-докендоканин!  
Средней земли богатырь,

*Гарпарикан богатырь,  
приветствие прими!  
Кто я есть, если спросишь,  
так скажу:*

*– Семитысячного народа  
голову держащий (глава семитысячного народа)  
Угэлнэркэн я есть.  
Твой родственник я,  
С Олбоем Толбоем авахи  
что сражаешься ты, узнав,  
помогать прибыл.  
Младшую из сестер твоих  
Кимэнэри Мэнгулкэн  
теперь уже спасем”.*

13. Традиционное одиночество эвенкийского эпического богатыря интерпретировано уже в данном сказании как его сиротство – растет один со своим соседом, но, оказывается, родителей когда-то увели в плен враги-авахи и погубили их:

*“Дэжиллэн эхилэ кидакиндя, нэнэрэн,  
Гарпарикан гунчэрэн: Онэ тари?  
Эмуккокон бидечэв эчэ, нимэкнюи.  
Ема-ка нэкунми Кимэнэри Мэнгулкэн,  
иду балдына-ихэвнэ эмэдерэн эрэ? –  
– Улетела птица-кидак, улетела.  
Гарпарикан думает: Как же это?  
Одишешенек был я, соседа имея.  
Что это за младшая сестра Кимэнэри Мэнгэлкэн,  
где это родившись-выросши прилетает это?”*

14. Традиционное одиночество эвенкийского эпического богатыря в образе Гарпарикана реализуется и через неведение им ничего на свете: не видел он людей, кроме своего соседа, не знает что такое лошадь и многого другого.

15. Появляется мотив предопределенности, свидетельствующий о позднем происхождении нимнганкана, – суженая невеста. Реализуется он здесь весьма своеобразно: суженой оказывается та самая белочка-девушка, первой навестившая богатыря, сообщившая ему о его родителях, далее по сюжету, спасшая его, принеся яйца, в которых находилась душа Олбоя Толбоя. Гарпарикан, разбив их, одолевает врага. Девушка же в образе белочки, дав ему три волоска из своего хвоста, проводит героя через ущелье с иглоподобными движущимися скалами и приводит в Верхний мир Угу Буга, на свою землю, где и выходит за него замуж. Она говорит Гарпарикану:

*“Куме-кумекокон!  
Гарпарикан мата!  
Куме-кумекокон!  
Аямат долчаткал.  
Мэн толкиндуви  
баканав бихинны.  
Толкиндуви бакаха,  
тар синнюн гиркучим.  
Си-дэ бугалкан бугалас,  
толкиндуй синэ бакана,  
Дулин Бугалас гиркучав.  
Хэргул-дэ Бугалба  
синнюн гиркучав.  
Каятын си минэвэ  
мунгадаи некэденни?  
Буга бэйнгэн эчэв бихи.  
Дари нага налалкачи,  
дюр халгалкан бихим”. –  
– “Куме-кумекокон!  
Гарпарикан богатырь!  
Куме-кумекокон!  
Внимательно слушай.  
В своем сне  
нашла тебя я (т.е. увидела).  
Во сне своем найдя,  
все дороги прошла с тобой (белочкой обернувшись).  
И на твою-то родную землю,  
во сне своем найдя тебя,  
на твою Среднюю землю пришла.  
Нижние земли  
вместе с тобой прошла.  
Сколько же ты меня  
мучить еще собираешься?  
Зверушкой земной не являюсь я.  
Противоположно парные руки имеющая,  
Двуногая я есть (т.е. человек – фразеологическое выражение).*

15. Появляется тема продолжения рода. Другая старшая сестра Гарпарикана, жена главы девятитысячного народа Сэялбунэра, даст напутствие молодым:

*“Гиривланин, Гарпарикан!  
Аямат долчаткал!*

Дюр баргида сендиви,  
аямат сендадякал, – гунэн.  
Би нэкунми таргачин:  
бугалкан бугалай нэнэрэкис,  
синнюн нэнэдинэн, – гунэн.  
Би нян синдулэ ирэмэдинэв.  
Толкиндуи синэвэ бакана,  
синнюн дэлэ бугалва гиркуча.  
Эдук часки кэргэлкэн одинас,  
аямат бугадудар бикэллу.  
Утнэр утэкэнны тогос  
эдук дюлэски этэн сиврэ”.  
– “Гиривланин, Гарпарикан!  
Внимательно слушай!  
Двумя на разных сторонах (головы) расположенными ушами,  
хорошо на уши нанизывай, – сказала.  
Моя сестренка такая вот:  
если соберешься на родную землю,  
с тобой пойдет, сказала.  
Я тоже в гости к тебе поеду.  
Нашедши тебя во сне своем,  
с тобой всякие земли прошла.  
С этого времени семейным станешь,  
хорошо живите на своей земле.  
Старинного твоего жилища огонь (очаг)  
с этих пор не потухнет”.

Таким образом, приходим к выводу, что значение формулы одиночества для характеристики героических сказаний эвенков очень велико. Наши наблюдения за употреблением формулы одиночества в героических нимнганках показывают, что она может быть определителем архаичности либо степени развитости того или иного нимнганка.

В наиболее древних, где герой действительно одинок, традиционная формула одиночества выражена во всей своей полноте, либо наиболее приближена к эталону одиночества. В нимнганках более позднего происхождения она все убывает, а в некоторых полностью уже отсутствует.

Наличие традиционного зачина – “корня нимнганка”, – связанного с формулой одиночества, тоже свидетельствует об архаичности и первичности таких сказаний. Отсутствие зачина либо укороченность его свидетельствует о позднейшем возникновении таких сказаний либо характеризует эпическую традицию определенной локальной группы

эвенков. Например, сказания зейско-алданского региона, а по нашим материалам, и сказания эвенков чаро-олекминского региона, а также и Амурской области (по сказаниям, записанным нами от сказителей А.В.Абрамовой, А.П.Авеловой и А.С.Гавриловой), и отдельные сказания Хабаровского края (сказания И.П.Павлова, Д.Н.Соловьева).

По эвенкийской эпической формуле одиночества хорошо прослеживается стадиальность развития эвенкийских нимнгаканов.

По степени полноты формулы одиночества ее выражения в том или ином сказании можно распределить их по следующим группам:

I группа. *Нимнгаканы, где формула одиночества присутствует во всей полноте (т.е. нимнгаканы с классической формулой одиночества, где акцентируется внимание на всех аспектах одиночества), являются самыми древними.*

II группа. *Нимнгаканы, где формула одиночества уже усечена, т.к. герой уже формально не одинок (имеет сестру или брата, либо имеет контакты с другими людьми), возникают позднее.*

III группа. *Нимнгаканы, где формула одиночества уже переосмысливается в другой плоскости, – неимение ничего трактуется как бедность, появляется "сирота" – являются позднейшими.*

### **§ 3. Мотивы и цели путешествий одиноких героев**

Философские рассуждения героев о своем одиночестве подводят их к решению постранствовать, мир повидать.

В нимнгаканах с одиноким героем завязкой сюжета служит, как отмечает А.Н.Мыреева [386, с. 82]:

1) нарушение территориальной замкнутости, контакты с отдаленными племенами или народами;

2) несчастье (похищение сестры).

Нарушение территориальной замкнутости во многих сказаниях с одиноким героем происходит по инициативе самого героя – он сам решает отправиться в странствия. Мотивы и цель этих странствий исходят из одиночества героя.

Например, из текстов книги “Исторический фольклор эвенков” такая самостоятельная инициатива принадлежит героям сказаний – № 1 (Кодакчону), 2 (Кодакчону), 3 (Секак), 4 (девице Секак), 5 (Мэкигдуну), 7 (Отани), 11 (Умусликону), 12 (Гарпаникану), 13 (Гарпас-мата-Гарпанучану), 19 (Мокогдыру).

Г.М.Василевич отметила три основные цели путешествий эвенкийского богатыря в героических сказаниях:

- 1) желание увидеть “край земли”;
- 2) найти противника, чтобы проверить свои силы, ловкость;
- 3) найти товарища, друга (мужа, жену) [163, с. 14].

По первоначальной цели похода героя удобно сгруппировать нимнганканы и проанализировать их общие черты.

### Странствие ради познания мира и поиск себе подобных

Это одна из центральных тем эвенкийских нимнганканов, реализуемая в нимнганканах с одиноким героем. Желание посмотреть и узнать землю мотивируется часто таким образом:

“Тар урэ оёдун тэгэтчэнэ, бугава адуладячан. Тар адулаксан гунэн: “Авади буган балдинган?” –

– Сидя на вершине той горы, землю рассматривал. Разглядывая, сказал: “А какова же величина мира?” [163, № 11, с. 96 – оригинал, с. 249 – перевод, уточнен нами].

Кодакчэн после совместных раздумий с сестрой об одиночестве тоже решает отправиться, чтоб “мир посмотреть”:

*“Кудергие! Кудергие!*

*Секак нэкэй!*

*би дулин дуннэвэ*

*гиркудави дялдачим.*

*Бугава ичэдэви*

*сот эчим!*

*Де, эр дулин дуннэвэ*

*Гиркудингав! –*

*– Кудергие! Кудергие!*

*Секак сестренка!*

*Я Среднюю землю*

*пройти задумал.*

*Мир посмотреть*

*очень хочу я!*

*Ну, эту Среднюю землю*

*пройду-ка я!” [163, № 1, с. 20 – оригинал, с. 179 – перевод].*

Постранствовать по свету желают и девицы-богатырши. Так, Секак, после рассуждений об одиночестве, заявляет:

*“Де, дулин*

*дуннэвэ*

*ахун-ка горон*

*дуннэвэ делэй,*

*ахун-ка эмнэ*

*дуннэвэ-гэн*



би ахакан  
тиманна-нан  
инэнгиду  
аялнадягав!  
Дулин дунгэвэ  
манни мевандиви,  
дялдачиксакан,  
де, гиркухинам!  
Мингэчин  
ахакан-нан  
иду эннэрэн  
такэчанди  
тагара?  
Иду тиладави  
нгэнэдингэв?  
Синэви бихидин  
нгэнэдинэв. –  
– Ну, Средней  
земли  
какова величина,  
ширина просторов,  
какова ширина  
земли,  
я девушка  
завтрашним  
днем  
в путешествии узнаю.  
Среднюю землю  
от всего сердца,  
печенью своей  
задумав,  
вот пошагаю!  
Такая как я  
девушка  
за какое-такое  
лежащее бревно  
может споткнуться?  
До каких пор  
смогу шагать я?  
Пока силы буду иметь,  
все идти буду” [163, № 4, с. 50-51 – оригинал, с. 208 – перевод].

Если мы проанализируем сюжеты сказаний, где главной целью героя является желание “узнать края земли”, “исходить все извилины земли”, то цель путешествий и странствий в них часто мотивируется одним примечательным моментом – в процессе жизни героя в его местах кончается зверь:

“Эркэн-таркан бичэ бихин. Нунган бидерэкин, гагигда доксакан, “гак!” эхин гундерэ; кукэки-дэ доксакан, “кук!” эхин гундерэ упкатпа ваттан.

Гарпаникан-сонинг инэнгитикин унэ тэгэнэ, бэюктэнэ гиркудяран.

Бугава бэйнгэлвэн дюви тулгидэдун бутуннумэ манадяна, горолдули гиркудяран.

Эркэн-дэ бидденэ, Гарпаникан-сонинг гороёлво дядачиллан. Дюлэски мэргэдэнэ, утэкэнми ичэтчэрэн. –

– Вот так и сяк жил он. Когда жил так долго, перед ним ни одна ворона, спустившись, не успевала произнести “гак!”, ни одна кукша, опустившись, не успевала произнести “кук!” – всех убивал.

Гарпаникан-богатырь ежедневно, встав рано, охотясь ходил. Земли своей зверей диких поблизости дома всех абсолютно покончал, все дальше от дома стал уходить.

Так живя, Гарпаникан-богатырь задумался глубоко. Переживая о будущей жизни (т.к. звери-то кончились, питаться стало нечем поблизости) на утэн свой смотрел” [163, № 12, с. 98 – оригинал, с. 251 – перевод].

В сказании “Отани” путешествие тоже мотивировано этой же причиной:

“Нунгандулан дэги-дэ, эмэксэ, эллэн эмэрэ. Уларин гаки эллэн эмэрэ, эллэн турэттэ. Нэну дэгинин нян ачин одан – манавра. Токи бэйнгэнин, саксакан, саксакан, элдэн алина. –

– К нему и птица-то прилетать перестала. Даже бурая ворона перестала прилетать, перестала кричать. Перелетная птица тоже исчезла – кончилась. И лось-то зверь, прознав об этом, услышав об этом, перестал попадаться” [163, № 7, с. 66 – оригинал, с. 222 – перевод].

Эти детали также мотивируют путешествие героя.

Постоянное направление путешествий героев на восток позволило Г.М.Василевич сделать вывод, что “... выход древних тюрков в Приангарье-Прибайкалье разделил древних тунгусов на две части. По-видимому, какая-то часть осталась в Забайкалье (между Ононом и Чикоем), где и было положено начало нимнганкам – героическим сказаниям” [305, с. 7].

Часто путешествие на восток связано с разведкой новых земель, как в сказании “Отани”, когда в его местах исчезают птицы и звери, он направляется в путь вверх по большой реке, отдыхая на вершине большой горы, смотрит на восток и видит – на востоке красивое светлое место. Подумал и такую речь произносит:

*"Дэки, дэки, донин!  
Дэки, дэки, донин!  
Эмнэ амнатти  
айдардымнан!  
Кондэ комуйитти  
мэникэн сэхэргэдем.  
Дюлтэр дилача  
юптун ая,  
гудей, сэденнэ  
дуннэл ичэвуттэ.  
еракин-да  
нюлтэр дилача  
исча бими ая,  
гунэм-дэ. –*

*– Дэки, дэки, донин!*

*Дэки, дэки, донин!  
Широким ртом своим  
кричу!*

*Имеющим отверстие горлом  
сам себе рассказываю.*

*Светлого солнца  
восход прекрасен,  
хорошие, прекрасные  
земли там показались мне.*

*Восходящего солнца  
достигнуть бы хорошо,  
сказала я" [163, № 7, с. 67 – оригинал, с. 222 – перевод].*

Богатырь Отани желает узнать новые земли, чтоб найти места, богатые зверем.

Исторический факт продвижения древних тунгусов на восток находит таким образом свою мотивировку в сказаниях – двигаться вслед за зверем, разведывая богатые зверем места на востоке.

*Историческое движение на восток вылилось в основную и главную тему сказаний, выразившуюся в мотиве "разузнать, разведать новые земли", "повидать мир", "узнать величину земли", "исходить все края земли".*

Теме странствий ради познания мира сопутствует параллельно и желание найти подобных себе, тоже вытекающая из одиночества героя.

Так, желание странствовать, разузнать ширину и величину земли мотивируется часто скукотой из-за отсутствия общения:

“Тар бэе таду бидерэн эмуккэкэн. Сэхэргедэн – гиркин ачин, улгучэмэттэн – нгичэт ачин. Тар бэе эмуккэкэн бими, агуниллан. Эмукин бими сомат энэлгэллэн. Тар мата гэрбин Отани гэрбичи бэе бичэ. Мэн думайдатган дулин дуннэвэ гиркудави, дулин дуннэвэ некээдэви. –

– Тот человек там живет, одинешенек. Рассказывать – друга нет, разговаривать – никого нет. Тот человек, одиноким будучи, заскучал.

Одиноким быгь очень устал он. Тот человек имел имя Отани. Сам задумал он Среднюю землю пройти, постранствовать по Средней земле” [163, № 7, с. 66 – оригинал, с. 222 – перевод].

Одинокие героини часто мотивируют желание странствовать тем, что “скучно на одном месте жить, не путешествуя никуда”:

*“Чими, тороканен!*

*Чими, тороканен!*

*Нигтэни-амай!*

*Эрэкчэн-эней!*

*Де, эр мит бими,*

*биденэ, агуним.*

*Со одан, гунэм,*

*сома хуркэин одан*

*умун бугаду бими,*

*кандарин, гунэм,*

*энэйин бими,*

*инэнги эхин манавра,*

*анганил нонумул ода. –*

*– Чими, тороканен!*

*Чими, тороканен!*

*Нигтэни-отец!*

*Эрэкчэн-мать!*

*Ну, как мы живем,*

*жить так наскучило.*

*Очень наскучило, говорю,*

*как в петлю пойманная*

*на одном месте жить,*

*устала, говорю,*

*от скукоты охватившей,*

*день не кончается быстро,*

*годы длинными стали” [163, № 3, с. 40 – оригинал, с. 198 – перевод].*

Секак желает повидать других людей:

*“Чими тороканен!*

*Чими тороканен!*

Би, ахакан,  
булдяр бугава,  
тэпкэ дуннэвэ  
тэнэнмэн, – гунэм,  
тэнтэндэви зечим.

Би дагава некээдэви  
дялдачав.

Буга тэгэнмэн  
еракин-да ичэксэ,  
мучудингав.

Чими тороканен!

Чими тороканен!

Эней, амай,  
нэнэдингэв!

Еракин-да, нэнэдингэв! –

– Чими тороканен!

Чими тороканен!

Я, девица,  
океан имеющуюю землю,  
равнинную землю  
с ее людьми, – говорю, –  
пройти хочу,

Я недалеко попутешествовать  
задумала.

Мира людей народ  
во что бы то ни стало посмотрев,  
вернусь.

Чими тороканен!

Чими тороканен!

Отец, мать!

пойду я!

Во что бы то ни стало пойду!" [163, № 3, с. 40-41 – оригинал, с. 198 – перевод].

### Странствия с целью помериться силой

Цель путешествия – повидать людей, найти себеподобных – может развиваться параллельно с целью помериться силами, испробовать свои богатырские возможности, но есть и сказания, где основной целью путешествия героя является желание помериться силами. В них богатырь, по обыкновению, попадает на игрища. Игрища эти происходят в Верхнем

мире – Угу буга. Так, в сказании № 3 [163] дочь солнца сообщает девицам, как попасть туда, и они отправляются в путь, о чем говорится следующим образом:

“Эркэн-таркан аяннадяра, угискэки туктидере. Туктиксэл, туктиксэл, нунгартын бичал угу бугава иста. Угу бугава ихиксакар, нгэнэдерэ, аяннадяра. Ая дуннэчи дуннэ. Буҗадукин хунту буга: ая, гудей буга. –

– И так и сяк летят, вверх поднимаются. Поднимаясь, поднимаясь, они Верхнего мира достигли. Долетев до Верхней земли, летят. Летят по ней дальше. Мир этот с прекрасной землей. От их земли отличается: хорошая, прелестная страна” [163, № 3, с. 46 – оригинал, с. 204 – перевод].

Прилетают девицы в день начала игрищ:

*“Дэги, дэги доракан!*

*Эдзел, эрэ угу буга*

*Сонинилтин эвикит*

*бугадувар умиптитин,*

*эмэритин, эвинилтин*

*инэнги инэнми одан.*

*Эвикиттулэвэр*

*араснай матал*

*сонинил эвинэми,*

*инэнги арчалдикиттин*

*инэнмэн одан. –*

*– Дэги, дэги доракан!*

*Подружки, этот Верхний мир*

*богатырей игр*

*сборища место,*

*прибыли, день игрищ*

*сегодня начинается.*

*На игрища свои*

*разные богатыри*

*играть прибыли,*

*день их встречи*

*сегодня состоится” [163, № 3, с. 47 – оригинал, с. 205 – перевод,*

*уточнен нами].*

Богатырши тоже желают поучаствовать в игрищах, “научиться играм всяким”. Участие в игрищах преследует и другую цель как у девиц, так и у богатырей – это место их знакомств, их встреч:

*“Чими, чими, тороканен!*

*Эней, амай,*

*би дюр бугава*

некэем-нэн,  
дюр буга-вит  
сонингилбатын  
упкатта ичэм,  
бакалдим-ган...

Таду эвинмэ

эвиксэкэр, хуэтчэвун" [185, № 3, с. 49]. –

– Чими, чими, тороканен!

Матушка, батюшка,

Я прошла две земли,

Богатырей всех

встретила, видела...

Там, в игры

поиграв, разошлись" [163, № 3, с. 49 – оригинал, с. 206-207 – перевод]

– говорит девица-богатырша Секак, вернувшись с игрищ, своим родителям.

Ж.К.Лебедева отмечает относительно игрищ (у многих народов тунгусо-маньчжурской, а также и других северных народов), что они носят "характер знакомств" и "смотрин" с развлекательными моментами [216, с. 58], отмечая далее: "Причем брачные состязания и их формы аналогичны тому комплексу спортивно-воинских упражнений, которыми овладевает юноша в ходе ритуальной подготовки в воины" [216, с. 59].

Таким образом на игрищах герои и героини реализовывают обе цели: находят общение и по пути на игрища видят мир, доходят до "края земли".

### Странствие, цель которого в словах: "Драться пошел!"

Желание помериться силами с противниками хорошо отражено в сказании о богатыре Нивонинде. Одинокий Нивонинде полон сил и о себе думает так:

"Манми дялдуви: "Олус сонинг бихим? Миннгэчин со бэе ачин" – гунчэттэн. "Егинде билкэн Онон – дуннэ орголун миннгэчин бэе ачин" – гунчэттэн". –

– Сам в уме своем думает: "Очень я сильный богатырь. Такого как я сильного нет", – думает. "В местечке Егинде, на земле Онон, нет такого человека, как я", – думал он" [163, № 6, с. 62 – оригинал, с. 218 – перевод].

