

Лидия Евгеньевна Фетисова<sup>1</sup> (lefet@yandex.ru)

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОГО ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА И СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ: КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ

Взаимодействие традиций коренного населения российского Дальнего Востока и Северо-Восточного Китая показано на материале повествовательного фольклора. Применительно к традиционной мифологии рассматривается включение тунгусоязычными народами в собственную космогонию маньчжурского верховного божества *Эндури / Эндули*, что было связано с переосмыслением политеистической картины мира в пользу космического единичия, однако в Среднем мире трёхмерного пространства по-прежнему сохранялось господство духов — хозяев стихий и промысловых угодий, но для их обозначения также стал употребляться маньчжурский термин *эдэ / эджэхэ / эдени*. Впоследствии это слово приобрело дополнительное толкование — «господин», «верховный правитель». Автором отмечено, что южная составляющая этногенеза тунгусо-маньчжуров наиболее заметна в устной традиции нанайцев, но заимствования из маньчжуро-китайского сказочного эпоса встречаются у всех коренных народов российского Дальнего Востока, которые для их обозначения таких нарративов использовали общую терминологию: *сиохор / сохор / сохори / сахури*. Анализ фольклора дальневосточных этносов показал, что его содержание подвергалось переосмыслению в соответствии с нравственными установками родового строя, что указывает на конфликт ценностей однородного и социально дифференцированного общества. **Ключевые слова:** тунгусо-маньчжурский фольклор, российский Дальний Восток, Северо-Восточный Китай, взаимодействие, заимствование.

Lidiya E. Fetisova<sup>1</sup> (lefet@yandex.ru)

## INTERACTION OF FOLKLORE TRADITIONS OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE RUSSIAN FAR EAST AND NORTHERN-EAST CHINA: CONFLICT OF VALUES

Cultural interaction of indigenous population of the Russian Far East and North-East China was shown on their narrative folklore. With reference of traditional mythology, the inclusion the Manchu supreme deity Enduri / Enduli into cosmogony of Tungus-speaking peoples was considered with a rethinking

<sup>1</sup> Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Россия.  
Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia.

of the polytheistic worldview in favor of the hierarchy of gods with space leader. In the middle world of three-dimensional space, as before, the domination of spirit-patrons of nature was still preserved but now to designate them the Manchu term was also used — *ede / edeni / egehe*. Afterwards this word acquired additional meaning — “Lord”, “the supreme deity”. The southern component of ethnogenesis of the Tungus-Manchu is most noticeable in the oral traditions of the Nanai, but borrowing from the Manchu-Chinese fairy tales (*siochor / sokhor / sokhory / sakhury*) are found among all indigenous peoples of the Russian Far East. Analysis of these texts showed that their content was subject to rethinking in accordance with moral standards of the tribal system. This indicates a conflict of values between a homogenous and socially differentiated society. **Keywords:** Tungus-Manchu folklore, Russian Far East, Northeastern China, interaction, borrowing.

**Ф**ольклорные традиции тунгусо-маньчжурского населения российского Дальнего Востока — нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, ороков (уйльта) и др. — обнаруживают несомненное сходство, что обусловлено не только генетической близостью этих народов, но и архаичностью их общественного устройства, определившей специфику мировоззрения и духовной культуры в целом. К моменту прихода русских социальная организация аборигенного населения находилась на уровне разложения первобытно-общинных отношений, сопровождавшегося формированием соседской, или территориальной, общины, которая отличалась и от родовой, и от сельской раннефеодальной общины [12, с. 79—87]. На этой основе происходила как консолидация, так и дифференциация этнографических групп разного происхождения.

Собственной государственности малочисленные дальневосточные этносы не создали, но, проживая на окраине средневековых империй, имели достаточно ясное представление об их государственном устройстве, о социальной структуре и жизненных ценностях городского населения. Эта информация была получена в результате регулярных торговых и культурных контактов с подданными соседних государств, прежде всего Северо-Восточного Китая. Понимая под *жизненными ценностями* единые, относительно стабильные, иерархически организованные характеристики, сформированные взаимодействием исторических и социально-культурных факторов, автор настоящей статьи, однако, напоминает, что они не являются «универсальными абсолютами» [14, с. 24—25], из-за чего возникает противопоставление и даже конфликт ценностей при взаимодействии разных культур и цивилизаций.