Никто не приходит к нему, он сердится от того, что не встречает людей вообще и однажды, выйдя из утэна, бросает крик-вызов в пространство:

"Де, эр биденэ, нунгандулан урагкай-бэе эчин эмэрэ, эчин бакалдира. Эннэдукви бакалдира дельби-мэт тикулиттан. Тимар хелганду юнэ, юнэ тэпкэчивки бичэ. "Хэргу бугаду халдяркай оскеракин, ая бимчэ!" –

тэлкэттэн. “Баран бэе кухиллэкин, ни со бэе сулапча бими, би кухимчэв, бола!” – гуннэ, тэлкэдэчэн. –

– Ну, так живет, урангкай-человек не приходит к нему, ни разу еще не встречался. Из-за того, что никого не встречает, страшно злится. Наутро морозное, выйдя, кричал он так: “Если бы в Нижнем мире появился Халдыркай, хорошо бы было!” “Если бы много людей между собой билось и один из них победил, то я побился бы с ним!” – говоря так, кричал” [163, № 6, с. 62 – оригинал, с. 218 – перевод].

И цель его путешествия очень четко оформлена в сказании – “драться пошел...”:

“Эр нэнэхинденэ. Эр нэнэхинденэ эргэчин гуннэ турэлкэн одяран:

– *Гене-е, гене-е-орой!*

*Дулин буга сонингиндян*

*Нивэнинден-нэн*

*сурум сонингдула!*

Кухинами нэнэхинэн. Бугави поростилакса, тиргимэт нэнэхинчэн, ороно-кот ачин, экума-кат авдуя ачин бинэ. –

– *“Вот собирается. Вот собираюсь, такие слова обретая, говорит:*

*– Гене-е, гене-е-орой!*

*Средней земли богатырище*

*Нивониндяще-то*

*иду к богатырю!*

Драться пошел. Попрощавшись со своей землей, пешком пошел, ни оленя, никакой другой домашней скотины не имея. [163, № 6, с. 63 – оригинал, с. 219 – перевод].

В этом сказании в связи с целью побороться с противником (богатырем из Нижнего мира) меняется и направление путешествия – герой идет на запад (на заход солнца), а не на восток.

В сказаниях, где присутствует мотив заступничества, как например, в сказании о Кодакчоне первом, там ярче выражен и мотив борьбы с богатырями Нижнего мира. Сравните два отрывка из этого текста:

А. *“Си тар ахаканма*

*екун ухава*

*онадукин*

*ахаканни?*

*Екун буруичи*

*ахакан тар?” –*

*– Ты эту девицу*

*за что плохое сделанное ею*

*преследуешь?*

*Что за вина*

*у девушки этой?” –* говорит Кодакчон, собираясь вступить в схватку с богатырем из Нижнего мира [163, № 1, с. 23 – оригинал, с. 181 – перевод].



Б. “Авахива тар варан. Ваксакан, отуви иларан. Нунганман илаксакан, далгаран. Де, нунган тогоду улэпгэн одан. Илакса, муду итигтан. “Эдуккэр Дулин дуннэлэ авахи эгин хэргит юрэ!” –

– Авахи того убил. Убив, разжег костер. Разжегши (костер), его сжег. Ну, он в огне пеплом стал. Сжегши, бросил в воду (пепел). “Пусть впредь на Среднюю землю враги-авахи не выходят снизу!” [163, № 1, с. 24 – оригинал, с. 183 – перевод].

### “Странствуя, найду себе подругу-жену...”

В большинстве нимнгаканов с одиноким героем мотив поиска невесты выражен еще в своей архаической форме и прочно связан с мотивом странствий – желанием увидеть мир, найти себе подобных людей.

Во многих текстах герой находит себе жену в результате простых странствий, без борьбы с врагами и временными противниками.

Так, в тексте № 4 (Илан ахакар – Три девицы) богатырь Умусни, услышав о трех девицах от птиц, ищет их три года и, наконец, встречает Секак, одну из них. Погостив у нее одни сутки, он назавтра сообщает ей, что искал три года и предлагает ей стать ему женой и жить вместе:

*“Агадякан-бэе  
умукин оскече бэе,  
би каня ачин,  
дюя ачин бэе.  
Дюяви гэлэктэми,  
некэери бэе бихим.  
Дялдуви дялдачал!  
Эхи суглерэ бими,  
багар “этом” гужэл!  
Манга турэн эчэ бихи.  
Экэл халдятта!  
Кудерей, кудергие! –  
– Сирота-человек,  
одиноким выросший человек,  
родственников у меня нет.  
Без дома я человек.  
Ища свой дом,  
ходящий человек я есть.  
Подумай хорошо!  
Если не согласиш,  
может и “нет” скажешь.  
Слово твердым не бывает  
(т. е. слово нетрудно вымолвить).  
Не стыдись!  
Кудерей, кудергие!”* [163, № 4, с. 54 – оригинал, с. 210 – перевод].

Секак отвечает согласиём, и они вдвоем устраивают для себя свадьбу, убив лося.

В отличие от сибирского эпоса тюрко-монголов в большинстве эвенкийских нимнганов с одиноким героем нахождение невесты и жены выглядит попутным действием, не являющимся основной целью героя, – побеждая противника на игрищах, либо победив своего временного противника, герой получает жену в обмен на его жизнь. Так, Умусликон, принимая участие в игрищах, побеждает богатыря Гарпавулчана, тот просит пощады, обещая дать ему в жены свою сестру:

“– Минэвэ экэл вара! Би дусави Кимэнэри Мэнгукчэн нэкундиви толийдингав!

Тар гунчэлэн, Умусликэн-сонинг “тэдемэ-дэ еван вадем”, – гуниксэ, элитали туминан. Тарингин ноноптигачин одан”. –

“– Не убивай меня! Я любимую свою младшую сестру Кимэнэри Мэнгукчэн на это обменяю!

После его слов Умусликэн-сонинг “и вправду, зачем мне его убивать”, – сказав, там и сям поплевал на него. И тот прежним стал” [163, № 10, с. 92 – оригинал, с. 244-245 – перевод].

Как видно из текста, поединок Умусликэна с Гарпавулчаном начинался без цели Умусликэна получить в жены Кимэнэри Мэнгукчэн.

Таким же образом получает жену и Гарпас-мата-Гарпанучан. Путешествуя, он видит оленя и, приняв его за дикого, убивает, т.к. наш герой по сказанию одинок и не знает домашних оленей. Домашний олень оказывается оленем Иронунде, который, увидев его, нападает на Гарпас-мата-Гарпанучана, но терпит поражение и, напугавшись, просит о пощаде:

*“Геруканен, геруканен!*

*Гарпас-мата,  
омивав экэл вара!*

*Нэкучи бихим,  
асаткан-хунат  
ая ахакап*

*Секакчан гэрбин.  
Таринмав будингэв,  
эхикис вара. –*

*– Геруканен, геруканен!*

*Гарпас-богатырь,  
мою душу не губи!  
У меня младшая сестра есть,*

*девушка очень  
красивая  
по имени Секакчан.*

*Ее отдам,  
если не убьешь”* [163, № 13, с. 106 – оригинал, с. 258 – перевод].

Таким же образом находит себе жену и богатырь Нивонинде [163, № 6].

Часто герой получает жену в награду за оказанную помощь [163, № 1, 2]. Иногда оба случая – награда за оказанную помощь и плата за жизнь побежденного – совмещаются, накладываются в сказаниях. Так, получив в невесты младшую сестру Гарпавулчана, Умусликэн подкрепляет право на жену, защищая семейство Гарпавулчана от врагов [163, № 10].

Таким образом, добывание жены героем происходит в таких случаях: 1) герой находит ее в процессе странствий без борьбы с противником; 2) получает жену в обмен на жизнь временного противника; 3) получает жену в награду за оказанную помощь.

Все эти случаи как бы и вовсе не содержат в себе определенного, четко выраженного мотива испытания героя, что свидетельствует об архаичности подобных нимнганов, когда тема героического сватовства еще четко не оформилась в эвенкийском эпосе, как в эпосах других народов. Хотя мотив испытания уже заложен во многих сказаниях с одиноким героем.

В большинстве из них инициатива путешествия не принадлежит самому герою – его вынуждают к путешествию (например, медведь) либо прилетевшие девицы-птицы просят о помощи, иногда не говоря об этом, тоже провоцируют к путешествию.

Так, в “Историческом фольклоре эвенков” [163] в текстах под № 2, 6, 8-10, герои отправляются в путешествие по просьбе девиц-птиц защитить их от преследований нежелательных женихов, провоцируют героев к путешествию, сообщая им что-то.

Провоцирование к путешествию в сказании № 6 (Нивонинде) выглядит следующим образом:

“Аннгакса, тиматка меликса, беду хуклэдерэкин, тулилэ бэе тэпкэтчэрэн:

*– Геревлаканин!*

*Геревлаканин!*

*Сонку Нивонинде!*

*Доровоё долдикан!*

*“Эр Дулин дуннэду  
со бэе ачин”, – гуннэ,  
тэпкэвки бихинни.*

*Утэн утэндукви  
илэ-кэт энэ нэнэрэ,  
кехергедеят.*

*Тикэн гунчэнни,  
хунтутикир сонинил  
кухидерэ бээл –  
тала си, сурукса,*

*кухилдимчэс, бола!*

Тар ахи турэчиксэ этэчэлэн, Нивэнинде турэчилкэн оттан:

– *Гене-е, гене-е-орой!*

*Синни-дэ ачин*

*Баакса, кухидинэв!*

*Тар турэчиксэ этэрэкин, ахи турэтчэрэн:*

– *Геревлаканин!*

*Геревлаканин!*

*Сибир этэнни,*

*этэннэ тэрэрэ!” –*

– Переночевав, наутро проснувшись, когда он на постели лежал, на улице послышался человеческий крик:

– *Геревлаканин!*

*Геревлаканин!*

*Силач Нивонинде!*

*Приветствие прими!*

*“На этой Средней земле,  
нет сильного человека”, – говоря,  
кричишь ты.*

*Из своего старинного утэна*

*никуда не отходя,*

*хвалишься ты.*

*Ты так думаешь,*

*а другие-то богатыри*

*борются друг с другом –*

*туда бы пошедши,*

*сравнился бы с ними!”*

Когда эта женщина окончила свою речь, Нивонинде стал говорить:

– *Гене-е, гене-е-орой!*

*И без тебя*

*противника найдя, поборюсь!*

Когда он кончил говорить, женщина отвечает:

– *Геревлаканин!*

*Геревлаканин!*

*Все равно*

*не осилишь их!” [163, № 6, с. 62-63 – оригинал, с. 218 – перевод].*

В сказании “Сирбут-Сирбунэй” девицы-гусыни прилетают на озеро, где Сирбут-Сирбунэй стреляет в них из лука, но те ловят его стрелы и улетают, унося их, говоря при этом:

“– *Муне боколлокис, лукилвэс амаски будингэвун!*

*Тикэ гунихэл, дэгилчэл, инелденэл”.* –

– Если погонишься за нами, тогда только стрелы отдадим тебе!

Так сказав, взлетели, смеясь над ним” [163, № 20, с. 128 – оригинал, с. 281 – перевод].

Во многих нимнгаханах прилетевшие девицы-птицы просят о помощи, что тоже выглядит как несамостоятельная инициатива героя отправиться из дома:

“Эр адяна, толкитча-гу, еча-гу бичэ. Тар адерэкин, турэн долдивча:

– Дэвэрдэкэнин!

Дэвэрдэкэнин!

Мата бээгдэн

тэгэдекэл-гу!

Дэвэрдэкэнен!

Мата бэе-гу,

би-кэ синдулэ

эмэчэв-гу, эчэ-гу?

Эр-кэ няи

угу бугаду

хэгдинэ молон

нян одярин, – гуниттэн.

Айдан эридерэн:

– Дэвэрдэканен!

Мата-бэе,

кэлэрис-ку,

ерис-ку одан?

Нэнэчинни-гу,

ечинни-гу?

Аява оракис,

эхим омгоро! –

Когда он спал, то ли сон ему приснился, то ли еще что. Когда он спал, речь слышалась:

– Дэвэрдэканен!

Дэвэрдэканен!

Если богатырь ты,

вставай тогда!

Дэвэрдэканен!

Богатырь-человек,

я к тебе

пришла или нет?

Вот опять

в Верхнем мире

большое несчастье

*случилось, говорю.*

*На помощь зовет, чтоб спас:*

*– Дэвэрдэканен!*

*Богатырь-человек,*

*пойдешь ты*

*или нет?*

*Отправишься в путь*

*или что предпримешь?*

*Если добро совершишь,*

*никогда об этом не забуду!” [163, № 9, с. 89 – оригинал, с. 242 – перевод].*

Умусни не очень желает спасти ее, но девица уводит его в свои места, где он сражается, оказывая помощь, за что и женится на просившей помощь девице.

### “Добуду жену в сражении...”

Мотив героического сватовства, поиска суженой как главная цель путешествий героя складывается гораздо позднее. Например, невеста как суженая, как predetermined судьбой герою встречается в текстах Н.Г.Трофимова, где “искусство эвенкийской эпической традиции предстает во всем величии” [386, с. 124], т.е. представляет собой не самые архаические его формы.

Указанные выше способы добывания жены в эвенкийских нимнганках (нахождение в процессе странствий без борьбы с противниками, получение жены за оказанную помощь и в обмен на жизнь побежденного) очень древни. Два первых, очевидно, относятся еще к тому периоду, когда тунгусские племена были малочисленными. Древний способ женитьбы, отмеченный Г.М.Василевич, – путем войны – мало практикуется в сказаниях с одиноким героем. Только третий эпический способ добывания жены героем имеет к нему отношение.

Этнографические и фольклорные данные, отмечает Г.М.Василевич, позволяют говорить, что у эвенков существовали разные способы приобретения жен: 1) наиболее древний – путем войны; 2) обмен между отдельными семьями, родами и племенами; 3) обмен равноценными подарками (институт тэри) [70, с. 156-165].

Наиболее древний – путем войны, по мнению Г.М.Василевич, отражен, например, в сказании № 12 [“Гарпарикан”, 163]. Богатырь добывает себе невесту силой, убив противника из иноплеменников. Он даже не вникает просьбе сестры побежденного богатыря, которая говорит ему:

*“Гуруканин! Гуруканин!  
Дулин буга Гарпаникан,  
мулэ, мулэ! Акиявав,  
экэл, экэл вадяра!  
Акиявав вадями,  
миннигеве этэнни ичэрэ! –  
– Гуруканин! Гуруканин!  
Средней земли Гарпаникан,  
жалко, жалко мне! Брата старшего  
не надо, не убивай!  
Если убьешь брата,  
меня-то уж и вовсе не увидишь!”* [163, № 12, с. 100 – оригинал, с. 253  
– перевод].

Гарпаникан убивает богатыря и гонится за его сестрой, догоняет ее, ударяет плоскостью меча, намотав ее косу на свою руку. Затем увозит ее домой. Таким образом, наш богатырь берет себе жену силой. При этом он забирает и оленя у побежденного врага, что тоже свидетельствует уже о военных нападениях.

В сказании “Иркисмондя-сонинг” женитьба Хуркокчона (первого) тоже выглядит ни обменной между родами и другими племенами (2 тип), ни обменной в характере института “тэри”, а стоит ближе 1 типу – наиболее древнему: он убивает встретившегося в пути работника Бокалдыня, чуть не убивает братьев Уняптук, ни до сватанья, ни после (когда увозит Уняптук с собой) не заезжает к родителям невесты, а, проезжая мимо родителей, говорит им, что хоть они не хотели отдавать ее ему, он забирает ее навсегда. К тому же оскорбляется тем, что он был отвергнут вначале самой невестой. В сказании девушка долго и упорно убегает от нашего героя [305, с. 262].

Но следует отметить, что женитьба Хуркокчона I в сказании Н.Г.Трофимова – это не женитьба одинокого героя, повествование о Хуркокчоне I является уже вторым циклом в сказании.

Тема добывания жены в фольклоре народов Севера кратко рассмотрена Ж.К.Лебедевой. Она отмечает три сюжетные темы: “младший брат добывает старшему суженую” (другая тематическая версия – “сестра добывает брату суженую”); “поиск невесты и добывание жены самим героем”; “добывание жены родными героя” [216, с. 54-65].

Для эвенкийских героических сказаний свойственны две первые темы. Добывание же жены родными героя свойственно преданиям-улгурам и не встречается в героических нимнгаканах.

Как отмечает Ж.К.Лебедева, у тунгусоязычных народов сюжет о добывании младшим братом жены старшему брату “можно считать одним

из наиболее характерных” [216, с. 54]: “... во всех известных вариантах, зафиксированных у орочей, нанайцев, эвенков Хабаровского края и индигирских эвенов, повествуется о том, как богатырь с помощью своего младшего брата женился на девушке-лебедице”.

Сказание “Эринындя-богатырь”, записанное нами от Федоровой Н.И. в Хабаровском крае, тоже построено на сюжете добывания младшим братом жены для старшего [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177, фонозапись].

Таким образом, можно сделать вывод, что в сказаниях об одиноких героях, во-первых, тема странствий ради познания мира, разведки новых земель и поиска себеподобных является одной из центральных тем. В таких нимнгаканах повествуется, прежде всего, о зарождении человеческого племени от первопредка и лишь на втором месте – тема продолжения рода.

Мотив героического сватовства, поиска суженой как главная цель путешествия героя складывается гораздо позднее.

*Тема странствий ради познания мира – это основная тема в нимнгаканах с одиноким героем, она превалирует и присутствует во всех подобных сказаниях. В этом эвенкийские героические сказания стоят ближе к знаменитой “Одиссее”, чем к тюрко-монгольскому эпосу.*

#### **§ 4. Логика мифа и ранние мифологические представления о человеке в сказаниях об одиноких героях**

Нимнгаканы с одиноким героем эвенки относят к “нимнгаканам времени становления корня человека – бэе тэкэнин овдяракин”. Они архаичны, и мифологическое мышление и логика мифа еще явно довлеют в них.

Мифологические представления, присущие ранним мифам эвенков, пронизывают их. В первую очередь, это явно проступает в таких моментах, как рождение героя из окружающей среды и представления о родителях героя. Например, богатырь Кодакчон имеет полное имя, которое прямо говорит о способе его рождения – “... другого парня звали Рожденный из дуплистого дерева Кодакчон-богатырь, силач-человек” [163, с. 185].

Рождение героя может связываться с духом огня-очага, духом жилища-утэна. Сами герои во многих сказаниях обладают чертами духов хозяев земли, зверей и имеют в связи с этим необычное происхождение, связанное с духами.



## Родитель героя – дух жилища

Одинокий герой обыкновенно вырастает в чуме-утэне, который определяется такой формулой – утнар кутнари утэлкэн – дословно: старинный, имеющий душу-кут утэн, т.е. одинокий герой вырастает не в простом жилище, а в жилище, имеющем своего духа-хранителя. Жилище имеет духа, поэтому и не гибнет одинокий герой, его охраняет и бережет само жилище. Дух жилища утэна мыслится в сказаниях этого типа покровителем и как бы родителем героя.

Жилище-утэн Дёлоныкана построено из 8 половинок расщепленных лиственниц, имеющих духа, по представлениям эвенков [163, с. 27].

Например, в одном из текстов на просьбу указать путь, куда враг увел жену героя, сосна говорит:

*“Ирэктэвэ ханнуктакал!*

*Бор-бо-ле! Бор-бо-ле!*

*Ирэктэ кутучи,*

*Нунган упкатава шарэн!*

*Бор-бо-ле!” –*

*– Поспрашивай у лиственницы!*

*Бор-бо-ле! Бор-бо-ле!*

*Она дух-куту имеет,*

*она все знает!*

*Бор-бо-ле!*

[163, с. 165 – оригинал, перевод – с. 323].

Когда одинокий герой отправляется в свое путешествие, он обязательно прощается с утэном, обращаясь к нему как к живому, как к человеку, прося благословления как у родителя. Прощания оформляются в сказаниях как монологи-запевы героя.

Этикет прощания с жилищем-утэном в большинстве сказаний, а в дальневосточных сказаниях особенно, выступает как один из элементов сюжета. Если герой забывает попрощаться со своим жилищем, он никак не может отдалиться от него – жилище-утэн не отпускает его. Делоныкан из сказания “Дулин буга Дёлоныкан” – “Средней земли Делоныкан”, не попрощавшись с жилищем, отправляется в путь. Идет долго, устает, но его утэн все виднеется, и герой никак не может удалиться от своего жилища. И лишь когда он, сев на пенек и глядя на свой утэн, “имеющий душу-кут”, обращается к нему с прощальной речью, жилище отпускает его:

*“– Кутнэр утэкэнми,*

*Утэк утэкэнми аят бидекэл,*

*Иныкш бими, эмэдингэв.*

*Бэркэнмэв ичэжкэл,*

*бэркэндив садигас мучунариг,  
ачин-ну онаваг". –  
– Имеющий душу-кут утэн мой,  
Старенький утэнчик, живи хорошо.  
Если жив буду, вернусь.*

*Следи за моим самострелом,  
по самострелу узнаешь возвращение мое,  
либо смерть мою" [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].*

Жилище-утэн в сказаниях нередко ассоциируется с землей вообще, а земля как дом-утэн. В сказании о Кодакчоне его жилище-утэн мыслится подобным земле, а земля как общий дом всех людей: "... дом-утэн его был небывало большим – от одного края его не было видно другого края его. – ...утукмукэн дючи бичэ екундук та хэгдинэ – эвгидэн, баргидан эхи ичэврэ дю бичэ" [163, с. 27 – оригинал, с. 185 – перевод].

Утэн-жилище, дюкча-жилище мыслится как земля-родина: дом – это земля, а земля – родина героя. Здесь явная связь места жительства, дома-жилища с восприятием самой земли как родителя человека. Если и нет у одинокого героя родителей-людей, то подразумевается, что дух-родитель у него имеется.

В сказаниях о трех девицах представление о земле как общем доме всех людей дано еще определеннее, когда живя вместе в одном жилище, они тоже одиноки, т.к. не общаются друг с другом, живут обособленно: "Давным-давно, когда небо над землей только зарождалось и было словно пуповина, в одном чуме-утэн жили три девицы, и у каждой из них по одному котлу было, каждая сама себе готовила, сама себе варила. Каждая свою еду ела. Все три они не разговаривали между собой, ни о чем друг друга не спрашивали. Сами по себе жили. Так и жили от рождения" [163, № 4, с. 207].

### **Родитель героя – дух очага**

Родителем героя может мыслиться и дух огня-очага. В ближайшем родственном эвенкийскому, негидальском фольклоре, в их героических сказаниях очаг мыслится как мать, а жилище – отцом, о чем пишет В.И.Цинциус [370, с. 54].

В сказании "Мэнгрундя-сонинг" Мэнгрундя перед путешествием разрывает пепел очага, находит там серебряное изображение ястреба. Затем идет на охоту, ловит сохатенка, мажет кровью изображение ястреба, затем обращается к очагу со словами песни-монолога:

*"Утнэр кутнэр утэкэнми,  
итчилкэн оми тогоконми,*

*итчиев букэлду, горо  
бугаялба иснадави некэм” –*

*-- Старинный, имеющий духа утэн мой,  
имеющий духа и душу огонь мой,  
удачи мне дайте, в далекие*

*земли отправиться надумал я [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5,  
оп. 14, ед.хр. 177].*

После этого он выходит из утэна, берет в руки серебряного ястреба и превращается в белую птицу, садится на дерево и прощается с жилищем.

В сказании “Умуслиндя-сонинг” герой после краткого первого путешествия возвращается домой, разрывает пепел очага и находит там молодую женщину, которая говорит, что она его сестра. Она выходит из-под очага и наутро дает ему совет, куда нужно ему отправиться. Герой путешествует, находит себе подругу-жену, возвращается с ней на родину. Приближаясь птицами к месту, где стоял утэн героя, они видят вместо старенького, сделанного из лиственниц, утэн из красной меди, амбар-дом: “...хуларин мэнун амбарилкан илигчаран утакан оннудун”. Собираясь приземлиться, они слышат песню-зов, приземляются и в этом доме-амбаре находят ту, которая назвалась сестрой перед походом. Наутро она дает им родительское наставление жить счастливо, рожать детей, положить начало корню людей. А затем открывает дверцу под очагом и уходит опять туда:

“Де тар ты мэн дюкандулави, тар кулумтандулави нгэнэрэн. Дюрикан де билчатын. Долбони-инэнги ами исконын, бэюми-дэ элчэл, депты расной бихин, аяканди бильми бильчал вет. –

– И вот в свой домик, в очаг ушла. Они стали жить вдвоем. Днем и ночью спать могли, даже на охоту не ходил (богатырь), еды много всякой появилось, зажили они хорошо” [архив автора].

Во всех таких нимнгаканах прощание с жилищем-утэном и очагом, а также и приветствие их при возвращении – это обязательная структурная часть нимнгаканов героического содержания.

Обращения за советом, прощание и приветствия обращены к невидимому духу-хранителю, принимающему участие в жизни и судьбе героя: Мэнгрундя после испрашивания совета у духа очага вдруг знает, что ему нужно делать – разгребает очаг и вынимает серебряное изображение ястреба, получив его, он получает возможность летать в образе ястреба, хотя ответной речи духа в тексте нимнгакана нет. Таким образом дух-хранитель выступает невидимым помощником героя.

В упомянутом выше сказании “Умуслиндя-сонинг” этот дух в нужных ситуациях получает физическую оболочку и называет себя сестрой героя.

Дух очага и жилища указывает дорогу Умуслинде, куда он должен пойти, где должен взять себе жену.

## Опекун дух-предок (в роли родителя героя)

Из представлений о медведе как предке человека в нимгаканах-мифах имеет свое начало наличие духа-опекуна, выполняющего родительские обязательства в героических сказаниях об одиноких героях.

В книге “Фольклор эвенков Якутии” [305, № 15] путешествия обоих братьев провоцирует медведь. Встречая их (поочередно) охотящихся, он: 1) нарекает их именами, 2) дает напутствие отправиться в путешествие, 3) указывает, как поймать коня-помощника.

Получение имени от зверя-предка, его напутствие отправиться в путь связано с древними мифологическими представлениями эвенков о медведе-предке. В данном сказании медведь называет богатырей своими внуками, а они его дедушкой [305, № 15, с. 57 – оригинал, с. 83 – перевод].

У эвенков существовал миф о братьях – медведе и мальчике, сыновьях одной женщины [70, с. 168].

Нами также записан текст, где живут одинокие брат и сестра. Вдруг сестра надевает новую одежду, уходит из дома и превращается в медведицу, сказав брату:

“Эдук дюлэски си-дэ минэ ичэми, бэйнгэтчингэс, – гунэн.

– Он тар онни? Эхив би синду эруе ора. Лэгимэттэ-кэт энкивун, эда хурудой некэденни?

Тарингин эва-кат эвки тэдэврэ, тэтчэвки-нюн. Тэттэн, иллан, уркэ дагадун. Уркэви ниденэ, гунэн:

– Минэвэ бэйнгэрэкис, иктэтпи би синэвэ кикчинав, охиктатпи синэвэ охидин’ав. Нэкунми бихинни, этэм гунэ. –

– Впредь и ты, увидев меня, станешь на меня охотиться, – сказала.

– Что это с тобой случилось? Я не делал тебе плохого. Мы даже не ссорились никогда, почему ты уходишь?

Та же ничего не говорит, одевается лишь. Оделась, встала у двери. И, дверь открывая, сказала:

– Когда будешь охотиться на меня, зубами своими я буду кусать тебя, когтями своими царапать буду. Младший брат мой, это – не скажу” [архив автора].

Сестра-медведица воспитывает младшего брата до повзросления, а затем уходит, став медведицей.

В сказании о Мокигдыне [163, № 5] герой тоже путешествует вместе с медведем (для краткости даем лишь перевод):

“Тот медведь сел. Севши, начал говорить:

– Лурил, лурил!

Лурил, лурил!

В меня-то

*не стреляй!  
На моей шее  
трехсаженная  
железная цепь,  
говору, есть.  
Ну, схватись за нее!  
Вот тогда я  
смогу узнать, каков ты.  
Силу человеческую твою  
узнаю, говорю.  
Лурил, лурил!  
Внимательно  
слушай!  
Говорю с добром:  
Ну, Средней земли  
поверхность  
мы с тобой вдвоем  
пройти должны!" [163, № 5, с. 214-215].*

Роль медведя-опекуна, сопровождающего героя в путешествиях, очень архаична.

Тема о медведе как о культурном герое и предке отражена в мифах, опубликованных уже в первом сборнике.

Так, по текстам первого эвенкийского сборника самопожертвование медведя дало эвенкам орудия труда, а также и краски для использования их в обрядах и быту – красную и черную охру:

– Не понял медведь, побрел по пятки, по мышелки, по голень, по колено, по бедро, по таз, по живот, по пуп, по подмышку, по плечо, по горло, по подбородок, по рот, по нос, по глаза, по лоб, по макушку – до смерти. Медведь сказал: “Пятки пусть сделаются брусками, голени пусть будут точилами, спина пусть будет мялкой, череп пусть будет камнем для получения красок; кровь пусть будет красной краской, кал пусть будет черной краской”. Теперь в горах есть красная, черная краски, потом бруски, точила, камни для растирания красок” [231, № 42, с. 47].

Таким образом, можно сказать, что сказания, когда одинокого героя увлекает из дома медведь, сложились раньше. Позднее, роль и функция медведя-предка как опекуна перешла на девиц, булущих невест и жен одиноких богатырей: они сами приходят к богатырям, увлекают их на игрища либо, прося защитить их, уводят с собой.

Роль медведя во всех этих сказаниях выражена в опекунстве, ему свойственны черты старшего предка, ответственного за судьбу героя. Благодаря тому, что медведь опекает героя, герой находит себе невесту,

создает семью. Например, в сказании о богатыре по имени “На бок ни разу не упавший богатырь Бочок – Олдондиви эхи тыктэ Олдоникан-мата”. Сказание опубликовано нами в отдельном приложении к журналу “Розовая чайка” для широкого круга читателей [199].

Мифологические представления о человеке еще ярче проступают в героических сказаниях эвенков, если обратить внимание на обязательно присущие героям странности, не объяснимые с практической жизненной точки зрения. К примеру, странности их питания.

Часто одинокие герои имеют привычку питаться по-особому. Например, питаются половинками ягод, половинками орехов, как Нюнгурмок:

“Нонон иргихэн – диктэ калтакан, тадук гевукта – нянта калтакан иргихэчи бичэ”. –

– Начальная (главная) ее пища – ягод половинки, затем вторая – орех половинки пищей ее были” [163, № 8, с. 82 – оригинал, с. 235 – перевод].

Одинокий богатырь по имени “На бок ни разу не упавший богатырь Бочок” ест только ягоды и пьет только дождевую воду, подставляя свой раскрытый рот дождю [199, с. 21].

Странность питания связана с представлениями о человеке, отмеченными нами в нимнганках первотворения, – человек уже по своему созданию творцом двоек по природе, он – дух, имеющий телесную оболочку. Логика нимнганков первотворения реализуется далее и в нимнганках периода становления человеческого рода, поэтому так странно, на первый взгляд, питаются первые одинокие герои: духовному началу человека, как половине его, не нужна обыкновенная пища, он не ест, поэтому и остаются после трапезы одинокого героя половинки от съеденной пищи.

Странность питания одинокого героя можно понимать как “неполноту и неполноценность” одинокого человека.

### **Герой сказания в образе духа-хозяина земли**

Нередко герои сказаний имеют черты духов-хозяев, к примеру, в сказании дальневосточных эвенков “Ихэгдэкэн-сонинг” [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

Образ главного героя Ихэгдэкэна весьма и весьма архаичен. Определяющий эпитет к его имени таков – Рукоятку земли (досл.: стержень земли) в своих руках держащий богатырь Ихэгдэкэн (Дулин буга тутакван дявучари Ихэгдэкэн-сонинг). Он – хозяин земли и повелевает всеми животными.

Само имя Ихэгдэкэн образовано от слова “иһэг” – лесная чаща. Ему подчиняются все звери, каждого он может спросить, куда тот направляется,

чем собирается заниматься и чем питается, а те держат при встрече с ним ответ. Здесь налицо у одинокого богатыря черты лесного духа, к тому же называется он словом сонинг, а не словом мата. Мата – название богатырей средней земли Дулин буга, сонинги же – богатыри, имеющие одного из родителей либо духа, либо жителя Верхнего мира. Ихэгдэкэну свойственны черты хозяина-духа, но сам о себе он уже говорит как о человеке. Так, встретив зверя, он требует отчета перед собой: чем занимается, чем питается этот зверь и всегда дает напутствие, что есть, а что не есть. Особый акцент для всех зверей делает на том, чтоб не ели человека. Так, обходя землю, он встречает медведя и говорит ему:

“Би бэе бихим, си бэйнгэ бихинни. – Я человек есть, ты зверь” [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

Встречая питона, также требует от него отчета:

“Си суламандя бинэ, екунма этэвденны?

– О, би санави этэвдем, еда синду гундев?! Нимнгэдэви этэвдем.

– Нимнэми нимнгэдес, ноноли минду этэвкэл. Миндук ханнукал. Уранкайва экэл нимнгэрэ, адяс экэл нимнгэрэ.

Тар суламандя, халдякса, нэнэрэн. –

– Ты, питонище, будучи, чем питаешься?

– О, я сам знаю, чем питаться, чего мне тебе говорить? Проглотить что-нибудь ишу.

– Проглотить-то проглотишь, вначале мне скажи. У меня спроси. Урангкая не глотай, ни за что не проглатывай!

Этот питонище, устыдившись, уполз”.

Встречая лису, Ихэгдэкэн требует от нее правдивого ответа, чтоб не увиливала и не обманывала его:

“Тэдевэ гукэл, екунма этэеденни. Би бэе муданин бихим, Дулин дуннэ тутакван дявучари. Эткэнты гукэл, экэл улёкиттэ.

– Эхэкэ, би тэдевэ улгучэндем, бэевэ эгнэм этээрэ. –

– Правду говори, чем ты питаешься. Я человека верхушка, Средней земли рукоятку в руках держащий. Сейчас же говори, не обманывай”.

При встрече с волком происходит следующий диалог:

“Ни бихинны? – тарингин хангувки.

– Би Ихэгдэкэн-сонинг бихим, бэе бихим, бэйнгэвэ мананадым. Би Ихэгдэкэн-сонинг, Дулин дуннэвэ тутакван дявучари бихим.

– О, апасна бихинни, со бихинны.

– Си екунма мананны, екунма этэенни?

– Би бэйнгэвэ этэечиннэм, мананнам.

– Бэйнгэвэ бими, дептэгдэи вакал, дептэгдэи манакал. – Ихэгдэкэн гунивки. – Бэел экэл вара, экэл дептэ. Де, нгэнэкэл дялэви!” –

– Кто ты есть? – тот спрашивает (волк).

– Я Ихэгдэкэн-богатырь есть, человек я, зверей кончаю я. Я Ихэгдэкэн богатырь, Средней земли рукоятку (основание) в руках держащий есть (т.е. самый главный на земле).

– О, опасный ты есть, силач ты.

– Я зверем питаюсь, кончаю (его).

– Если зверем питаешься, убивай ровно столько, сколько съесть можешь, только для еды (необходимой) кончай, – Ихэгдэкэн говорит. – Человека не убивай, не ешь. Ну, иди домой!”

В нимнгане об Ихэгдэкэне сам Ихэгдэкэн называет себя “корнем человека” – бэе тэкэнин, когда учит охотиться молодую девушку, встретившуюся ему в пути:

“Он энгэнны сара бэюнмэ, эвенки-бэе бинэ? Тар бэйнэ бэюн токи. Би сагды оча бихим, бултагат, ая бидингэн. Би бэе тэкэнин бихим, эхэкэс – бэе тэкэнин.

Эхэкэнюн окотана, пуссэ валан оча. Сома кэтэ бэйнгэвэ бакача, тар эхэкэ бэйнэ сингкэнмэн дявучари бичэ. Таду-да гунывки:

– Хутэ, миншюн окотами, аят бидингэс.” (Партовай бидингэс – реплика сказителя).

– Как же ты не знаешь лося, эвенкийкой будучи? Этот зверь лось-бэюн. Я уже сильно состарился, давай вместе охотиться, хорошо будет обоим. Я есть предок человека (досл.: корень человека), я дед твой есть – человека предок.

Охотясь со стариком, девушка стала очень много добывать. Очень много зверей добыли, т.к. этот старик души-сингкэн зверей держал. Он так ей сказал:

– Дитя, со мной охотиться если будешь, хорошо жить будешь” (фартовой станешь – реплика сказителя).

В данном сказании остается еще отношение к зверю как к равному, как к человеку, что подчеркивает мифологичность образа Ихэгдэкэна.

### Логика мифа в структуре нимнганана

Мифологическая основа героических сказаний явно обнаруживается и в наименее архаичных, когда в начале сказания мы имеем двух братьев.

В сюжетах сказаний с убогим братом явно просматриваются структурные элементы из мифа первотворения. Если сравнить основные сюжетные моменты мифа-нимнганана о создании человека и его порче из-за предательства собаки-помощника, то находится много общих точек. Напомним общую канву сюжета о первотворении человека. Творец делает изображения душ людей и оставляет караулить их от злого брата собаку-помощника. Наказывает собаке не открывать и не показывать творения. Приходит Харги (Сатана, Бунинка), просит собаку открыть и показать. Собака отнекивается, но поддавшись обещаниям получить одежду (ведь она



как человек была – умела говорить и была голая), открывает дверь. Харги трогает созданное, плюет на них и уходит. Сэвэки наказывает собаку – собака обрастает шерстью, теряет речь и с тех пор служит человеку. В нашем же сказании Эринындя-мата:

1. Старший брат Эринындя сам является создателем своих боевых и охотничьих принадлежностей (лука, самострела, стрел), т.е. здесь он как бы имеет черты творца, ему свойственна функция творения.

2. Убогий – хранитель очага и сторож дома, сторож творений брата – его лука, стрел, самострела. В этом функция убогого совпадает с функцией собаки-сторожа, ему присуща функция помощника.

3. Убогий, как и собака-сторож, нарушает запрет.

4. Убогий за нарушение запрета бывает наказан: в сказании “Эринындя-богатырь” его бьют, а в сказании № 15 “Торганэй и Чаникой” [163] наказание получает через то, что жена Торгандуна, сбегая, обваривает его насмерть кипятком.

Логика нимнгакана-мифа выдерживается и присутствует в основе героических нимнгаканов:

1) Из логики нимнгаканов первотворения, когда творец создает человека двойким по своей сути, т.к. он имеет душу (духовное начало) и физическую оболочку (тело), вытекает наличие невидимого духа хранителя как родителя героя в героических сказаниях с одиноким героем.

2) Мотив одиночества, являющийся основным двигателем сюжета этих нимнгаканов, восходит к логике одиночества человека как биологического вида (“не знает подобных ему – имеющих две противоположно расположенных руки, двух шагающих ног, черноволосую голову”).

3) Одиночество героя в героических нимнгаканах заложено уже в нимнгаканах первотворения – как отдельный биологический вид человек одинок. Если по логике нимнгаканов первотворения “налим налим свой, лось лосю свой”, то у человека тоже должны быть “свой”, такие, как он. И именно с этого предположения начинается развитие сюжета в нимнгаканах периода становления человеческого рода. Одинокий герой нимнгакана всегда делает вывод, что на этой земле, где он живет, где-то должны быть такие, как он.

Мотив одиночества, заложенный еще в нимнгаканах первотворения, заставляет героя отправиться в путешествие, с чего и начинается развитие сюжета.

Эвенкийский нимнгакан прошел многие ступени развития, прежде чем оформился в героический эпос и сформировался как вид искусства устного слова.

Мы видим, как еще сильны и важны, даже неотъемлемы, черты и логика мифа для героического сказания эвенков, поэтому и существует общий народный термин “нимгакан” как для мифа, так и для героического сказания.

И только у дальневосточных эвенков развитие нимнгакана пошло дальше. Именно в этом регионе нимнгакан как искусство устного слова достиг своей вершины и оформился в эпос. Именно здесь сказители развили далее и терминологию жанра. Только у дальневосточных эвенков идет деление нимнгакана на два вида – на поющий нимнгакан, которому теперь со всей полнотой – как оформившемуся и достигшему в своем развитии и формировании высшей точки развития – принадлежит термин “нимнгакама нимнгакан”, что дословно переводится как “нимнгакановый нимнгакан”, и понимается как героическое сказание, т.е. нимнгакан, исполняющийся по древним сложившимся традициям. Ему изначально было свойственно пение монологов, что уходит своими корнями к его ритуальной обрядовости, где пению отводилась магическая функция, поэтому и исполняли нимнгаканы вначале не просто люди, а шаманы, что подтверждает общность корня со словом шаман – нимнгакалан. Этим же словом называют и сказителя, но если слово нимнгакалан редко употребляется для обозначения шамана (чаще говорят “саман”, от корня “са” – знать, ведать), то сказителя всегда называют нимнгакалан.

### ***§ 5. Общеалтайские фольклорные традиции в героических нимнгаканах эвенков***

Г.М. Василевич отметила ряд общих черт эвенкийских героических сказаний с эпическими произведениями тюркских и монгольских народов. Это форма исполнения (пение и речитатив), цикличность и однородная композиция каждого цикла, особая роль имени, описания поединков [163, с. 3-18; 53, с. 4-8]. При сходстве отмеченных ею черт героические сказания эвенков имеют свою специфичность. Остановимся подробнее на чудесном рождении героя, наречении именем, уничтожении врага.

#### **Чудесное рождение**

Чудесное рождение эвенкийского героя характерно не только для героических сказаний, но и для других видов нимнгаканов.