«Следы феодальной идеологии, навешанной южными ветрами» [4, с. 164], чаще всего воспринимались тунгусо-маньчжурами как чужеродный элемент, что находило отражение в их устном творчестве. Культура традиционных сообществ отличается особой герметичностью, она

функционирует в замкнутом пространстве и сопротивляется воздействию извне. В таких сообществах жизненные установки, освящённые авторитетом предков, составляют духовно-нравственное ядро коллективного сознания, позиции которого укрепляет принадлежность к определённому хозяйственно-культурному типу. Как известно, основными жизнеобеспечивающими занятиями коренного населения южной части российского Дальнего Востока были рыболовство и охота. Доминирующая религиозная система была представлена шаманизмом, впитавшим в себя промысловые культы и культ предков.

Космическая модель мира имела трёхчленную структуру, в которой срединное пространство было населено людьми. Дух высшего порядка *Буга / Бога / Боа* олицетворял природу как разумное одушевлённое начало, однако его местоположение оставалось неясным, поскольку этим словом тунгусо-маньчжуры называли не только небосвод, но также окружающее человека пространство. В такой размытой терминологии зафиксирована более древняя, горизонтальная, картина мира, сохранённая коренными этносами в оценке сторон света, где восток ассоциируется с добрым началом и расцветом жизни, а запад — с враждебным человеку пространством и смертью. Переход от архаического анимизма к более позднему антропоморфизму ознаменовался победой вертикальной космической модели, что, по-видимому, находило поддержку и в осознании законов гравитации применительно к человеку прямоходящему [17, с. 44—52, 62].

Естественная трансформация общественного устройства неизбежно вела к социальной дифференциации и формированию иерархических отношений, что вносило изменения в существовавшую картину мира; следовательно, признаваемая всеми стабильность архаической картины мира не противоречит утверждению о её динамичности [17, с. 48]. В структуре тунгусо-маньчжурской вертикали мироздания лишь Средний мир не имел деления на ярусы. Верхний и Нижний миры состояли из нескольких параллелей (чаще всего из трёх). Могущество небожителей возрастало по мере их удалённости от земного пространства. Так, согласно воззрениям нанайцев, на самом верхнем небесном ярусе обитал *Сангуа-мана*: «*И тут спускается с неба на белом коне старик с белой бородой до самой груди — такой красавец старик!*». Обитатель первого, нижнего, яруса носил имя *Боралда* (от *Боа* — Вселенная), но он не был столь всемогущ, чтобы упрочить своё положение, желал породниться с *Сангуа-мана*, отдав ему в жёны свою дочь. Старик *Боралда* похитил сестру эпического героя *мэргэна*, чтобы сделать её служанкой своей дочери. В конечном счёте этот персонаж был уничтожен могучим *мэргэном* [11, с. 231].

Негативную характеристику обитателя первого яруса Верхнего мира находим и в удэгейском фольклоре: старик *Канда*, чтобы не выдавать

свою дочь замуж за человека по имени *Егда*, дал ему несколько трудных заданий. Первое было самым простым: *Канда* высыпал в море мешок чумизы и велел юноше выбрать всю крупу. Герою помогли спасённые им животные. Самым сложным было задание доставить будущему тестю лунный свет. Благодаря небесным покровителям *Егда* справился и с этой задачей. Однако коварный старик не знал, что лунный свет лишит его жизни: «*всё сгорело — и погиб Канда с женой*» [24, с. 467—469, 502].