В нимнгакане об Уняны, герой Уняны рождается из гусиного помета, откуда и имя Уняны – птичий помет:

“Ненгне нюнныкил эмэрэ. Атириқан сурурун бира дяпкалан, нюнныкилва ибилэрэн. Илбэдекуви амулма бакаран, гадан, дюлави эмэврэн, эмкэду бэрэн, эмкучилдэн. Эмуттэн, эмкуттэн, нюнныки амуниин ичэрнэлдэн. Ичэрнэлукэн одакин, тэлкикэн эмучилдэн, илидугтин инэнил хаваликан одан. –

Весною гуси пришли. Старуха пошла на берег реки, вспугнула гусей, на этом месте помет (гусиный) нашла, взяла, домой принесла, в люльку положила, стала качать. Качала, качала – гусиный помет запищал. Когда стал пищать, сильнее закачала, на третий день стал ребенок, из помета гусиного появившийся” [231, с. 41, № 41].

Первый раз старушка качает глухариный помет - никто не рождается.

Пересказав этот текст сказителю Д.Н.Соловьеву, мы попросили объяснить, почему из глухариного помета никто не родился, а из гусиного появился Уняны. На что он ответил так:

“Хороки, хинкичан – биханки, нюнгиаки – нэну дэги, Угу Буга дэгиныи. Идук хорокидук бэеткэн балдыдян? Омиван этэрэ бакара, эмурэ. Нюнгяки-каян Угу Буга дэгиныи, бука тар бэеткэн омиван эмучэл, бидинэн. –

– Глухарь, рябчик – местные птицы (т.е. перелетные), гусь – перелетная птица, Верхнего Мира птица. Откуда родиться человеку от глухаря? Он душу человеческую не может найти, принести. А вот гусь-то птица Верхнего мира, наверное, душу-ОМИ того ребенка принесла, получается”.

Таким образом, Уняны рождается из гусиного помета потому, что гуси принесли его душу с Верхнего мира (по мировоззрению эвенков души неродившихся людей обитают на особом дереве в Верхнем мире в виде птичек), прилетев на землю, поместили ее в свой помет, который подобрала старушка – такова логика рождения Уняны по мировоззрению эвенка.

Логика эта теперь не всем понятна, но ведь еще совсем недавно это было понятно любому эвенку, и сейчас понятна пожилым эвенкам, сохранившим свой взгляд на мироустройство.

В нимнгане, бытовавшем у амгунских эвенков и негидальцев, героя зовут Нёнюгичан, от нёня – помет, кал. Он человек-птица, живет у реки и, принимая облик воробья-оляпки, любит купаться в реке, ныряя в одну лунку и выныривая через другие [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

В героическом сказании “Тамнани-богатырь и Дёломо Дёнуйкан”, оба брата богатыря рождаются таким чудесным образом:

“Этиркэлкэн атиркан бира улидун бидечэл. Тар бидерэктын атиркан энгэнин кэпэлчэ. Де кэпэдечэ, кэпэдечэ, гэгдэк кэпэчэ, энэ эмурэ. Умнакан атиркан бими културлэви начача кэпэчэ энгэндиви. Тар начанан, арай кунгакан чэрнахимнак тикчэ, энгэнин ултэргэчэ. Тар кунгаканма этиркэн бими анналави тэвэчэ, тарингин уркэннакан бичэ. –

– На берегу реки жили старуха со стариком. Когда они так жили, у старухи стало опухать колено. Ну вот распухало, распухало, совсем распухло, но не болело. Однажды старуха о порог ударилась распухшим коленом. Когда она ударилась, вдруг ребенок с криком выпал из

лопнувшего колена. Того ребенка старик в ладони поймал, этот ребенок ребенком-мальчиком был.” [353, с. 56-57 – оригинал, с. 82 – перевод].

В записанном нами сказании об Ихэгдэкэне богатырь Умусликэн тоже рождается из опухшего колена [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

Почему местом “чудесной материнской утробы” избрано колено? Колено – сустав, а слово *сустав* у эвенков употребляется в переносном значении “колено, поколение, ответвление рода”. В этом значении оно употребляется во всех тунгусо-маньчжурских языках. В ульчском, нанайском обозначает членов одного рода. В маньчжурском и чжурчженьском имеет значения “потомство, род, племя” и “сват, сваха” [330, с. 245-246].

Условие для чудесного рождения из опухшего колена – обязательный ушиб об порог. Эвенкийское слово култир, употребленное в сказании, имеет значения: порог, ступенька, крыльцо. В негидальском обозначает перегородку, за которой помещалась роженица, а в ороческом – место, отгороженное для роженицы в жилище. В эвенском языке тоже имеет значения перегородка, завеса, крышка [331, с. 428-429].

В диалектологическом словаре А.В.Романовой и А.И.Мыреевой указано однокоренное слово - КУЛУ, имеющее значение “палка над костром, таган”.

Этимологически КУЛТИР, КУЛУ можно связать и с именем собственным огня-очага в шаманской лексике, КУЛУМТАН - имя духа огня-очага у эвенкийских шаманов. К ней, Кулутман, обращаются шаманы, испрашивая благополучие для своих детей и потомков. Один из таких текстов обращений к духу огня-очага шаманки М.П. Курбельтиновой из п. Иенгра (Южная Якутия) опубликован в приложении к книге “Фразеологизмы в эвенкийском языке” [41].

С Кулутман, по мировоззрению эвенков, связано рождение человека. Удар, соприкосновение опухшего колена с порогом КУЛТИР, в сказании воспринимается как передача и вселение души новорожденного, после чего сразу рождается ребенок.

В сказании о Секанкан-богатырше, записанном в Амурской области, Уланьндя-богатырь рождается у бездетных стариков из капли расплавленного олова-свинца, капнувшего на колено старухе. И в этом сказании чудесное рождение имеет свои условия [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177]:

1) Старики все время думают и просят о ребенке, обращаясь к небу: “Убил старик лося, наварили они много-много мяса, но не могли его съесть. Вот и говорит старуха: “Если бы небо-Буга дало бы нам детей, то было бы и кому съесть это мясо”.

2) После еды старик начинает лить пули, и капля олова-свинца попадает на голое колено старухи, проникает глубоко в сустав так, что невозможно ее вынуть. Колено распухает восемь дней и ночей, к концу 8-х суток колено лопается и рождается змей-сын, который и является богатырем Уланынды.

Благодаря способу своего чудесного рождения, богатырь Уланынды умеет проникать в труднодоступные места, превращаясь в капельку расплавленного свинца-олова, ибо одна из физических форм его души – это капля расплавленного олова.

Олово – белый металл, у эвенков он считается благородным потому, что связан, как и серебро, с небом. Богатыри Верхнего мира летают, становясь серебряными белыми журавлями. Так, Дюгирмандя – богатырь верхнего мира, летает становясь серебряным белым журавлем, Коколдон же превращается в белую птичку [305, “Иркисмондя-богатырь”].

Из олова эвенки делают нагрудное украшение – амулет, носящий название ТУДЯ - олово, свинец. Шаманский посох тоже имеет название ТУДЯ, в негидальском языке ТУЖЕ – ритуальный шест на мольбище, в ульчском ТУЖЕ – место ритуального убийства медведя. В сказаниях площадка для ритуальных битв у наших женщин-богатырш тоже оловянная [305, с. 205, 230].

В сказании о Дэвэлчэне небесные девицы-киливли убегают от Дэвэлчэна, обернувшись оловяшками и упав на дно озера, через которое убегают в свой верхний мир:

*“Укунюрдон мулкэн амуткандувар тыкиксэл,  
Иларакан колэхииксэл,  
Корголдюкар оксал,  
Амуткандули колугуркан тыктэ. –  
– На молочное озеро опустились,  
Три раза перевернулись,  
Став оловяшками,  
Со звоном погрузились на дно”* [386, с. 268-269].

В нимнгане, записанном в Тугуро-Чумиканском районе Хабаровского края от Васильевой М.К., мальчик появляется из березовой люльки. Старик делает берестяную люльку и ставит ее на ночь около своей старушки, наутро в ней оказывается мальчик, который тут же в состоянии пойти со стариками на рыбалку, т.е. он тоже рожден чудесным образом – сразу большим. На рыбалке отец ловит рыбину, дает мальчику, чтоб отнес матери. Но рыба просит человеческим языком отпустить ее, и ребенок отпускает ее в реку. Придя домой и узнав об этом, старик бьет ребенка. Плача, тот уходит в лес, ложится у корня дерева и засыпает в слезах.

Просыпается он уже не мальчиком, а сильным молодым человеком [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

Данный эпизод можно расшифровывать как покровительство дерева мальчику, ибо его рождение связано с берестяной люлькой. Видя его плачущим и заснувшим в слезах, дерево ограждает его от обид тем, что делает его взрослым, сильным. Некоторые эвенки считали, что человек имеет в течение жизни две души, ОМИ-детскую душу, ХЭЯН - взрослую душу. А после смерти душа ХЭЯН превращалась в душу МУГДЫ (от МУГДЭКЭН - пень) и уходила в мир мертвых. В данном случае взросление мальчика после сна у корня дерева можно определить как "обретение взрослой души" и связать с этим чудесное взросление.

В сказании о Кодакчоне герой имеет полное имя, звучащее так – Из дуплистого дерева рожденный Кодакчон-богатырь (Конгде модук балдича Кодакчэн-букатир). Полное имя богатыря и его рождение здесь так же связаны с представлениями эвенков о душе [163, № 1, с. 178-185]:

1) По записям И.М. Сулова, душа-судьба, имеющая название МАИН, имела связь с деревьями, Хэвэки держал "нити жизни" людей, которые тянулись к вершинам деревьев и трав.

2) Помещение души шамана в его дерево.

3) Традиции захоронения стоймя в дереве.

По представлениям некоторых групп эвенков с бассейна Енисея, "ОМИ" человека после его смерти три года живет на поверхности земли, затем сама уходит в мир "ОМИ". А по сведениям эвенка И.А. Лазарева, души шаманов ходят по земле очень долго.

Представления о душе и связанные с этим традиции захоронения хорошо отражены в записанном от Гавриловой А.С. сказании об Умусликэне. В этой же группе эвенков (к которой по рождению и большей части жизни принадлежит сказительница – группа эвенков Амурской области) существует и существовала традиция захоронения маленьких детей на дереве – люльку с ребенком подвешивали на дерево и откочевывали.

Обессилевший и умирающий Умусли, лежа у края озера, произносит предсмертные прощальные слова, определенные в тексте термином "КЭРЕТЭ ТУРЭН" - дословно: отказные слова, т.е. "слова отказа от жизни". По своему образованию "КЭРЭ-ТЭ" восходит к КЭРЭ – (дело, нужда, необходимость), имеющееся и в монгольском, и в бурятском. Эвенкийское КЭРЭ-КТЭН – обряд посвящения оленя. То есть термин КЭРЭТЭ ТУРЭН – это предсмертные обрядные слова, произносимые человеком, когда он отдает свои последние указания и пожелания.

Таким образом, Умусликэн просит красную лисицу не просто положить его кости в дуплистый пенек, а совершить при этом и нужные обрядовые действия, совершить похоронный хулга.

Далее по расшифрованному тексту записи мы имеем еще и комментарий-пояснения самой сказительницы, подтверждающие это.

Почему его предсмертная речь обращена к лисе?

Возможно, это связано с его родовым тотемом. В токкинском, томмотском, учурском, чультманском говорах восточного наречия эвенкийского языка слова КЭРЭ-МУН означает лису-сиводушку.

Это может быть связано с ролью лисы-помощницы в эвенкийских сказках и сказаниях. В упомянутом выше нимнгане Васильевой М.К., где герой наутро сам появляется в берестяной люльке, только с помощью лисы он смог выполнить последнее задание дочери солнца: лиса, вырыв нору под самым жилищем этой девицы, прячет героя и та не находит его; проиграв ему, становится его женой. Таким образом лисица спасает героя от смерти, т.е. ее роль опять связана с жизнью и смертью героя.

Рождение под деревом весьма характерно для эвенкийского фольклора, это имеется во многих сказаниях.

Как рождение, так и смерть в сказаниях эвенков связано с деревом. Например, в сказании “Хурукучон”, записанном Булатовой Н.Я. и опубликованном ею в своей книге (как приложение образцов текстов, отражающих речь амурских эвенков), сказитель в процессе исполнения нимнгана, дает такой комментарий:

“Акикакунтин эмэтгэн-дэ, утэкэкунтин оннумадуви ачин, екунип-кэт ачин, нги-кэт ачин. Де, таду тиккулиттан бэекэкун. Нинан-кат ачин, илан нэкили-кэт ачин. Нян-дат тикираниттан котови тар мондяндуй. Тар энитин бидинэн, аминтин, сэвэкин бидинэн.

– Де, илан анганили эмэрэкив, котоконми локучадяракин, иникин бидинэв, будэкив, котоконми тикчинэн, – хулиндянлави икэчивки болла” [34, с. 95].

– Братец (их) приходит, жилища на месте нет и младшей сестренки нет, никого нет. Ну, рассердился человек, Ни собаки нет, ни трех младший сестриц нет. Опять втыкает нож (свой) в то большое дерево (свое). То мать будет, наверно, отец ли, бог (дух) ли будет.

– Ну, если через три года вернусь, если ножик (мой) будет воткнутом, живой буду, если умру, ножик (мой) упадет, – тополю (своему) напеваает (шаманит)” [34, с. 113].

В сказании “Торгандун Средней земли” богатырь Иркисмондя летит в верхний мир. Чтоб до поры до времени не показывать свой настоящий облик, превращается в мальчика трех лет, играющего щепками под деревом. Жители верхнего мира так воспринимают его появление: “Он играет, бросая щепки то высоко, то низко. По-моему, он никто иной, как дух срубленного мной дерева. Быстро идите туда и посмотрите! Ловир-ловир-ловирдя! –

говорит”: “Когда-то здесь рассказывали, что из дерева вышел 3-летний мальчик-аи. Каков он, что за ребенок он был?” [Архив ЯНЦ СО РАН, ед.хр. 5.14.140].

*Таким образом, чудесные рождения героев в эвенкийском фольклоре легко объяснимы и понятны, если учитывать представления эвенков, связанные с душой.*

### Наречение именем

Обряд наречения именем связан, обычно, в эпосе с первой большой добычей героя, т.е. его возмужанием и связанным с этим в прошлом обрядом инициации. Например, сын Дэвэлчэна, как и все богатыри в эпосе, растет чудесным образом, когда за сутки вырастает так, как обыкновенный ребенок за год. Тут же начинает охотиться с зари до темноты, добывая всех зверей поочередно, начиная с птицы. И вот наступает день, когда он добывает медведя, принеся его к дому, обращается к родителям (для краткости даем лишь перевод):

*– Прежде чем убить,  
Дал ему сказать прощальное слово.*

*“Безымянному ничего не скажу, –  
Как будто бы говоря,  
Он фыркнул носом.*

*Поэтому, мои родители,  
Дайте мне звонкое имя,  
Громкую славу!*

*Ведь мне,  
Еще предстоит обойти  
Три мира,*

*Сойтись с могучими богатырями.  
Без имени мне нельзя” [386, с. 365].*

Имя дает мать в данном случае – Ездящий на молодом пятнистом коне, родившимся с серебряным седлом, с серебряной уздечкой, богатырь Среднего мира Дугуйчан Дэлэйчэн.

Обряд, наречения именем был, очевидно, большой мистерией. В сказании “Кильдынакан - ловкий человек”, опубликованном в сборнике 1936 г., описана сцена наречения именем, куда приглашены даже все звери. Начало нимнгакана таково:

“На средней земли Дулин Буга старик со старушкой жили. Когда они так жили, ребенок у них родился. Когда ребенок родился, родители стали играть в бубен, позвали всех зверей земли. Старик сказал:



– Нёри, нёри! Нёри, нёри!  
Моему ребенку имя дайте!  
Один тигр назвал имя, сказал:  
– Кэлэ, кэлэ! Кэлэ, кэлэ!  
Я дам твоему ребенку имя,  
имя твоего ребенка будет –

*Средней земли Кильдынакан, ловкий человек*” [231, с. 104].

О том, что отец Кильдынакана является шаманом, не сказано, а переведенное в книге эвенкийское слово унтутара (untutura), точнее переводится “играть в бубен”, “стучать в бубен”. Мы хотим обратить на это внимание потому, что по тексту отец Кильдынакана простой человек (не шаман), но по случаю праздника наречения именем он играет на бубне – т.е. здесь сцена не шаманского камлания, а ритуал наречения именем, где используется бубен как способ оповещения и созывания на праздник: “родители стали стучать в бубен, позвали всех зверей земли”. Если быть точными – не один старик “играл в бубен”, а родители (амтил), т.е. подразумевается, что и мать Кильдынакана била в бубен, созывая зверей.

Если мы обратимся к материалам эвенкийского эпоса и сведениям, полученным от сказателей, то можем сообщить некоторые данные в продолжение нашей мысли о прошлых ритуалах, связанных с именем.

Сказительница А.С.Гаврилова, сообщила, что – “Богатыря, заклиная, называют. – Матава, алганал, гэрбивкил”. Точнее – нарекая богатыря, исполняют заклинание – благоположение АЛГА, сопровождая какими-то соответствующими действиями.

Эвенкийские богатыри, как и богатыри в эпосах других народов, имеют полные и краткие имена. Свои полные имена они получают при обряде наречения именем. Для таких полных, настоящих имен существует специальный термин в эпосе и обрядовой практике эвенков – гэлнэри гэрбилкэн – дословно: испрошенное, выпрошенное имя, от ГЭЛЭ – просить, требовать, желать.

Если рассмотреть полные имена богатырей в эвенкийском эпосе, то каждое из них является как бы краткой заклинительной формулой, отражающей его личные качества:

– На бок ни разу не падающий богатырь Бочок (Олдондиви эхи тыктэ Олдонькан-мата),

– Крепкое, как камень, сердце имеющий богатырь Камешек (Дёлори мевалкан Дёлоргун-мата),

– Из имеющих уши самый чуткий, из имеющих глаза самый зоркий с огоньками в глазах богатырь Огненная искорка (Селкандук со селкан, ехалкандук сити ехалкан Тогомо Чагилкан).

– Овладевший с трех лет клещами, с четырех лет молотком кузнец Торонтай (Илачидукки итарчалкан оча, дыгичидукки отуелкан оча ус Торонтай гунмури).

Некоторые богатыри имеют по три имени, в каждом из трех миров имеют другое имя. Например, богатырь Коколдокон из сказания: “Иркисмондя богатырь” [305] на средней земле зовется – При рождении запеленатый в рукавицу богатырь Коколдокон (Рукавичка), на верхней – Оседлавший птичку сонинг Мэннэникэн, в нижнем мире – Чувствующий приближение врага Сэлэргуна Сэнэкчэн.

Зачем герою три имени? Логика, по сведению сказителя Д.Н.Соловьева такова: “Имеющий свое собственное имя человек – настоящий человек. Сильные богатыри крутятся (т.е. путешествуют) во всех трех Сивир-землях, поэтому в трех мирах имеют три имени (т.е. в каждом мире свое другое имя). Это я, ты на одной земле сидим (т.е. принадлежим), а они колесят по трем мирам. И в каждом из трех свой паспорт имеют”.

Дмитрий Николаевич Соловьев был удивительным сказителем, он очень своеобразно и доходчиво объяснял многие трудно расшифровываемые моменты из эпоса звенков. Был большим юмористом и умел связывать древние понятия с современностью.

Три имени богатыря и его ассоциации с наличием у богатыря “трех паспортов” это ничто иное, как “свой код”, “свой пропуск” богатыря в каждый из миров.

Во многих нимнгаканах имя богатырю дают звери. Тигр – в сказании о Кильдынакане, щука – в сказании о Гарпарикане [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 177].

Если в сказании о Кильдынакане тигр, давший имя Кильдынакану, далее по сюжету не принимает участия в его судьбе, то щука в сказании о Гарпарикане [речь идет о другом тексте от той же сказительницы, Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 179]:

1) дает ему имя;

2) сообщает о том, что знала его родителей: “Мать твою знала, имя ее было Мэнгукчэн. И отца твоего знала, имя его было Олдоныкан”;

3) дает ему крылья-китылла: “Кинула Гарпарикану два крыла и уплыла. Рассматривает крылья наш человек, потом берет в правую руку правое крыло, в левую левое крыло. И ничего не помнит больше: как и что дальше с ним было, не знает. Очнулся, видит – высоко в небе летит он”;

4) голос, посоветовавший Гарпарикану, отправиться в дорогу, сообщает, что “если щука поможет тебе, станешь ты человеком”.

В илимпийском говоре северного наречия щука обозначается словом хулди, что дословно можно перевести как “жертвенная, священная”, от хулга, хул – корневая основа, ди – словообразовательный суффикс. В бытовой

же речи в этом же говоре шуку называют гуткэн [330, с. 344]. Особая роль шуки отмечается и в шаманских обрядах восточных эвенков. При лечении в изображение шуки вселяют болезнь и отпускают по течению, “шука уносит болезнь человека”, спасая его жизнь, то есть душу.

Наречие именем в эпосе связано часто с оживлением героя. Богатырь Верхнего мира Тамнар погибает в борьбе с авахи. Шаманка Аякчан оживляет его.

Но оживление Тамнара происходит при определенных условиях:

1) Оживление происходит на границе Верхнего и Среднего миров:

“В пути они достигли серебряной горы, отделяющей Верхнюю землю от Средней, спустились на вершину горы. Богатыря Тамнара, едущего верхом на тумане, уложили в серебряную колыбель, пригнав суставы к суставам, и хорошая шаманка Аякчан-красавица запела” [305, с. 280; для краткости изложения и далее даем лишь перевод].

2) При воскрешении богатырь Тамнар получает новое имя:

“Пусть изменится твое звучное имя и громкая слава... стань сыном Хэглэндор-старика и богатой Сивэккилэн-старухи, родившимся дважды храбрым богатырем Дерисом, едущим на полосатой туче, мелькающей между восемью облаками” [305, с. 280-281].

3) Везут его на Среднюю землю с целью, которая становится ясной из заклинания Аякчан – найти ему невесту, чтоб он “... воскреснув, развел скот, оленей, родил детей...”. Оживив, Хуркокчон и Аякчан сообщают ему, что он вернется домой только через 3 года – эвенкийский обычай отработки за жену составлял этот срок [305, с. 280-281].

Когда герои прибывают домой, то оказалось, что у Дергэлдина и Секак родилась дочь Дергокчон, т.е. Дериса везут ей в мужья, по приезде он просит руки Дергокчон.

Воскресение Тамнара, наречение его новым именем перед появлением на Средней, т.е. другой земле – все это связано с представлением о душе.

В эвенкийском фольклоре можно найти и сюжет, основанный на поиске – отгадывании имени героини. Так, в сказании “Девушка-Наперсток” [Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 179 – Уняптукчан-хунат] взять ее в жены может только тот, кто отгадает, во что превратил ее отец. А отец превращает ее в наперсток, и имя ее тоже Уняптук-(Наперсток). В нимнгакане ничего не говорится о том, что девушку до поры до времени не называли по имени, но это подразумевает сам текст, мало того – ее никому не показывают и прячут с самого детства: “У одного старика была дочь. Он ее прятал, никому не показывал. Когда она выросла, он сказал:

– Кто отгадает, во что я превратил свою дочь, тот возьмет ее в жены”.

Название предмета, в который превратил ее отец и есть само имя девушки. Отгадывание, а значит, и произнесение названия предмета есть

произнесение имени. Нарушение ТАБУ на произнесение имени отражено в нимнгакане – произнесенное имя подслушивает заяц. Заяц в данном сказании является одновременно и авахи, подслушавшим имя девушки.

Таким образом, узнать имя – значит получить человека, захватить его душу.

Наречение именем имеет магическое влияние на судьбу героя, поэтому и само получаемое имя звучит как заклинательная формула. В.М.Жирмунский отмечал, что “С благословлением-заклинанием, сопровождающим наречение именем, богатырская сказка нередко связывает магическую неуязвимость героя... Народное сознание видит в этом чудесном свойстве причину непобедимости своего героя и объясняет его магическим заклятием или другими волшебными средствами” [147, с. 242-243].

У эвенков заговоренное, благословленное имя богатыря связывается с особенностями его рождения, т.е. с его индивидуальной душой (например, Кодакчон, рожденный от дерева). Сила слова, заключенная в имени богатыря, связана в эвенкийском фольклоре с представлениями о силе мусун, что соответствует понятию души неживых предметов.

### **Поединки героя с врагом и способы одоления врага**

Не будем подробно останавливаться на картинах описания поединков в традиционном описании боя, а обратим внимание на способе уничтожения врага, заключающемся в уничтожении души врага.

Наиболее древним, встречающимся не только в фольклоре эвенков, представлением о душе, является представление о яйце как носителе жизненной силы. Почти во всех сказаниях можно найти эпизоды, где душа человека и его жизнь связаны с яйцом. Дожившие до сего времени эвенкийские поговорки “Одно яйцо-одна жизнь – Умун умукта-умун ин”, “Одно яйцо-одна смерть - Умун умукта умун буни”, говорят о том же.

В сказании “Одинок выросший Умусли-богатырь” душа Умусли связана с яйцом, на что указывает текст [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 179].

В другом варианте сказания об Умусликэне (“Умусли-красный паучок”) душа жены Умусликэна тоже находится в яйце, а сама она улетает от него, став уточкой-чирком [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14, ед.хр 179].

Умусликэн гонится за своей будущей женой, улетающей от него уточкой-чирком. Старушка, встретившаяся ему на пути, советует как поймать ее душу-оми, чтоб взять ее в жены:

“ – По следу пойдешь, дикую олениху встретишь. Поймай олениху за заднюю ногу. Если не ухватишь за заднюю ногу, то убежит душа-оми твоей жены. В животе у оленихи найдешь яйцо, в яйце ее душа”.

Умусликэн – красный паучок, поймав олениху, роняет яйцо, оно разбивается, и как сказала информатор – “Душу оми своей жены упустил”.

В сказании “Гарпарикан-мата”, записанном от К.П.Афанасьевой Гарпарикан узнает от удаганки Уилдыкэн, что душа врага в яйцах, которые добудет ему белочка.

По поздним и современным представлениям эвенков, душа все-таки находится в теле человека, а у животного в его теле. Душа в яйце – это одно из самых ранних представлений эвенков о душе.

В нимнганканах о железных чудовищах чулугды, одноглазых, одноруких и одноногих, те имеют одно уязвимое место – глаз:

*“Тук варэ нунгартин Чулугдивэ.*

Илэл гундерэ: “Чулугды еха эхикин дёгдоро, эхикин хучэргэрэ, тэли эвки буддэ Чулугди. Упкат уллэн нуганнин хэлэмэ, умукэн еха илэгэчин”.

– Глаз Чулугды в огне лопнул, сгорая. Так они убили Чулугды. Люди говорят: “Если глаз Чулугды не сгорит, не лопнет, тогда не может Чулугды умереть. Все его тело железное, один глаз, как у человека” [231, с. 66]. В данном случае глаз – место обитания души Чулугды.

В сказании “Храбрый Содани-богатырь” душа авахи тоже обитает в глазу. Иркиничэн одолевает врага, четырехгранного железного Сэлэмэ Дэвиндэра, но душа его успеваает “убежать”, а физическое тело остается в руках Иркиничэна:

*“Кинир-кинир-кинирдэнин!” –*

*Гунэн-дэ умун ехави*

*Умнэ хурумухинан-да*

*Ехадукин хуларин тогокон*

*Охшитчин угиски гарадавран-да*

*Илэ-дэ иснан энэ саври.*

*“Кинигир-кинигирдэнин! –*

*Сказал он –*

*Моргнул единственным своим глазом, –*

*Красный огонек из его глаза,*

*Как искра, взметнулся вверх,*

*Неизвестно куда долетел-пропал”* [386, с. 176, 178 – оригинал, с. 177-179 – перевод].

С поверьем, что душа может обитать в глазу, существует много оберегов-запретов ОДЁ.

Например, “Глаза медведя не едят. Если съесть, ослепнут твои глаза” (Эхэ ехаван эвкил деврэ. Деврэкис, ехалли балидингатын) [305, с. 315]. Ослепнуть можешь в наказание за то, что погубил часть души зверя, и он не сможет возродиться на земле вновь. Эвенки совершали обряд захоронения не только головы, лап, туловища медведя, но и хоронили отдельно глаза медведя. Однако с магической целью охотник мог рискнуть, чтоб обрести долголетие, сделать следующее, что рекомендует другой, противоположный запрет-оберег: “Если проглотишь глаз медведя, не задев зубами, долго проживешь” [305, с. 315]. В этом случае важно условие – не задев зубами, т.е. не повредив этот глаз, не раскусив и не испортив его, тогда душа медведя остается целой, а ты обретишь долголетие. Существовавшая и существующая в среде охотников традиция отдельного захоронения глаз медведя у дальневосточных эвенков, конечно, связана с представлениями о местообитании души зверя.

Волосы человека могли быть местом обитания души, даже считались заместителем человека, о чем еще писали русские дореволюционные исследователи. В сказании “Иркисмондя-сонинг”, Секак-красавица спасает своего племянника Чагилкана и его друга своими волосами, опустив их в ущелье: “Зацепитесь оба за концы моих волос, а я подниму вас на эту скалу” [305, с. 215; в некоторых случаях для краткости изложения, будем пользоваться лишь переводом].

Несомненно, что она использует здесь особую силу волос. Старуха-авахи, атаманша авахов Дяга-Баба одолевает наших богатырей только с помощью своих железных волос: “Эта авахи, как только почувствовала, что ослабевает, опутала их руки и ноги тридцатисаженными волосами и, не давая опомниться, утащила в сторону захода солнца” [305, с. 214]. В тексте сказания особо подчеркивается, что атаманша-авахов пользуется магическими свойствами своих волос и ногтей: “Наш человек своей мощью мог бы легко победить, но атаманша авахов знала разные уловки: она тридцатисаженными волосами скручивала руки, ноги и железными когтями раздирала здоровое тело Чагилкана; ... они поняли, что ноги и руки их связаны, а глаза окутаны туманом” [305, с. 213].

В хранящейся в архиве ЯНЦ СО РАН рукописи сказания “Торгандун средней земли”, записанном и расшифрованном А.Н.Мыревой, Иркисмондя побеждает авахи потому, что успевает прикрыть путь ускользания для души авахи: “Он крепко схватил его за ворот вместе с лохмотьями волос на затылке и не дав ему даже закончить речь, бросил в мерзлую землю вглубь на девять сажений, выхватил ... нож и вмиг перерезал голое горло авахи”. И здесь волосы на затылке – место обитания души [Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.140].

Записанная нами поговорка “Когда умирает человек, то плачут его волосы – Бэе будэкин ииорикталин соловкил”, тоже свидетельство о представлениях эвенков, связанное с волосами: волосы плачут, ибо их покинет душа [50, с. 66].

Одним из свойств души является способность покидать тело не только в случае смерти человека, но и во время сна, как считают эвенки. Поэтому будить человека нужно осторожно, как бы предупреждая об этом его отлучившуюся на время душу, чтоб успела вернуться. Перемещения души эвенки определяют как “перетекание души”, и очень часто определяющим словом, характеризующим это свойство души, как живой субстанции, является причастие “эенмэтты” – перетекающая, переливающая от слова эйэ (эйэн) – течение. Например, в сказании “Со бэе Содани мата” – “Храбрый Содани-богатырь”, читаем:

*“Эр миттулэ ир-вэл бугадук*

*Эр мингэчин эрчимулкэн*

*Сонин сумулкон*

*Дюр халгалкан,*

*Булдинтыри му дялалкан,*

*Эеилгэтты энин омилкан*

*Эвэнки-урангкай он-ка*

*Эвки бакалнара, – гуннэ*

*Сот инадярапча*

*Элэ турэндиви турэттэн”. –*

*“Из какого-нибудь мира*

*Не навестил нас*

*Эвенк-урангкай,*

*Подобно мне неукротимый,*

*С богатырскими силами,*

*С двумя ногами,*

*С гибкими суставами,*

*С плавающей душой-матерью? –*

*Упавшим голосом*

*Сказал он” [386, с. 139-140 – оригинал, с. 14.0-141 – перевод].*

Слово “плавающая” лучше было бы перевести как “перетекающая”, этот дословный перевод был бы здесь более уместен, учитывая представления эвенков о душе.

С представлениями о способности души “перемещаться” связаны в фольклоре превращениями героев, а также и способы бегства героев. Так, в сказании “Мэнгрундя-мата и сын его Умусликэн” душа авахи по имени Сэлэрбун убегает:

*“Вдруг один глаз его выскочил из моря, обращаясь к Умусли, запл:*

*– Бултара бултанин!*

*Умусликэн, богатырь-человек,*

*попробуй-ка меня поймать.*

*Бултара - Бултанин!*

*Попробуйка меня убить,*

*бултара-бултанин!*

*Поймай меня в воде,*

*тогда героем будешь.*

*Бултара-бултанин!*

Нырнул в море Умусликэн, став рыбой, гонится за глазом, гонится, гонится. До самого центра моря, к самому его пупу приплыл. Самое глубокое место – пуп моря. А глаз Сэлэрбуна заскочил в камешек, упал в самый пуп моря. И лежит там. Не достать его”.

Душа авахи “перелилась, вошла” в камешек, на дне моря нашла себе убежище и враг издевательски поет оттуда:

*“Бултара-бултанин!*

*Камень достав, камень ломав,*

*тогда поймаешь меня.*

*Бултара-бултанин!*

*Попробуй осиль меня,*

*Бултара-бултанин!* [Архив ЯНЦ СО РАН, фонозапись, ф. 5, оп. 14,

ед. хр. 177]

Перемещение душ героев эпоса в неживой предмет – один из способов перевоплощения не только в эвенкийском эпосе, но и в эвенкийском фольклоре вообще. Так в прозаическом фольклоре восточных эвенков характерны превращения героинь в иголку с целью спрятаться, т.е. перевоплощения в иголку является по сути дела помещением, перемещением, а по эвенкийской терминологии “перетеканием” души в какой-либо предмет с целью сохранения своей жизни. Героини чаще всего, обернувшись иголкой, прячутся в женскую сумочку для рукоделия. С другой стороны, все превращения героев с помощью перемещения своей души в неживой предмет, связано еще и с верой в то, что душа “может покидать человеческое тело и возвращаться в него”.

Но сама суть этих перемещений связана с таким пониманием души, как “Душа – средство жизни человека (оми-бэе индевуинин-омин мэндыкэн)”. Отсюда логика эвенка – спрятав, переместив свою душу из своего тела в другой предмет, можно сохранить свою жизнь.

По мировоззрению эвенков, душа может входить во многие предметы. И именно это позволяет героям эпоса без труда перевоплощаться в любой предмет, когда им это нужно – все зависит от ситуации и статуса героя. Так



что удивительные перевоплощения в своем эпосе для эвенка вполне понятны с точки зрения его взгляда на мироустройство и свойства человека.

Превращения-перевоплощения шаманки Аякчан в сказании "Иркисмондя-сонинг" не является чем-то особенным, связанным с ее способностями как шаманки – это свойственно и другим героям эпоса:

"Доехав, душа этой шаманки Аякчан-красавицы превратилась в иголку, ловко вошла в скалу, нашла в той скале живую воду авахов, зачерпнула бубном сколько надо ее..." [305, с. 275].

Этим свойством души пользуются и враги-авахи – наши богатыри побеждают и убивают их, но души успевают покинуть свое тело и убегают, оставшись живыми:

"Хотя мы и победили сына авахов, но, возможно, он все-таки где-нибудь выскочил; мне кажется, рискованно будет так оставлять его. Если спросишь "Почему?" – скажу: "Авахи нижнего мира, хотя и терпят поражение, но их души непременно ускользают", – говорит Аякчан своему мужу Хуркокчону" [305, с. 275].

Описания поединков эвенкийских богатырей с врагами по сравнению с таковыми в эпосе тюрко-монгольских народов не только кратки, в них больше внимания уделяется борьбе героя с врагом в другом плане – уничтожении его души, ведь по представлениям эвенков, врага невозможно убить, не "добыв" его душу.

Из всего вышеизложенного следует, что имея общие традиции с традициями эпоса других народов, эвенкийский эпос имеет свои специфические черты и в описании наречения именем, и в описании поединков и в сценах чудесного рождения. Представления о душе являлись основополагающим моментом в мировоззрении, и именно через призму понимания и восприятия души как основы существования и жизни человека эвенк видел все, о чем повествовал в фольклоре.

Превращения героев нимнгаканов, способы их бегства от врагов, способы попадания из одного мира в другой – все это основано на представлении эвенков о душе и ее свойствах. Когда-то, в период возникновения нимнгаканов, все эти перемещения героев воспринимались естественно, как перемещение их душ, так как это ее естественные свойства.

Фольклорные герои используют все свойства и способности своей души, поэтому они могут летать птицей, ходить по земле зверем, насекомым, могут прятать свою душу в неживой предмет, спасая свою жизнь. Делают они все это целенаправленно, исходя из надобности ситуации. По мере развития и возникновения шаманства, представления о способности целенаправленно перемещать свою душу осталось только за шаманами и людьми узкого круга, владеющих особыми способностями: заклинателями алгахал, хиргэчин; людьми, имеющими какой-то талант –

сказителями, певцами, кузнецами. А в фольклоре все осталось на том же уровне представлений о душе, когда герой мог управлять ею сам: захотел и стал птицей – душа его обрела по желанию физический облик птицы; захотел и упал камнем в море – душа перебежала в камешек, и тот упал в море.

Если мы будем воспринимать эвенкийский фольклор через призму восприятия и понимания души, то становятся понятными и теряют свою загадочность многие моменты фольклора не только эвенкийского.

Возьмем, к примеру, мотив неуязвимости эпических богатырей в тюркском эпосе. В.М.Жирмунский отмечает, что широкое распространение формулы неуязвимости “свидетельствуют о ее большой древности”, далее отмечая: “Возможно, .... душа хранится в потаенном месте” [147, с. 244].

Мотив неуязвимости фольклорного героя, по нашему мнению, восходит к древним представлениям о душе, а именно к ее свойству перемещаться и помещаться в неживые предметы.

Наличие “уязвимого места”, которое В.М.Жирмунский называет “условной уязвимостью”, он объясняет потребностью “примирить сказочную неуязвимость с реальной возможностью гибели героя и рассказом об этой гибели”. Наиболее характерными “уязвимыми местами”, как правило, являются глаз, коленный сустав, подмышка, пятка. Эти “уязвимые места” и есть древние представления эвенков о местопребывании души.

Или возьмем, к примеру, особые приметы сказочного героя у многих народов: золотой месяц и солнце на груди у якутов, золотой хохол, косичка либо чуб у казахов. Нам кажется, что это имеет прямую связь с древними представлениями о душе.

Как отмечает В.М.Жирмунский, “сказочный золотой хохол героя отождествляется с “кокилем”, прядью невыстриженных на головке младенца волос”, что можно соотнести с эвенкийским представлением местообитания души ребенка в теменной либо затылочной прядке волос.

Таким образом, в эвенкийском фольклоре нашли свое отражение самые ранние представления о душе, т.е. то время, когда забота о людских душах, а значит и забота о их жизни, еще не стала функцией шамана. Фольклорные герои большей частью сами управляют своей душой (целенаправленные перемещения души в различные живые и неживые предметы), сами заботятся о своей жизни и смерти (вспомните добывание душ и обмен своими душами в сказании “Тывгунай” – “молодец”), могут прятать свою душу с целью сохранения своей жизни.

Сила фольклорного слова (например, заговоренное, благословленное имя героя), его магическая сущность связана с верой и представлениями о силе мусун, что по своей сути является как бы душой неживых предметов. И

## Заключение

“Эпос народов Сибири и Крайнего Севера бросает свет на историю так называемого классического эпоса, позволяя понять и объяснить в этом последнем многие существенные моменты”, – так определил значение и важность разработки вопросов, как мы можем сказать и эвенкийского фольклора, Б.Н.Путилов [293, с. 125].

Подводя итоги нашему исследованию, мы не хотим повторять выводы и обобщения по отдельным написанным главам. Гораздо важнее обратить внимание на другие аспекты, как бы вытекающие и напрашивающиеся на их короткое освещение в конце нашего исследования.

Это прежде всего вопросы сравнительного анализа с жанрами фольклора других народов. В первую очередь тех, кто исторически контактировал и влиял этими контактами на становление эвенков как самостоятельного этноса. Это современные буряты и якуты. Этнические контакты обусловили взаимопроникновение, а не только заимствования фольклорных мотивов, сюжетов, часто и героев фольклорных жанров. В этом отношении явно прослеживаются эвенкийско-бурятские и эвенкийско-якутские взаимосвязи.

Первые материалы по эвенкийскому фольклору были собраны и опубликованы именно в районах контактирования бурят и эвенков – в Забайкалье.

Мы обнаруживаем много общего в сказаниях бурят – это сказания эхирит и булагатов. А.И.Уланов пишет: “К концу XVII века некоторая часть эхиритов и булагатов все еще продолжала лесную, охотничью жизнь, рыбную ловлю, собирание трав (лука, чеснока, сараны и т.д.). Этим объясняется “чистота”, удивительное сохранение черт древности в эхирит-булагатских улигерах” [353, с.24], и далее: “Эвенки, живущие в тайге Прибайкалья, о которых бурятские улигершины говорят как о носителях замечательных поэтических сказаний, подтверждают, что у охотников и собирателей – “лесных людей” – существовал героический эпос (вспомните замечания историка XIV в. Рашид-ад-дина о фантазии жителей Баргузин-Токума)” [353, с.23].

В 1982 г. Д.Г.Дамдинов и ответственные редакторы Л.Д.Шагдаров, А.Н.Дугар-Нимаев подготовили и выпустили книгу “Улигеры ононских хамниган” [355]. В нее включены шесть улигеров, записанных Ц.Ж.Жамцарано в 1911 г. в местах проживания хамниган. Опубликованные улигеры имеют много общего с эвенкийскими героическими сказаниями, где есть одинокий герой. Ононские хамнигане – это группа (примерно

5 тысяч человек) монголоязычного населения, ныне проживающая по р. Онон и отличающаяся по происхождению и языку от других бурят. “Слово “хамниган” в бурятском языке означает теперь “эвенк, тунгус”, – пишет во вступительной статье Д.Г. Дамдинов [355, с.4].

Отметим тот факт, что “Ц.Ж.Жамцарано, записывая образцы устного творчества хамниган, не подразделял их на сказки и собственно улигеры. Да и сами восточные буряты не делают такого разграничения, у них просто отсутствует понятие “онгохон” – сказка – читаем в этом же предисловии [355, с.6].