Снижение образа одного из небожителей, возможно, связано с переосмыслением древней политеистической картины мироустройства в пользу космического единоначалия. Эту функцию тунгусоязычные народы «делегировали» верховному божеству маньчжуров *Эндури* / *Эньдури* / *Эндули*, описание которого совпадает с образом нанайского *Сангуа-мана*: это огромный старик с длинной седой бородой. В ряде нанайских текстов подчёркивается чужеродная необычность облика верховного божества: «*Наутро с берега поднялся сам бог-эндури. Одежда, обувь, сабля — так и сверкают, так и блестят*» [11, с. 387]. По представлениям уссурийских удэгейцев, наряду с *Эндули* / *Эндури* существовало небесное божество *Боа эдони*, которому подчинялся хозяин грома и молнии *агди* [3, с. 319]. По-видимому, в данном случае имело место перераспределение функций между автохтонным и заимствованным образом небожителя.

Предположение С.М. Широкогорова о связи маньчжурского *Эньдури* с древнеиндийским *Индрой* находит поддержку у современных этнологов [15, с. 153]. В маньчжурской мифологии человекоподобное небесное божество *Абкай Эньдури* мыслилось как благорасположенный прародитель всех живых существ. Ему подчинялись многочисленные духи-*эньдури*, обычно благожелательные к людям, но могущие вместе с тем насыпать стихийные бедствия и болезни [10, с. 108].

С позиции первобытного сознания употребление маньчжурской религиозной терминологии тунгусоязычными народами надо признать не противоречащим традиции, поскольку в результате трансформации мифология дальневосточных этносов получила дополнительную иерархическую структуру, в которой многочисленные локальные духи-хозяева отдельных территорий заняли подчинённое положение.

Заслуживает внимания тот факт, что *Эндури* / *Эндули* тунгусо-маньчжуров обеспечивал прежде всего соблюдение нравственных законов, которые способствовали поддержанию миропорядка на космическом уровне, тогда как повседневная жизнь обитателей Среднего мира по-прежнему зависела от духов-хозяев конкретных стихий и промысловых угодий. Для их обозначения из маньчжурского языка было заимствовано понятие *эдэ* / *эдени* / *эджэхэ*. Например, ороки Сахалина (уйльта) этим словом называли кита-косатку, которая почиталась как владычица

моря. Духа-хозяина водных угодий, морских животных и рыб называли ещё *Тэму эдэни*; владычицу моря в образе нерпы именовали *Пэттэ эдэни*, лесного духа-хозяина — *Пурэ эдэни* [3, с. 466]. О прочном включении нового наименования в старый мифологический понятийный аппарат свидетельствует также тот факт, что словом *эджэхэ / эчжэхэ* найцы называли особый талисман — деревянную или металлическую фигурку, которую носили на шее ради удачной охоты [1, с. 253].

В сказочном эпосе тунгусо-маньчжуров понятие *эдэ / эдени / эджэхэ* стало означать «глава рода», «хозяин богатого дома», а позднее — «верховный правитель» (в публикациях XX в. это слово чаще всего переводилось как «царь»). Данный персонаж обычно наделялся такими чертами, как жадность, лукавство, коварство. Зависимое население было представлено в образах рабов и слуг. Картины жизни маньчжурского средневекового города, где действующими лицами являлись богачи, бедняки, городовые, солдаты и прочие, воспринимались молодыми слушателями как художественный фон для развития сказочного сюжета (что-то вроде «тридевятого царства» русских сказок).

В противовес этому содержание несказочной прозы, посвящённой взаимодействию коренного населения российского Дальнего Востока и Северо-Восточного Китая, расценивалось как достоверное, не подвергаясь сомнению и критическому анализу. Причём это относилось не только к бытовым рассказам позднего происхождения, но и к ряду мифологических нарративов, которые считались подлинным историческим источником. К ним, в частности, относятся рассказы по этнической истории дальневосточных народов. Таков, например, сюжет о прибытии народа *удэге* на морское побережье: *«Из очень дальних степей и пустынь двинулся народ Удэге в сторону, откуда восходит Солнце. Что побудило этот народ покинуть родные земли — мы не знаем. <...> Племя двинулось на восток в поисках места на земле, где оно сможет остановиться и снова пустить вырванные из земли корни. Вёл его Великий Священный Мотылёк»*. За время похода сменилось несколько поколений, только Великий Священный Мотылёк, обречённый на бессмертие, умирал и тут же возрождался вновь, поскольку он указывал путь народу. Наконец, люди вышли к берегу Большой Воды, преодолеть которую уже не смогли. *«Здесь закончился великий переход, и здесь народ Удэге пустил корни и зажил новой жизнью»* [18, с. 259—260].

Несмотря на то, что текст назван удэгейской легендой, есть основания полагать, что перед нами сюжет, заимствованный от южных соседей. Тем не менее рассказ о Священном Мотыльке, укоренившийся в культуре удэгейцев и подвергшийся переработке в соответствии с их собственными традициями, представляет собой оригинальное произведение. Мифологический сюжет содержит ценную информацию о выходе

на океаническое побережье некоего племени, вошедшего в состав удэгейского народа. Возможно, именно с этой группой связаны этнонимы *кякари, киякала, кяка, кэкал, кьэххаль, цякала* и пр. [5, с. 20].

Характерной особенностью несказочной прозы дальневосточных этносов надо считать сочетание реалистического и мифологического дискурсов. Например, в ороческом *тэлунгу* о роде *Акунка* говорится, что он «возник на реке *Аку*, вышел из скалы *Сидаки*, что стоит в устье этой реки. В скале есть пещера, а *Аку* это обыкновенный ручей. В устье того ручья *Акунки* и родились. Сначала был всего лишь один человек — *Акунка* — с двумя жёнами. Так они там и жили. От одной жены он имел четырёх сыновей, от другой — семь сыновей. Жили они очень давно, когда земля ещё только остывала <...> Когда *Акунки* <...> подросли, стали они искать себе жён. Женились в разных других местах <...> Часть перешла на *Амур*, часть пошла к югу, а часть так здесь и осталась, расселившись по всему *Тумнину*. В таких странствиях находили себе единоплеменников — *Мулинков, Намунков, Тьктэмунков, удэхейцев, нанайцев, ульчей, Хутунков, Сиочонков, Эхэмунков, Биоплинков, Манков, Пудя* и всех людей из разных других родов» [13, с. 174].

Вместе с тем значительная часть родовых преданий тунгусо-маньчжуров посвящена реальным миграциям отдельных групп и территориям их расселения. Так, широкое распространение имели произведения о переселении нанайских родов из Маньчжурии на левый берег Амура: «От маньчжурской земли нанайцы на лодках, переплывая озёра, письма свои бросая в воду, плыли. На островах, на берегах рек, в устьях рек и у истоков их оставили они своих дочерей и сыновей» [11, с. 403]. В одном из преданий рассказывается о том, что во время столкновений с китайцами погибли нанайцы, сторонники маньчжуров: «*Нанайцы, которые приплыли сюда* (на левый берег Амура. — Л.Ф.), *вернулись обратно, чтобы защитить своих. Вот так, благодаря нанайцам, был спасён и маньчжурский народ*» [11, с. 405].

Наряду с этим бытовали рассказы о вполне мирных контактах с китайцами — торговых, культурных, а также брачных. Об одном из таких союзов рассказал Х. Онинка, житель нанайского с. Найхин. По его словам, вдова нанайца В. Онинка «однажды подружилась с одним китайцем. С тем китайцем шумно погуляли, чтобы знали все люди, и стали мужем и женой. Имя того китайца *Дыфэнты*. У *Дыфэнты* был китайский чин *гасанда* [староста селения]. Он управлял всем (народом, землями) от *Хабаровска* до *Бикина*» [1, с. 249]. Не исключено, что прообразом этого персонажа послужило реальное лицо — Николай Иванович Тифонтай (ум. в 1910 г.), китайский купец, который в годы Русско-японской войны 1904—1905 гг. являлся одним из главных снабженцев русской армии [23]. Люди с именами *Будэнгэри* (орочский «старшина») и *Егорка* (местный «судья»), которые упоминаются в конце

повествования, также являются вполне реальными лицами, память о которых сохранялась среди орочей и в середине XX столетия [13, с. 219].