Это говорит о сходстве с эвенкийской эпической традицией – слово “нимнгакан” у эвенков является общим термином и для героических сказаний, и для мифов, и для сказок.

Здесь же во вступительной статье отмечается: “В публикуемых текстах очень много архаизмов, трудно переводимых на русский язык. Они оставлены без перевода, но в примечаниях объяснены некоторые из них” [355, с.18]. Так, составители находят в некоторых труднопереводимых словах эвенкийское начало: в улигере “Сановник Буджилту” это примечания № 9, 13 и 16 – качинан – эвенкийское “качинан означает маленькую железную стрелу; мэргэлэктуй – восходит к эвенкийскому “мэргэми” – думать; “умкоро” – тоже к эвенкийскому “лить, сыпать, падать” [355, с.269].

В этом же улигере (“Сановник Буджилту”) имеется много непереуведенных слов, с которых начинается речь героя, они напоминают заповедные слова в монологах эвенкийских сказаний. Более того, мы находим среди них такие, которые легко расшифровываются с эвенкийского языка. К примеру, Болодор, перед тем как выстрелить, произносит слова, возводимые к эвенкийскому слову “свист”, ведь пущенная стрела по-эвенкийски “кикодэр-эн” – свистит, производит звук, напоминающий свист. И по-русски чаще всего о пущенной стреле говорят – “засвистела стрела, полетев”. Пример из книги “Улигеры ононских хамниган”:

*“...наложил железную стрелу  
(отметим, эвенкийскую стрелу – Г.В.)*

*и произносит слова речитативом:*

*Кикодэр кикодэр*

*Кикодэрэн дэрэнкуй!*

*– Что вы делаете,*

*Загалту и Замбалту?” [355, с.210].*

В улигерах ононских хамниган подобные непереуведенные слова-строки, напоминающие эвенкийские заповедные слова в монологах героев, присутствуют почти везде перед произносимой речью.

Более того, мы находим такие, которые имеются и часто бывают запевными словами героев эвенкийских сказаний. Например, неперебиваемые строки из речей в улигерах олонских хамниган:

*“Захмелел сильно, стал багрово-красным*

*И начал напевать речитативом:*

*Дэгэнин дэгэнин*

*Дэгэмэй дээл дэгэни”* [355, с.207].

Эти неперебиваемые строки соотносятся с эвенкийскими запевками: “Дэги-дэгидокон!, Дэгэ-дэгэ-дэгэнин!” и сходными с ними. Кроме того, неперебиваемые строки напоминают запевные слова эвенкийского героя из сказания эвенков Читинской области о Чинанае. Запевными словами Чинанае являются слова “Болор, болор!”. Сравните эвенкийское и из улигеров олонских хамниган.

У олонских хамниган:

*“Когда прошло много времени, с неба вниз спускалась, причитая говорила, серебряная стрела Болодора:*

*Болор, болор зоринкуй!*

*Болорингуй зоринкуй!”*

У эвенков:

*“Болор, болор!*

*Чинанаище я есть,*

*Болор, болор, большую реку сделал!”*

[Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, ед.хр. 178].

Так же, как и эвенкийский одинокий герой, герой олонских хамниган сам делает себе орудия труда для добывания пищи:

*“Мальчик там же сидит, нет у него пищи. Из тонкого тальника смастерил лук маленький и из лыка натянул тетиву, из тальничка сделал стрелы”* [355, с.137].

В сюжете улигера “Бодхон Харалдай” есть сходные моменты с сюжетом в сказании “Сирбут Сирбунэй” [163, № 20] – стрелы обоих героев уносят птицы-девицы, чтоб увлечь их за собой. Сирбут-Сирбунэй гонится за девицами-гусынями, чтоб вернуть стрелы и таким образом находит себе жену. В улигере олонских хамниган:

*“Между тем однажды подумал: “Погоди, ведь когда-то три девы унесли мою стрелу тальниковую. Надо найти ее. Может, они ее выбросили, она ведь символ мужчин. Как бы то ни было, поеду”* [355, с.146]. Далее он пускается в путь и находит себе вторую жену.

Бодхон Харалдай вырос таким же одиноким, воспитанным собакой, что имеет аналогии с эвенкийским мифом, где мальчика тоже воспитывает собака (сука). Об одиночестве Бодхон Харалдан так сообщает о себе:

*“– Собравшиеся ханы, слушайте.  
От рождения нет у меня родных,  
С появления на свет не знаю своих.  
У Черного моря нашел я приют,  
Мать мою заменяла чиная,  
Она меня прокормила.*

*Предков своих не знаю” [355, с.140].*

Слово “чиная”, употребленное здесь, тоже непереводимо с бурятского, составители дают верное примечание к этому: “Чиная – вероятно, собака (эвенк. ченга-ми – тьявать, взвизгивать (о собаке)) [355, с.140].

Это лишь наши поверхностные наблюдения и находки в сравнении эвенкийских сказаний и улигеров олонских хамниган. Весьма интересно было бы заняться этим специально, что дало бы много нового для типологии бурятских улигеров и эвенкийских нимнгаканов.

Якуты формировались в этнос, вбирая и ассимилируя эвенков. К примеру, в вилюйских якутах течет изрядная доля эвенкийской крови.

Хосунный эпос якутов является в своей основе эвенкийским. Олонхо якутов несомненно, на наш взгляд, вобрало и впитало тунгусские традиции, доведя их до вершин эпоса. И поэтому эпос якутов во многом архаичен по сравнению с эпосом тюрко-монголов. Специально данным вопросом пока никто не занимался. На наш взгляд, сравнение фольклора этих двух народов требует не поверхностного анализа, а более глубокого, с привлечением обширных лингвистических, этнографических и мировоззренческо-философских понятий, общих для фольклора эвенков и якутов.

Мы кратко подвергнем анализу явление, общее как для эвенкийского, так и якутского эпосов – племя Аи (Айыи у якутов).

### **Племя АИ (АЙИ) в эпосе эвенков**

Во всех героических сказаниях эвенков эпические богатыри берут в жены небесных девиц-киливли, либо девиц-кидак. Те являются жительницами верхнего мира Угу Буга. Если обратимся к опубликованной таблице, отражающей брачные отношения в сказании “Иркисмондя-богатырь”, то увидим, что жена эвенкийского богатыря Иркисмонди – Куккумачан, имеет своим отцом старика Гевана, имя которого переводится как: 1) заря, рассвет; 2) восток, восход [305]. Дедушкой Инмокон, жены богатыря Коклодокона, является старик Нянгня, имя которого переводится на русский как Небо. А дедом Солкокчон, становящейся женой богатырю Монгундору, является старик Дылача – Солнце. Все невестки в сказании имеют свое происхождение от родителей, являющихся в представлении эвенков небесными жителями – это и люди одновременно, это и

космические объекты (солнце, небо, рассвет, заря). В свою очередь небесные богатыри женятся на девушках среднего мира Дулин Буга. Своим родственным узам с небесными жителями люди средней земли Дулин Буга обязаны своим невестам и женам, являющимися жительницами Угу Буга.

В подкаменно-тунгусских говорах и качугском невестку, тетку по матери, называют словом уги, что дословно переводится как “верхняя”, т.е. с верхнего мира Угу. В токкинском говоре невестку и тетку по матери называют уи – что может иметь и другое более вещественное значение – веревка, вязочка (т.е. невестка – это веревка, соединяющая жителей средней земли с небесными жителями). В эвенкийском эпосе невесток и жен эвенкийских богатырей называют специальными терминами: кикад, киливли.

Оба термина имеют общее значение – небесные девицы-птицы. КИДАК (КЕДАК) соотносится с КИДАН, с названием фольклорного племени эвенков. В эвенском Кикад означает цаплю, а КИДАНИ (КИДАНИНДЯ) – собственное имя фольклорного героя [331, с.245]. Известно, что КИДАНЕ являлись одним из тунгусо-маньчжурских народов. КИЛИВЛИ можно соотнести со словом КИЛЕН (мн.ч. килер, килет, килагир), так называли тунгусов, живших в 18 веке по рекам Охота, Тауй, Мая, Тугур, Хонтайка, в устье рек Шилки, озера Ессей. Все южные тунгусо-маньчжурские народы (орочи, нанайцы, ульчи и т.д.) называли эвенков КИЛЭ [331, с.100].

Таким образом, КИЛИВЛИ – это девушка-эвенкийка, а КИДАК – из племени КИДАНЕЙ.

Все эвенки, жители среднего мира Дулин Буга, и небесные жители, жители верхнего мира Угу Буга, – составляют в эвенкийском эпосе одно единое племя, родственное по своим корням, обозначенное термином АИ (АЙИ).

а) “Эр утэн дюва дютариду

*Увагас сэксэдук онилкан*

*Эр колумтанду ананча*

*Того эхэкэвэ шаттыду*

*Тынис тэкэн сэксэдук дилгалкан*

*Умун ай эвенки оскечэ-балдыча ивит”.*

*– “Оказывается, родился и вырос один эвенк-ай,*

*Которому по жидкой его крови было суждено*

*Стать этого утэна хозяином,*

*По крепкой родовой его крови предназначено*

*Предопределено разводить*

*В том очаге огонь-дедушку” [386, с.132, 133].*

б) *“Иргит тэкэлкэн-сэксэлкэн*

*Мата, эмэксэ,*

*Дороволкон-улгурилкэн оданны?” – гунэкс,*

*Эден Еексит энилкэн бичэв,*

*Аи бэгин амилкан бичэв,*

*Иркимэктэ иркин бэюн авдулкан*

*Иркиничэн гунэри*

*Аи эвэнкин одам.*

*– “Если спросишь: “Кто ты по роду-крови,*

*Мата, прибывший,*

*С приветом и разговором?”*

*То (ответу): моя мать – Эден Еексит,*

*Мой отец – Аи бэгин.*

*Я эвенк-аи*

*По имени Иркиничэн, ездящий*

*На диком олене со свежееголенными рогами” [386, с.215].*

Категория людей, отнесенных к типу АИ (АЙИ) основным назначением в своей жизни считает творение добра в Верхнем и Среднем мирах, чем они и противопоставляются авахам Нижнего мира.

Аи-люди борятся в эпосе с авахами и никогда не заключают брачных уз с ними, обычно богатыри-аи говорят авахам следующее, когда те приходят с намерением жениться на девушке-АИ:

*“Эр-кэ си ир бугаду авахи,*

*Аимну ахаткалма ахилакса,*

*Ахун алаха дюва таникса,*

*Того эхэквэ илакса,*

*Хутэвэ балдывукса,*

*Авдува иргикса,*

*Нимэр она ниргийнэ*

*Бэе бинивэн бинэвэн ичэксэ”.*

*– “В какой стране ты видел,*

*Чтобы авахи взял в жены девушку-АИ,*

*Поставил для семьи чум,*

*Развел огонь-дедушку,*

*Родил детей,*

*Вырастил скот,*

*С семьей счастливо*

*Жил как человек?” [386, с.154-155].*



Слово АИ (АЙИ) образует целую группу словосочетаний в эвенкийском языке, которую лингвисты относят к “парным-словам”.  
Например:

1) АИ-БЭЕ – имеет значение “человек верхнего или среднего мира”:

– Гунир-гуниргуний!

Иргит няны-гу

Эркэн АЙИ-БЭЕ

Аяргун эмэдерэн?

– Гунир-гуниргуний!

Откуда это опять

Этот человек АИ-БЭЕ,

Лучший из них идет?

2) Очень употребительное в фольклоре и устойчивое словосочетание “АИ-УРАНГКАЙ”, имеющее значение “настоящий человек, истинный человек”, к которым относятся жители верхнего и среднего миров.

а) Узу Буга АИ – УРАНКАИН бихим, гучэ –

“Верхнего Неба настоящий человек я, - сказал” [199].

б) Аи-уранкайва энэ ичэрэ, кутнэр утэлкэнду оскедечэс. –

“Настоящих людей не видя,

в утэнэ, имеющем душу, рос ты” [199].

3) Часто употребляется в сказаниях словосочетание “АИ-АЙМАК”, имеющее значение “родственник из людей верхнего либо среднего мира”:

“Эрил-эрилдонин!

Эрдын тэгэелби,

Айи-аймакилби,

Додырас-ичэрэс?” –

“Эрил-эрилдонин!

Многочисленная родня,

Родственники АИ,

Слышали и видели вы?”

4) Словосочетание “АИ-ТЭГЭЛ” имеет значение “люди племени средней и верхней земли”:

“Аи-тэгэл, би гундем,

Илар дюнты Солкокчон

Нянярьялва китылдярин,

Мудан одан эхилэ. –

Люди племени средней и верхней земли,

Я говорю, что

Трижды шелковой Солкокчон

Небесным путешествиям пришел конец

(т.е. он женится на ней)”,

Как видно из примера, устойчивое словосочетание “АИ-ТЭГЭЛ” объединяет в единое племя “настоящих людей” жителей среднего и верхнего миров.

В тунгусо-маньчжурских языках корневое гнездо слова, к которому этимологически восходит слово “АИ” очень обширно, но четко имеет два основных значения: -ај – 1) помощь; 2) спасение [330, с.17-18].

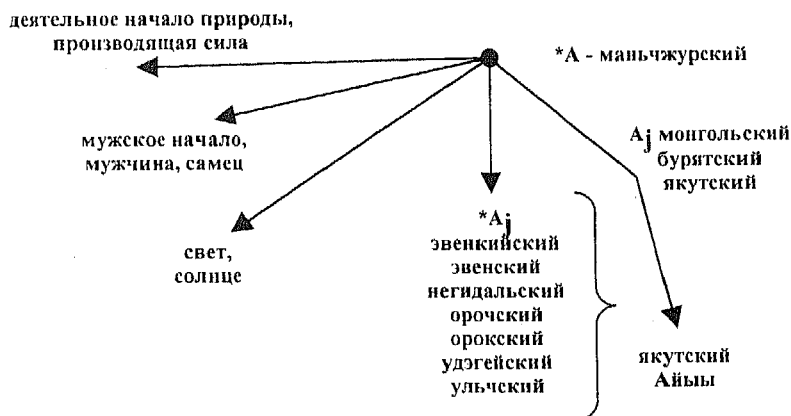
К этому же корневому гнезду относится и слово аја, имеющее такие главные значения: 1) хороший; 2) добрый; 3) красивый [330, с.18-20].

В негидальском АИ – дух гор, от него, по преданию, произошел негидальский род Айюмканов [373, с.189].

В ороцком значения “старинный, древний, давний” передаются словом АИНАПТИ, от корневой основы аји. Суффикс –НАПТИ, как и в эвенкийском –ПТИ, придающий значение подобия: ГОРО-ПТИ (старый, буквально: далекого наподобие). То есть буквальное значение слова АИНАПТИ – подобный временам АИ, т.е. временам когда жили люди-аи. Словосочетание АИНАПТИ ТЭЛУНУ в ороцком означает – древнее предание, предание времен АИ.

В эвенкийском языке АИПТЫКИН означает “по-человечески”, “по-доброму”, “по-хорошему”.

Наша схема этимологических соответствий-понятий эвенкийского слова “АИ” с маньчжурским “А” получается весьма логичной и показывает, что слово “АИ”, употребляющееся и в эпосе эвенков, и в эпосе якутов, идет от общеалтайской (а возможно, и раньше) общности, так как обнаруживает соответствия и в тюрко-монгольском пласте.



Существование в эпосах обоих народов племени АИ никак не обусловлено заимствованием из якутского.

Наш небольшой сравнительный экскурс показывает скорее не примеры заимствований, а свидетельствует о гораздо более глубоких корнях, сокрытых в глубине веков. Все это показывает необходимость комплексного изучения эпоса эвенков, якутов и бурят. Комплексного в том смысле, что при наличии исследований по конкретным эпосам (как наше по эвенкийскому) мы будем иметь возможность выявить общие картины и моменты зарождения и развития героического эпоса у народов, прибывавших в тесных этнических контактах.

Эвенкийский фольклор, имеющий глубочайшие исторические корни, свидетельствует о непрерывной связи времен и эпох. Наскальные изображения, созданные тысячелетия назад, ярко и убедительно иллюстрируют сюжеты и мотивы фольклора народов Сибири.

Выдвижение на первый план в наскальном искусстве Восточной Сибири образа человека в начале 2 тысячелетия до новой эры в комплексах глазковской культуры, связывающейся с культурой эвенков, можно соотнести с формированием эпоса, во главе которого стоит герой-человек, человек-богатырь. Именно в это время для первобытного искусства важным объектом познания становится человек.

## *Литература и архивные материалы*

1. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. – Л.: Наука, 1986. – 256 с.
2. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. – Л.: Наука, 1979. – 364 с.
3. Айзенштадт А.М. Песенная культура эвенков // Под ред. Ковальчука В.М., Красноярск, 1995. – 288 с.
4. Айзенштадт А.М., Шейкин Ю.И. Музыка эвенкийских сказаний // Эвенкийские героические сказания (сер. “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”) – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 89-124.
5. Алексеева Г.Г. Музыкальный фольклор долган // Музыкальная этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1988. – С. 99-108.
6. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX в. – Новосибирск, 1975.
7. Алексеев Н.А. Культ айыы – племенных божеств, покровителей якутов // Этнографический сборник. Вып. 5. – Улан-Удэ, 1969. – С. 145-169.
8. Алексеев Н.А. Мифы и мифология народов Арктической зоны Сибири (проблемы формирования, эволюции и трансформации) // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. “Языки, культура и будущее народов Арктики” 17-21 июня 1993 г. в Якутске. – Якутск, 1993. – С. 30-32.
9. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984.
10. Алексеенко Е.А. Обряд и фольклор у кетов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 27-34.
11. Андреев Н.П. Проблема тождества сюжета (публикация В.М.Гацака) // Фольклор. Проблемы историзма. – М., 1988. – С. 230-243.
12. Аникин А.Е. Якутско-тунгусско-русские этимологические заметки // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 8-14.
13. Аниксин В.П. Русский богатырский эпос. – М., 1964, 192 с.
14. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.; Л., 1959. – 105 с.
15. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы изучения первобытных верований. – М.; Л., 1958. – 235 с.
16. Антропова В.В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // Сибирский этнографический сборник. Вып. 2. – М.; Л., 1957. – С. 99-245.
17. Архипов Н.Д. Древние культуры Якутии. – Якутск.: Кн. изд-во, 1989. – 192 с.
18. Асалханов И.А. О бурятских родах в XIX веке // Этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1960. – С. 68-84.
19. Асоян Ю.А. Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Сов. этнография, 1990. – №5. – С. 126-132.
20. Астахов С.Н. Новые данные по палеолиту Енисея // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 35-38.

21. Аханянова Н.А. Поэтический синтаксис олонхо и характер эпической эпитетации // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 120-139.
22. Бараг Л.Г. Межнациональные отношения прозаических жанров фольклора народов СССР // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. – Уфа, 1975. – С. 44-57.
23. Бардаханова С.С. К изучению формульно-стереотипного языка эпоса (сравнительные аспекты) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 103-111.
24. Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. – Улан-Удэ, 1982. – 208 с.
25. Батьянова Е.П. Некоторые архаические обычаи народов Крайнего Северо-Востока // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 390-411.
26. Бахтина В.А. (Саратов). К определению сказки // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. – Уфа, 1975. – С. 40-43.
27. Береговая Н.А. Древнейшие культурные традиции Американской Арктики и их связи с северо-востоком Сибири. По раскопкам 1955-1964 гг. // История и культура народов Севера и Дальнего Востока. – М., 1967. – С. 85-103.
28. Берелтуева Д.М. Монгольские заимствования в производственной лексике баргузинских эвенков // Лексика тунгусо-маньчжурских языков Сибири. – Новосибирск, 1985. – С. 81-87.
29. Билокина А.А. Языческие обряды якутов. – Якутск, 1992. – 80 с.
30. Биткеев Н.Ц. Типические места песен эпического репертуара исполнителей “школы” джангарии Ээлян Овла // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 25-51.
31. Борджанова Т.Г. О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 15-24.
32. Бродянский Д.Л. Проблемы периодизации и хронологии неолита Приморья. – Новосибирск, 1979. – С. 110-116.
33. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 416 с.
34. Булатова Н.Я. Говоры эвенков Амурской области. – Л., 1987. – 168 с.
35. Булатова Н.Я. Язык сахалинских эвенков. Санкт-Петербург, 1999. – 116 с.
36. Бурькин А.А. Жанровый состав фольклора эвенков и его региональные варианты // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 138-149.
37. Буюхаев С.С. Современное развитие забайкальских эвенков. // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 129-146.
38. Валеев Д.Ж. Элементы философского видения мира в эпическом памятнике “Урал-батыр” // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. – Уфа, 1975. – С. 3-11.
39. Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии // Манас – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968. – С. 38-41.
40. Варламова Г.И. Когда в причудливый узор сплетаются слова // Полярная звезда. – №4. – Якутск, 1984. – С. 74-80.
41. Варламова Г.И. Фразеологизмы в эвенкийском языке. – Новосибирск, 1986. – 80 с.

42. Варламова Г.И., Решетникова А.П. Эвенкийская шаманка М.П.Курбельтинова // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1996. – С. 117-123.
43. Варламова Г.И. Слова, обозначающие счет в языке манегров // Языки народностей Севера: лексика, топонимика. – Якутск, 1988. – С. 60-62.
44. Варламова Г.И. Вверх по Тукси и Норе // Полярная звезда. – Якутск, 1986. – №4. – С. 85-96.
45. Варламова Г.И. В голубом тумане дымокуров // Полярная звезда. – Якутск, 1985. – №3. – С. 24-32.
46. Варламова Г.И. (Кэптуке). Новые фольклорные материалы по эвенкийскому шаманизму // Гуманитарные науки в Сибири. – Якутск, 1994. – №4. – С. 48-54.
47. Варламова Г.И. Становление эвенкийского шамана в аспекте народного мировоззрения // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф. 17-21 июня 1993 г. Часть 2. – Якутск, 1993 – С. 36.
48. Варламова Г.И. Обрядовый фольклор эвенков // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 83-87.
49. Варламова Г.И. Обрядовый фольклор эвенков // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 84-90.
50. Василевич Г.М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов в связи с проблемой их расселения по Сибири // Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. – М., 1964.
51. Василевич Г.М. Этноним саман-самай у народов Сибири. // Сов. этнография, 1965. – №3.
52. Василевич Г.М. Уранхай и эвенки: Доклады по этнографии // Географическое общество СССР. Отделение этнографии. Вып. 3, 1966. – С. 56-93.
53. Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского языка). – Л., 1948. – 352 с.
54. Василевич Г.М. Тунгусское личное имя у народов Восточной Сибири, отразившее связи с тунгусами в XVII в // Краткое содержание годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. – Л.: Изд-во ГО СССР. – №7. – С. 46-49.
55. Василевич Г.М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б.Н.Путилов. Институт этнографии АН СССР. – Л.: Наука, 1970. – С. 25-35.
56. Василевич Г.М. Отражение межродовых войн в фольклоре эвенков // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 143-160.
57. Василевич Г.М. Угдан – жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сб. МАЭ, 1961. – Т. 20. – С. 30-39.
58. Василевич Г.М. Самоназвание ороchon, его происхождение и распространение // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. – Новосибирск, 1963. – Вып. 3. – №9. – С. 71-73.
59. Василевич Г.М. Тунгусская колыбель (в связи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров) // Сб. МАЭ, 1960. – Т. 19. – С. 5-28.
60. Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая, 1959. – Т. 51. – С. 167-192.
61. Василевич Г.М. Новая эвенкийская песня (в соавторстве с Могид С.Д.) // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – №7. – С. 72-81.

62. Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сб. МАЭ, 1949. – Т. 11. – С. 42-61.
63. Василевич Г.М. Игры тунгусов // Этнограф-исследователь, 1927. – №1. – С. 30-34.
64. Василевич Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография, 1930. – №3. – Кн. 11. – С. 57-67.
65. Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков. // Сов. этнография, 1971. – №5. – С. 53-60.
66. Василевич Г.М. Некоторые вопросы племени и рода у эвенков. Охотники, собиратели, рыболовы // Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. – Л.: Наука, 1972. – С. 160-172.
67. Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Сб. МАЭ, 1971. – Т. XXVII. – С. 150-169.
68. Василевич Г.М. Заселение тунгусами тайги между Леной и Енисеем // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 183-238.
69. Василевич Г.М. К проблеме этногенеза тунгусо-маньчжуров // КСИЭ. – Т. XXVIII. – 1957. – С. 57-62.
70. Василевич Г.М. Эвенки // Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
71. Василевич Г.М. Древние географические представления эвенков и рисунки карт // Изв. ВГО Всесоюз. геогр. общ-ва, 1963. – Т. 95 – №4. – С. 306-319.
72. Василевич Г.М. К вопросу о киданях и тунгусах // Сов. этнография, 1949. – №1. – С. 155-160.
73. Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. МАЭ, 1957. – Т. XVII. – С. 151-186.
74. Василевич Г.М. Древнейшие этнонимы Центральной Азии и названия эвенкийских родов. // Сов. этнография, 1946. – №4. – С. 34-49.
75. Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь. – М.: Изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
76. Васильев Б.А. Медвежий праздник у орочей. Опыт этнографического анализа обряда и мифологии: Автореф. дисс. к.и.н. – М., 1946.
77. Васильев В.И. Лесные ненцы // Сибирский этнографический сборник (V). – М., 1963. – С. 33-70.
78. Васильев В.Н. Тунгусские предания // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. /Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 246-255.
79. Васильев В.Н. Образцы тунгусской народной литературы // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 255-262.
80. Васильев В.И. Тунгусские предания // Живая старина.– Спб, 1908. – Вып. I. – С. 362-370.
81. Васильев В.Н. Тунгусские предания // Живая старина. – Спб, 1909. – Вып. I – С. 90-100.
82. Васильев Ф.Ф. Сино-маньчжурские параллели в якутской этнографии // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. 3. – Якутск, 1994. – С. 169-177.

83. Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. – М.; Л., 1965. – 404 с.
84. Веселовский А.Н. Южно-Русскія былины. – Санкт-Петербургъ. – 1881. – 411 с.
85. Виноградов Г.С. Этнография и современность // Этнографическое обозрение, 1993. – №1. – С. 129-140.
86. Винокурова У.А. Психология этносферы на Севере // Тез. докл. Междун. сем.-симп. 20-22 августа 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 130-132.
87. Воскобойников М.Г. Современные устные рассказы и предания эвенков // Этнографический сборник. Вып.V. – Улан-Удэ, 1969. – С. 65-75.
88. Воскобойников М.Г. Быговые предания эвенков // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. /Под ред. М.Г.Воскобойникова. – Л., 1969. – С. 63-108.
89. Воскобойников М.Г. Героический эпос улгур // Эвенкийский фольклор. Эвенкийские народные предания - улгурил. / Языки и фольклор Крайнего Севера. – Л., 1965.
90. Воскобойников М.Г. Прозаические жанры эвенкийского фольклора: Автореф. дисс. д.ф.н. – Л., 1965. – 38 с.
91. Воскобойников М.Г. Эвенкийские предания и устные рассказы о социально-имущественных противоречиях в дореволюционный период // Сибирский фольклор. – Томск, 1965. – С. 66-73.
92. Воскобойников М.Г. Эвенкийский фольклор: Учебное пособие для педагогических училищ. – Л., 1960.
93. Воскобойников М.Г. Новая эвенкийская сказка // Фольклор народов Сибири. – Улан-Удэ, 1965. – С. 125-141.
94. Воскобойников М.Г. Эвенкийские народные предания – улгурил // Языки и фольклор народностей Крайнего Севера. – Л., 1965. – С. 3-69.
95. Воскобойников М.Г. Михаил Ошаров – литератор и собиратель эвенкийского фольклора // В помощь учителю школ Севера. Вып. 13. – М.; Л., 1965. – С. 87-92.
96. Воскобойников М.Г. Эвенкийские сказки о животных // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. – Л., 1965. – С. 70-103.
97. Воробьев М.В. Чжурчжени и государство Цзинь (X в.-1234 г.) Исторический очерк. – М., 1975. – 448 с.
98. Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. – Минск, 1993. – 480 с.
99. Габышева Л.Л. Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. 3. – Якутск, 1994. – С. 3-23.
100. Габышева Л.Л. Семантика и структура текстов олонхо // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 61-78.
101. Гарпарикан богатырь (Гарпарикан - сонинг). На эвенк. языке, фонозапись // Архив ЯНЦ СО РАН. ф.5, оп.14, ед.хр.177,
102. Гацак В.М., Деревянко А.П., Соктоев А.Б. Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока: истоки и традиции // Эвенкийские героические сказания. Сер. “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 10-71.
103. Гацак В.М. Проблема фольклористического перевода эпоса // Фольклор. – М.: Наука, 1977. – С. 182-196.



104. Гацак В.М. Наследие А.А.Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 8-18.
105. Гацак В.М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. – М.: Наука, 1980. – С. 8-47.
106. Гачев Г.Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 198-227.
107. Гемуев И.Н. Вина демиурга // Материалы к сер. “Народы и культура”. Вып. VII: Обские угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 175-180.
108. Георги И.Г. Тунгусское сказание // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору /Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1963. – С. 233-235.
109. Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, обыкновений, жилищ, одежд, упражнений, забав, вероисповедований и др. достопримечательностей. – СПб. – Ч. I-III. – С. 1775-1779.
110. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука, 1989. – 320 с.
111. Гоголев А.И. Модель мира в традиционных представлениях якутов // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междуна. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 19-21.
112. Гоголев А.И. Некоторые особенности якутской этнокультуры // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. III. – Якутск, 1994. – С. 24-32.
113. Гоголев А.И. Древний южносибирский субстрат в якутской мифологии // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 39-53.
114. Головнев А.В. “Свое” и “чужое” в представлениях хантов // Материалы к сер. “Народы и культуры”. Вып. VII: Обские Угры (ханты и манси). – М., 1991. С. 187-224.
115. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987. – 224 с.
116. Грачева Г.Н. К методике изучения ранних представлений о человеке // Сов. этнография, 1975. – №4. – С. 51-59.
117. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. – Л., 1983.
118. Греймас А. К истории интерпретации мифологического нарратива // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 109-144.
119. Греймас А. В поисках трансформационных моделей // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 89-108.
120. Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 262-299.
121. Гуляева Е.П. Дар Г.М.Василевич Якутской республиканской библиотеке им. А.С.Пушкина // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 252-253.
122. Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования эвенкийского народа. – М., 1977. – 248 с.
123. Гусев В.Е. Фольклорно-драматическое творчество восточно-славянских народов // Фольклорный театр народов СССР. – М., 1985. – С. 16-51.

124. Гут Г. Фрагменты из вариантов тунгусских преданий // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 245-246.
125. Гут Г. Тунгусская народная литература и ее этнологическое значение // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора – Л., 1936. – С. 235-245.
126. Дамдинов Д.Г. Введение к книге: Улигеры ононских хамниган. – Новосибирск, 1982. – С. 3-19.
127. Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. С. 184-193.
128. Деревянко А.П. В поисках оленя-золотые рога. – Благовещенск, 1978. – 256 с.
129. Дзенискевич Г.И. Медведь в искусстве индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки // Культура народов Америки. – Л.: Наука, 1985. – С. 59-73.
130. Дмитриева С.И. Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение, 1994. – №4. – С.66.
131. Долгих Б.О. Происхождение долган // Сибирский этнографический сборник (V). – М., 1963. – С. 92-141.
132. Дугаров А.С. Бурятские версии “Джангара” // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 81-99.
133. Дьяконова В.П. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 259-267.
134. Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве торкоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л.: Наука, 1984. – С. 30-49.
135. Дьяконова Ю.Н. Семейно-родовые обряды и обычаи в якутских сказках // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 97-102.
136. Дьяченко В.И. К вопросу об этнокультурных связях якутов и эвенков на юге Охотского побережья // Новое в этнографии. Полевые исследования. Вып. I. – М.: Наука, 1989. – С. 31-38.
137. Дэвэлчэн – первочеловек Среднего мира. Эвенкийский эпос / Запись и перевод Анны Мырсовой, Владимира Санги. – Красноярск, 1991. – 80 с.
138. Евсеев В.Я. Карельский фольклор в историческом освещении. – Л.: Наука, 1968. – 204 с.
139. Емельянов Н.В. Г.У.Эргис по якутскому языку // Мифология народов Якутии. – Якутск, 1980. – С. 79-82.
140. Емельянов Н.В., Петров В.Т. Эпическая традиция якутов и этническое самосознание // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 90-94.
141. Емельянов Н.В. Якутские мифы и олонхо // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 3-18.
142. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 248 с.
143. Ефремов П.Е. Долганское олонхо. – Якутск, 1984. – 132 с.
144. Ефремов П.Е. Мифология долганов в их фольклорных произведениях // Мифология народов Якутии. – Якутск, 1980. – С. 26-32.

145. Ефремов П.Е. Хосунные сказания северных якутов-оленьеводов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С.132-137.
146. Ефремов П.Е. Хосунный эпос северных якутов-оленьеводов и его место в якутском фольклоре. (Опыт классификации) // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 102-117.
147. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974, 728 с.
148. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М., 1960. – 336 с.
149. Жорницкая М.Я. Народная хореография локальных групп эвенков и эвенов // Новое в этнографии: Полевые исследования. Вып. I. – М.: Наука, 1989. – С. 54-60.
150. Жукова Л.Н., Чернецов О.С. Лунное лицо. Сказки юкагигов. – Якутск, 1992. – 128 с.
151. Жукова Л.Н. Бинарные оппозиции в мировоззрении аборигенов Якутии: символика разнонаправленных дуг // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. III. – Якутск, 1994. – С. 33-54.
152. Жукова Л.Н., Прокопьева П.Е. Фольклорные тексты юкагигов Верхней Колымы // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 146-167.
153. Жукова Л.Н. Фольклорные представления о мире таежных юкагигов // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 72-83.
154. Загдсурэн У. Регионы распространения эпического произведения “Джангар” // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 68-74.
155. Залкинд Е.М. Изучение этногенеза бурят и эвенков Бурятии // Мат. конф. “Этногенез народов Северной Азии”. Вып. I. – Новосибирск, 1969. – С. 151-152.
156. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
157. Зыков Ф.М. Хозяйственно-культурные особенности арктической цивилизации // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 52-54.
158. Иванов А.М. Этнополитическая ситуация в Республике Саха (Якутия) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 89-112.
159. Иванов В.Н., Аргунова Т.В. Изучение национальных отношений и этносоциальных процессов // 60 лет научного поиска. – Якутск, 1995. – С. 86-99.
160. Иванов В.Н. О правовом обеспечении возрождения и развития малочисленных народов Севера Якутии // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 23-25.
161. Из разработок Б.М.Соколова по теории и поэтике фольклора (публикация В.М.Гацака) // Фольклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977. – С. 276-282.
162. Илларионов В.В. Сказочные мотивы в эпическом репертуаре Н.Абрамова-Кыната // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 109-114.
163. Исторический фольклор эвенков (сказания и предания) // Сост. Г.М.Василевич. – М.; Л., 1966. – 400 с.

164. Источник вечного наслаждения. Шри Шримад, А.И.Бхактиведанта .Свами Прабхупада. Бхактиведанта Бук Траст – Москва-Ленинград-Калькутта-Бомбей-Нью-Дели.
165. Калкин Алексей. Маалай-Кара. Алтайский героический эпос. – Горно-Алтайск, 1979. – 270 с.
166. Каменный сердце имеющий Дёлоны богатырь (Дёлори мевалкан Дёлоны мата). Эвенкийское героическое сказание: Фонозапись на эвенкийском языке, сказитель И.П.Павлов (Хабаровский край, п.Владимировка, запись 1988 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН. – Якутск, Ф. 5, оп. 14, ед. хр. 177.
167. Карлов В.В. Эвенки. – М.: Изд-во МГУ, 1982.
168. Каскабасов С.А. Театральные элементы в казахских обрядах и играх // Фольклорный театр народов СССР. – М., 1985. – С. 115-137.
169. Каташ С.С. Жанровая специфика алтайских мифов, легенд, преданий (к проблеме терминологии и классификации) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 68.-73.
170. Каташев С.М. Поэтика алтайского героического эпоса // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 161-168.
171. Киле Б.Н. Тэлунгу в нанайском фольклоре // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 60-67.
172. Ким А.А., Шейкин Ю.И. Жанровая типология музыкального фольклора орочей // Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1986. – С. 8-37.
173. Кичиков А.Ш. О тууль-улигерном эпосе // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 3-7.
174. Кичиков А.Ш. О лингво-исторических реалиях термина айрат // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 74-81.
175. Константинов М.В., Константинова Н.Н., Семина Л.В. Каменный инвентарь со стоянок позднего неолита – ранней бронзы Юго-Западного Забайкалья // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 116-135.
176. Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания народов Сибири // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 83-100.
177. Короглы Х.Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 102-126.
178. Криничная Н.А. Концепция архетипа и проблемы преемственности образов в системе мифа и предания // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск, 1986. – С. 4-23.
179. Кругликов В.А. Пространство и время “человека культуры” // Культура человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 167-197.
180. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм, Якутск, 1992.
181. Кубарев В.Д. Олений камень с р.Чуи // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 163-170.

182. Кудияров А.В. Хронотоп и художественное пространство народного эпоса // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 23-66.
183. Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 127-170.
184. Кудияров А.В. Проблемы изучения художественного стиля эпоса сибирских народов. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 114-149.
185. Кузнецова В.Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей // Сибирский этнографический сборник. Вып. 2 – М.; Л., 1957. – С. 263-326.
186. Кулемзин В.М. Отдельные наблюдения над взаимодействием традиционной хантыйской и русской культур // Материалы к сер. “Народы и культуры”. Вып. 7. Обские Угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 181-186.
187. Кулемзин В.М. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 211-221.
188. Кульбертинова М.П. Камлание: Звукозапись // Архив ЯНЦ СО РАН. – Якутск, Ф.5, оп.14, ед.хр.177.
189. Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. – М., 1965. – 782 с.
190. Куулар Д.С. О тувинском эпосе “Боралдай с конем Бора-Шокар” // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 29-30.
191. Кэптукэ Г. Все мы под единым небом Буга рождены // Полярная звезда. – 1995. – №3. – С. 62-69.
192. Кэптукэ Г. Рассказы Чэриктэ – Чэриктэ улгурилин. Рассказы и повесть-сказка на русском и эвенкийском языках. – Красноярск, 1990.
193. Кэптукэ Г. Длинная дорога к Дулин Бугу // Курьер Юнеско. – Париж. – №7, 1990. – С. 27-29.
194. Кэптукэ Г. Магический круг // Северные просторы, 1995. – №6. – С. 46-48.
195. Кэптукэ Г. Представления эвенков о душе // Северные просторы, 1995. – № 4-5. – С. 37.
196. Кэптукэ Г. Душа-судьба Маин. / Полярная звезда, 1996. – №2. – С. 75-83.
197. Кэптукэ Г. Маленькая Америка. – М.: Современник, 1991. – 207 с.
198. Кэптукэ Г. Имеющая свое имя, Джелтула-река. – Якутск, 1989. – 118 с.
199. Кэптукэ Г. Двуногий да поперечноглазый черноволосый человек-эвенк и его земля Дулин Буга. Дюр халгалкан, эвуныки еһалкан конһорин и дыһиилкан, эвенки-бэе тадук балдыдык Бугалканин Дулин дуннэгин // Розовая чайка. – Якутск, 1991. – 207 с.
200. Кэптукэ Г. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. – Якутск, 1996. – 134 с.
201. Лазарев И.А. Фонозапись устных рассказов и песен // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5, оп. 14, ед. хр. 178.
202. Лебедев В.Д. Обрядовая поэзия эвенов // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 66-71.
203. Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. – Л.: Наука, 1978. – 208 с.

204. Лебедев В.Д., Цинциус В.И. К вопросу об эвенских заклинаниях-благопожеланиях // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 172-182.
205. Лебедева Е.П. Архаические сюжеты эвенкийской сказки о животных // Языки и фольклор народов сибирского Севера. – М.; Л., 1966. – С. 184-202.
206. Лебедева Ж.К. Эпический стих эвенского эпоса // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. – Уфа, 1981. – С. 35-40.
207. Лебедева Ж.К. О жанрообразовании в архаическом эпосе народностей Крайнего Севера. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 48-52.
208. Лебедева Ж.К. Поэтика эпической традиции малочисленных народов Крайнего Севера // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 35-63.
209. Лебедева Ж.К. Мифологический генезис эвенского эпоса // Мифология народов Якутии. – Якутск, 1980. – С. 33-40
210. Лебедева Ж.К. Первые записи образцов эвенского фольклора // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 161-171.
211. Лебедева Ж.К. История собирания и изучения эвенского фольклора после Октябрьской революции // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1980. – С. 80-92.
212. Лебедева Ж.К. Типологические соответствия в эпосе тунгусоязычных народов // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1978. – С. 67-70.
213. Лебедева Ж.К. Реликтовые элементы женской культуры в фольклорной традиции субэтносов Арктики // Устный эпос: Проблемы истории. Теории сказительства. – Якутск, 1994. – С. 49-50.
214. Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. – Новосибирск, 1981.
215. Лебедева Ж.К. Культ слова у народов Арктики // Языки, культура и будущее народов Арктики: Мат. Междун. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 76-80.
216. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск, 1982. – 112 с.
217. Лебедева Ж.К. Жанровый синкретизм архаического эпоса эвенов // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. – Уфа, 1980. – С. 2-6.
218. Леви-Строс К. Структура и форма. (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 9-34.
219. Леви-Строс К. Деяния Асдиваля // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 35-76.
220. Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 162-171.
221. Леньков В.Д. К характеристике чугунных изделий чжурчженских ремесленников XII-XIII вв. // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 182-191.
222. Леонова Т.Г. Эволюция жанра сказки в условиях современности // Сибирский фольклор. – Томск, 1965. – С. 98-119.
223. Мазепин В.В. Культурный контекст этномузыкальных систем // Музыкальная этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1988. – С. 28-43.

224. Мазин А.И. Традиционные верования эвенков-ороченов. – Новосибирск, 1984. – 200 с.
225. Малиновский Б. Магия, наука и религия (Фрагменты из книги) // Этнографическое обозрение, 1993. – №6. – С.103-114.
226. Малых П.П. Несколько слов об ороченах и их фольклоре // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 267-268.
227. Малых П.П. Несколько слов об ороченах и их фольклоре // Изучайте родной край: Записки Забайкальского отделения Русского Географического общества. – Чита-Владивосток, 1924. – С. 134-142.
228. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – 128 с.
229. Маранда П., Кёнгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 194-260.
230. Мархинин В.В. Северные этносы в выборе будущего: вероятность и возможное значение нового мировоззренческого синкретизма // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 23-24.
231. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора – Л., 1936. – 286 с.
232. Медведев В.Е. К вопросу о погребальных обрядах нанайцев (погребение в устье р.Тунгуски) // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 192-200.
233. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М.: Изд-во Восточной лит-ры, 1958. – 264 с.
234. Мелетинский Е.М. “Эдда” и ранние формы эпоса. – М., 1968. – 368 с.
235. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., 1979. – 228 с.
236. Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977. – С. 23-41.
237. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд-во Восточной лит-ры, 1963. – 464 с.
238. Мельников М.Н. К вопросу о современных праздничных и свадебных обрядах // Сибирский фольклор. – Томск, 1965. – С.120-143.
239. Микушев А.К. Проблемы хантыйского фольклора в трудах академика В.Штейница // Фольклор. Поэтика и традиция. – М., 1982. – С. 306-319.
240. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. – Новосибирск, 1987. – 288 с.
241. Молдобаев И.Б. Киргизско-сибирские фольклорные параллели и связи // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 12-20.
242. Мутляев Б.Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 51-63.
243. Мухоплёва С.Д. Олонхо и заклинательные песни-алгысы // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 64-70.

244. Мухомлёва С.Д. Якутские проклятия – кырыыс // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1991. – С. 119-131.
245. Мухомлёва С.Д. Якутские обрядовые песни // Фольклорное наследие Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 74-82.
246. Мыреева А.Н. Лексика восточного наречия эвенкийского языка (животный мир) // Языки народностей Севера: лексика, топонимика. – Якутск, 1988. – С. 9-29.
247. Мыреева А.Н. Эвенкийские героические сказания // Эвенкийские героические сказания (сер. “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”) – Новосибирск, 1990. – С. 72-88.
248. Мыреева А.Н. Семантическая и морфологическая характеристика собственных имен эвенкийских сказаний // Актуальные вопросы языков народностей Севера. – Якутск, 1986. – С. 77-88.
249. Мыреева А.Н. Сказительство в условиях якутско-эвенкийского двуязычия // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1978. – С. 190-201.
250. Мыреева А.Н. Н.Г.Трофимов (Бута) – эвенкийский сказитель // Тез. докл. конф. фольклористов Сибири и Дальнего Востока. – Улан-Удэ, 1966. – С. 59-61.
251. Мыреева А.Н. Языковая ситуация и перспективы развития языка эвенков Якутии // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 71-73.
252. Мыреева А.Н. Поэтические особенности эвенкийских сказаний // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 177-181.
253. Мыреева А.Н. Природоохранные запреты-обереги эвенков // Тез. докл. Междун. сем.-симп. 20-22 августа 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 146-147.
254. Мыреева А.Н. О запевах эвенкийских сказаний // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1980. – С. 93-102.
255. Мыреева А.Н. Исполнительское мастерство эвенкийского сказителя Н.Г.Трофимова // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междун. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 37-38.
256. Налепин А.Л. Изучение проблем историзма в американской фольклористике (критический анализ) // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 42-70.
257. Напольских В.В. Миф о возникновении земли в проуральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Сов. этнография. – 1990. – №1. – С. 65-75.
258. Народы Сибири и Севера России в XIX в. Этнографическая характеристика. – М., 1994. – 272 с.
259. Невелёва С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1988. – С. 128-160.
260. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. Обрядовый фольклор. – Л., 1970. – с. 51-58.



261. Неклодов С.Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства: Сборник статей. – М.: Искусство, 1972.
262. Никифоров В.М. Опыт мотивации эпического крика (на материале якутских преданий и легенд) // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. 3. – Якутск, 1994. – С. 163-168.
263. Никифоров В.М. Общее и особенное фольклорной прозы народов Арктического побережья (на матер. хосунных преданий) // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 33-34.
264. Никифоров В.М. Фольклорная работа в ИЯЛИ и проблемы изучения устной традиции в республике // 60 лет научного поиска. – Якутск, 1995. – С. 50-62.
265. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. – М.: Наука, 1989. – 384 с.
266. Новик Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 36-48.
267. Новикова К.А. Обзор материалов по эвенскому фольклору // Языки и фольклор народов Сибирского Севера. – М.; Л., 1966. – С. 203-219.
268. Новикова Н.И. Очерки диалектов эвенского языка. Ольский говор. – Л.: Наука, 1980.
269. Новикова Н.И. Некоторые этнические особенности календарной обрядности манси // Матер. к сер. "Народы и культуры". Вып. VII. Обские Угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 155-164.
270. Овалов Э.Б. О монгольской версии "Джангара" // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 7-15.
271. Овалов Э.Б. Легенда о "Джангаре" в записи Б.Бергмана // Типологические и художественные особенности джангара. – Элиста, 1978. – С. 63-68.
272. Огонь (Того). Эвенкийское предание-улгур. Запись 1985 от Емидака Н.Л., Красноярский край, Эвенкия, п. Эконда. – Архив ЯНЦ. – Якутск, Ф.5, оп.14, ед.хр.177.
273. Одиноким родившийся богатырь Умусликэн (Омукин оскечэ Умусликэн-мата). Эвенкийское героическое сказание: Фонозапись 1989 г., сказительница Гаврилова А.С. (Хабаровский край, п. Удское) // Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.178.
274. Окладников А.П. История Якутии. Т.1: Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству. – Якутск, 1949. – 436 с.
275. Окладников А.П. К вопросу о первоначальном заселении человеком советского Дальнего Востока и находка ашельского рубила в районе с.Богородского Ульчского р-на Хабаровского края // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 6-21.
276. Ошаров М. Тунгусские сказки // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 275-276.
277. Огаина Г.А. Жанровая специфика нивхских настундов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 53-59.
278. Пейден В. Прежде чем "сакральное" стало теологическим: перечитывая Дюркгеймовское наследие // Этнографическое обозрение. – №2. – 1994. – С. 89-98.

279. Петров А.А. Лексика, отражающая народное танцевальное искусство эвенов // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 39-50.
280. Петров В.Т. Этническое в эпическом контексте // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 19-34.
281. Петров Ю.Д. Будущность малочисленных народов Севера и мировое общество // Язык, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междуна. конф. 17-21 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 76-78.
282. Покатилова Н.П. Проблемы поэтики якутского олонхо: опыт анализа // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. III. – Якутск, 1994. – С. 148-162.
283. Попов Б.Н. Социальная сфера жизни малочисленных народов Севера // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 39-49.
284. Попов Г.В. К этимологии некоторых имен божеств якутской мифологии // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 60-65.
285. Поппе Н.Н. Материалы для исследования тунгусского языка. – Л., 1927. – 66 с.
286. Потапин Г. Очерки Северо-Западной Монголии. – Спб., 1883. – Т. IV. – С. 697.
287. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (втор. пол. XIX – нач. XX в.) – Л., 1976. – 336 с.
288. Программа фундаментального научного исследования по теме “Народы Севера России и Сибири в условиях экономической реформы и демократических преобразований” // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 5-15.
289. Прокопенко В.И. Традиционные средства физического воспитания ульчей // Сов. этнография. – 1990. – №3. – С. 114-121.
290. Путилов Б.Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 121-142.
291. Путилов Б.Н. Фольклорный процесс и этническая история народов Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 15-21.
292. Путилов Б.Н. Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 76-82.
293. Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.
294. Пухов И.В. От фольклора к литературе. – Якутск, 1980. – 128 с.
295. Пухов И.В. Фольклорные связи народов Севера. (Эпические жанры эвенов и якутов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. – М.: Наука, 1980. – С. 264-282.
296. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. – М., 1962. – 256 с.
297. Рудлов В.В. Предисловие // Героический эпос киргизского народа – манас. – Фрунзе, 1968. – С. 14-37.

298. Решетникова А.П. Музыка якутского олонхо в системах интонирования тюркского и тунгусского эпосов // Язык - миф - культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 122-132.
299. Решетникова А.П. Музыкальный фольклор и этногенез якутов // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 147-153.
300. Решетов А.М., Хэ Гоань. Советская этнография в Китае (о Широкогорове) // Сов. этнография. – 1990. – №4 – С. 76-93.
301. Рифтин Б.Л. Мастерство восточно-монгольских сказителей (Магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. – М., 1982. – С. 70-92.
302. Роббек В.А., Кривошапкин А.В. Малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия). Некоторые проблемы выживания как этносов // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 3-15.
303. Романова А.В., Мырсева А.Н. Очерки токкинского и томмотского диалектов. – М.; Л.: Наука, 1962. – 108 с.
304. Романова А.В., Мырсева А.Н. Очерки учурского, майского и тоггинского говоров / Под ред. Г.М.Василевич. – М.; Л.: Наука, 1964. – 170 с.
305. Романова А.В., Мырсева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л., 1971. – 330 с.
306. Романова Е.Н. Ысыах в фольклорном контексте (к соотношению понятий “обряд” и “праздник”) // Фольклор и современная культура. – Якутск, 1991. – С. 103-108.
307. Роменская Т.А. Об источниках изучения музыкальной культуры народов Сибири XVIII - первой половине XIX вв. // Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1986. – С. 154-182.
308. Рукоятку земли в руках своих держащий Ихэгдэкэн богатырь (Дулин буга тутакван дявучари Ихэгдэкэн-сони). Эвенкийское сказание: Фонозапись 1980 г., сказитель Д.Н.Соловьев (Хабаровский край, п.Владимировка.) // Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.177.
309. Рычков К. Из области тунгусского творчества // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. /Сост. Г.М.Василевич, под ред. Я.П.Алькора. – Л., 1936. – С. 263-267.
310. Сабурова Л.М. Об изучении народных обрядов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор – Л., 1974. – С. 3-9.
311. Салмин А.К. Этнология религии и народный обряд // Этнографическое обозрение, 1994. – №2. – С. 107-110.
312. Санги В.М. Алхтунд как жанр нивхского фольклора // Фольклор. поэтическая система. – М.: Наука, 1977. – С. 215-222.
313. Селиванов Ф.М. Изображение человека в былинах // Фольклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977. – С. 193-214.
314. Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980.
315. Серебренников Б.А. Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. – М.: Наука, 1988. – 248 с.

316. Серебряный С.Д. Интерпретация формулы В.Я.Проппа (в связи с приложением к индийским сказкам) // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В.Я. Проппа. – М., 1975. – С. 293-302.
317. Сидоров Е.С. Представления древних якутов о душе // Язык - миф - культура народов Сибири. Вып. III. – Якутск, 1994. – С. 106-118.
318. Симченко Ю.Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан // Сибирский этнографический сборник (V). – М., 1963. – С. 170-181.
319. Скворцова З.Р. О причитаниях в свадебном обряде // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 244-251.
320. Смоляк А.В. Состав, происхождение и расселение ульчских родов // Сибирский этнографический сборник (V). – М., 1963. – С. 142-169.
321. Смоляк А.В. К вопросу об избранничестве в религии (ответ рецензентам) // Этнографическое обозрение. – 1994. – №3. – С. 174-175.
322. Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981. – С. 91-107.
323. Смоляк А.В. Магические обряды сохранения жизни у народов нижнего Амура // Сибирский этнографический сборник. Вып. IV. – М., 1962. – С. 267-276.
324. Соболева Н.В. Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – 176 с.
325. Соколова З.П. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 16-49.
326. Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Материалы к сер. "Народы и культуры". Вып. VII: Обские Угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 225-241.
327. Соктоев А.Б. Фольклорные экспедиции по Южной Сибири и Дальнему Востоку // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 8-13.
328. Соктоев А.Б., Кошкарева Н.Б. Проблемы изучения северных языков, фольклора и культуры // Языка, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф. 17-21 июня 1993. – Якутск, 1993. – С. 29-30.
329. Спиридонова И.Е. Современные этнокультурные процессы в Якутии (по материалам республиканского социологического исследования) // Культурное взаимодействие народов республики Саха (Якутия): история и современность. – Якутск, 1995. – С. 28-35.
330. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И.Цинциус. Т. I. – Л., 1975. – 672 с.
331. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И.Цинциус. Т. II. – Л., 1977. – 992 с.

332. Скорин-Чайков Н.В. Обмен и социальные связи в эвенкийском обществе советского периода: набросок программы исследования // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 204-231.
333. Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. – Л.: Наука, 1985. – 172 с.
334. Суслов П.М. Материалы по шаманству у эвенков бассейна р.Енисей // Архив Института антропологии и этнологии. – СПб., филиал, К-1, оп. 1, №58.
335. Сычевский Е.П. Исторический очерк // Амурская область. Природа, экономика, культура, история. – Хабаровск, 1974. – С.357-459.
336. Тайшина Е.И., Роббек В.А. Нёлтек (сказание) // Розовая чайка. – Якутск, 1992. – 64 с.
337. Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. В.Кучерявкина, Б.Останина. – СПб.: Изд-во Чернышова, 1994. – 256 с.
338. Тиваненко А.В. Древние культовые святыни – новый тип археологических памятников Забайкалья // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского побережья. – Новосибирск, 1979. – С. 135-144.
339. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – 622 с.
340. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Гл. ред. Восточной лит-ры, 1988. – С. 7-60.
341. Торопова А.В. К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 155-162.
342. Торгандун Средней земли (Дулин буга Торгандуни): Эвенкийское героическое сказание / Сказитель Трофимов Н.Г. Запись, расшифровка, перевод на рус. яз. А.Н.Мыреевой. – Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.140.
343. Туголуков В.А. Хантайские эвенки // Сибирский этнографический сборник (V). – М., 1963. – С. 5-32.
344. Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М., 1985. – 288 с.
345. Туголуков В.А., Шубин А.С. Колхозное строительство у эвенков Северной Бурятии и его влияние на их быт и культуру // Этнографический сборник. Вып. V. – Улан-Удэ, 1969. – С. 42-64.
346. Тудоровская Е.А. О внесезонных связях народной обрядовой песни // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 82-91.
347. Туен Т. Культурная и этническая непрерывность у коренных народов Севера: некоторые антропологические подходы // Сов. этнография, 1990. – №5. – С. 55-64.
348. Тулохонов М.И. Бурятский героический эпос “Аламжи Мэргэн” // Бурятский героический эпос “Аламжи Мэргэн” / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 10-37.
349. Удалая девица Секанкан и брат Ирани (Со ахакан Секанкан, нэкунин Ирани). Эвенкийское героическое сказание: Фонозапись 1989 г., сказительница

- Гаврилова А.С. (Хабаровский край, п.Удское) // Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.177.
350. Удалова И.В. Этносоциальная кадровая политика как условие сохранения национальной самобытности и социального развития северных этносов // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф. 17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 68-69.
351. Уланов А.И. Исполнение улигеров // Фольклор народов Сибири. – Улан-Удэ, 1965. – С. 92-109.
352. Уланов А.И. Древний фольклор бурят – Улан-Удэ, 1974. – 176 с.
353. Уланов А.И. Бурятские улигеры. – Улан-Удэ, 1968. – 74 с.
354. Уланов А.И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ, 1963. – 220 с.
355. Улигеры олонских хамниган / Подготовка текста, перевод, вступительная статья и примечания Д.Г. Дамдинова. – Новосибирск: Наука, 1982.
356. Федосеева С.А. Археология Якутии и ее место в мировой науке о происхождении и эволюции человечества. Очерки по дописьменной истории Якутии. – Якутск, 1999. – 130 с.
357. Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Материалы к сер. “Народы и культуры”. Вып. VII: Обские Угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 165-174.
358. Флюер-Лоббан К. Проблема матрилинейности в доклассовом и раннеклассовом обществе // Сов. этнография. – 1990. – №1. – С. 75-85.
359. Фольклор юкагиров Верхней Колымы / Сост.: Жукова Л.Н., Демина Л.Н., Николаева И.А. – Якутск: ЯГУ, 1989. – 90 с.
360. Фонозапись эвенкийских песен А.П.Авеловой и Д.Н. Пудова: Матер. экспед. 1987 г., п.Хатыстыр Якутии // Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.14, ед.хр.177.
361. Фотино С., Маркус С. Грамматика сказки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М.: Наука, 1985. – С. 275-313.
362. Фурсин И.И. Заметки о природе обрядовой символики // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981. – С. 56-65.
363. Хасанова М.М. Проблема жанров в фольклоре тунгусо-маньчжурских народностей // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междун. конф.17-21 июня 1993 г. – Якутск, 1993. – С. 34-35.
364. Хатылаев М.М. Верхнеалданские эвенки о промышленном освоении этнических территорий // Малочисленные народы Севера Якутии: состояние, проблемы. – Якутск, 1993. – С. 33-38.
365. Хомич Л.В. Элементы свадебного обряда у ненцев по материалам фольклора // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 215-221.
366. Хомонов М.П. Бурятский героический эпос “Гэсэр”. – Улан-Удэ, 1976. – 188 с.
367. Хомонов М.П. О мастерстве улигершина // Фольклор народов Сибири. – Улан-Удэ, 1965. – С. 109-125.

368. Хороводные и игровые песни Сибири / Отв. ред. Федоров А.И. – Новосибирск, 1985. – 248 с.
369. Хронологический перечень работ Г.М.Василевич и литература о ней (1926-1971 гг.) / Сост. Лебедева Ж.К. и Цинциус В.И // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 253-272.
370. Цинциус В.И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. – С. 51-58.
371. Цинциус В.И. Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 34-42.
372. Цинциус В.И. Памяти Г.М.Василевич // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 241-251.
373. Цинциус В.И. Негидальский язык. – Л., 1982. – 312 с.
374. Чинанаише – первопредок эвенков (Чинанайкун – эвэнки тэксэнин). Эвенкийское героическое сказание: Фонозапись, сказительница А.В.Абрамова (Амурская область, п.Усть-Нюкжа), запись 1987 г. // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 14, хр. ед. 177.
375. Чистов К.В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов русского Севера // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 9-19.
376. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – Л., 1986. – 304 с.
377. Чистов К.В. Фольклористические работы Г.М.Василевич // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 112-120.
378. Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе: (Сб. в честь 75-летия Е.М.Мелетинского). – М., 1993. – С. 91-101.
379. Шейкин Ю.И. Актуальные проблемы музыкальной этнографии Северной Азии // Музыкальная этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1988. – С. 3-27.
380. Шейкин Ю.И. Музыкальные инструменты удэ // Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1986. – С. 38-72.
381. Шейкин Ю.И. Инструментальная музыка югры // Методологическое пособие. – Новосибирск, 1990. – 68 с.
382. Шейкина О.А. Особенности интонирования в удэйском сказании “Сэлэм ко’и” // Музыкальная этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1988. – С. 197-210.
383. Широкогоров С.М. Опыт изучения основ шаманства у тунгусов // ЗВУ, ИФФ, Ч. 1, 1919, б.с.
384. Шубин А.С. О религиозных пережитках у эвенков Северной Бурятии // Этнографический сборник. Вып. V. – Улан-Удэ, 1969. – С. 170-174.
385. Щепанская Т.Б. Мир и миф материнства. С.-Петербург, 1990-е годы. (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение, 1994. – №5. – С. 15-27.
386. Эвенкийские героические сказания // Памятники Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1990. – 402 с.

387. Эволюция эпических жанров бурятского фольклора // Сборник статей. – Улан-Удэ.: БФ СО АН СССР, 1985. – 125 с.
388. Эгедэ Ингмар. Коренные народы – новое партнерство: определение приоритетов и долгосрочных идей: Доклад на Международном консультативном совещании по вопросу о положении коренных народов в Арктическом и Сибирском регионах в Хабаровске 6-10 сентября 1993 г. // Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994. – С. 230-258.
389. Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания. – Улан-Удэ, 1960. – 480 с.
390. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
391. Эргис Г.У. О работах по бурятскому героическому эпосу // Фольклор народов Сибири. – Улан-Удэ, 1965. – С. 199-201.
392. Яимова Н.А. О сравнительном изучении фольклорной лексики (К этимологии слова монгус) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 188-192.
393. Якутские сказки // II-е изд., допол-е. /Сост. Сивцев Д.К., Ефремов П.Е. – Якутск, 1990. – 336 с.
394. Якутские сказки // Изд. подготовлено на русс. и якут. языках Г.У.Эргис. – Якутск, 1964. – 308 с.
395. Якутский героический эпос “Кыыс Дэбэлийэ” /Сказитель Н.П.Бурнашев. – Новосибирск, 1993.
396. Ярневский И.З. К определению устного рассказа как жанра // Фольклор народов Сибири. – Улан-Удэ, 1965. – С. 171-187.



Научное издание

**Кэптукэ Галина Ивановна**

**ЭВЕНКИЙСКИЙ НИМНГАКАН**  
*(миф и героическое сказание)*

Отв. редактор *Андреева Т.Е.*

Художник

*Андросов В.Р.*

Тех. редактирование

*Шебохоева О.М.*

Оператор электронной верстки

*Кудрина Л.Е.*

---

Подписано в печать 01.12.2000. Формат 60x84 1/16

Печать ризографическая. Гарнитура «Таймс».

Усл. п.л. 8,7. Уч.-изд. л. 7,7. Тираж 300 экз. Заказ 105.

Издательство «Свервед»

677008, Якутск, Сосновая, 4