Несмотря на родственные связи между тунгусоязычными народами и маньчжурами, известно немало сюжетов о конфликтах между ними. По словам Е.П. Лебедевой, о маньчжурских торговцах «орочи до сих пор вспоминают с содроганием» [13, с. 213]. Другие малочисленные этносы российского Дальнего Востока также видели в маньчжурах своих врагов. Например, удэгейцы объясняли уменьшение своей численности происками «маньчжурского царя», который каждые 60 лет стал насылать на них мор из опасения, что народ удэ переловит всю рыбу и перебьёт всех зверей [16, с. 30].

Нанайцы более других тунгусоязычных народов подчёркивали маньчжурскую составляющую своего этногенеза. С маньчжурами их связывали не только торговые и брачные отношения, но также общее участие в военных конфликтах в составе Восьмизнамённой маньчжурской армии. Сюжеты о совместных победах положены в основу ряда нанайских исторических преданий. Примером может служить повествование о взятии г. Валха — неприступной крепости, защищённой каменной стеной. Осаждающие наловили птиц, привязали к их хвостам пучки солом, подожгли и отпустили птиц, которые полетели к своим гнёздам под крышами домов. Жители охваченного пожаром города вынуждены были сдаться [11, с. 30]. Перед нами типичный «бродячий» сюжет, реализованный на дальневосточном историческом материале. Город с таким названием действительно есть на территории Китая.

Известно, что основатель Маньчжурской империи Нурхаци происходил из чжурчжэньского рода *Тун*. В XVI — начале XVII в. талантливый военачальник осуществил объединение чжурчжэньских племён, разрозненных после сокрушения Золотой империи (*Цзинь*) монголами в 1234 г. [8]. Современные тунгусо-маньчжуры, в том числе нанайцы, считают себя потомками чжурчжэней, что, как видим, нашло отражение в устной истории этих народов.

В числе произведений несказочной прозы, сопоставимых с историческими преданиями, большой популярностью пользовалась «Легенда о Куан-Юне», как назвал её В.К. Арсеньев. Текст неоднократно записывался у тазов, орочей, удэгейцев, маньчжуров, китайцев. Информанты В.В. Подмаскина считали, что *Коюнь* был вождём удэгейцев. В основе предания лежит конфликт *Коюня* с его племянником из Маньчжурии, который, приехав в гости со своей второй женой, не пожелал задержаться в доме дяди. Как пояснили информанты, «*гость, прибывший издалека, не должен спешно уезжать из гостеприимного дома*» [16, с. 32]. По приказу «вождя удэгейцев» племянник был убит, а его жена насильно оставлена в доме *Коюня*. Старшая жена убитого собрала войско, чтобы отомстить за смерть мужа, и вынудила удэгейцев спасаться бегством.

По-видимому, в процессе длительного бытования сюжет был адаптирован к реалиям местного быта и стал восприниматься удэгейцами как рассказ о собственной истории. Впрочем, так же он воспринимался орочами, тазами и маньчжурами. А.Ф. Старцев, сопоставив разные эпизоды предания, пришёл к заключению, что изначально его содержание было связано с территорией Маньчжурии, а не Южно-Уссурийского края [21].

Отголоски южной художественной культуры обнаруживаются в одном из вариантов распространённого ороцкого *тэлунгу* с сюжетом о кровной мести. Такие рассказы обычно расцениваются как достоверные, хотя в данном тексте имеется явный сказочный эпизод: в повествовании говорится, что герой из рода *Ёминка*, носивший имя *Боктонго*, завладел духом Скорости, который потерял часть своей силы, когда ударился о дерево. Из куска этого дерева *Боктонго* сделал крепление для лыж и «стал необычайно сильным в ходьбе»: «Быстро, словно дух Скорости, Боктонго стал ходить на Амур. Он рябчиков обгоняет, и рябчики отстают от него» [13, с. 178]. Подобная персонификация физических свойств не характерна для мышления тунгусоязычных этносов и, возможно, является результатом собственного творчества рассказчика А.А. Ёминка под влиянием маньчжуро-китайских традиций. В ороцкой мифологии «духом скорости» иногда называют *Хадау*, которого многие тунгусо-маньчжуры относят к числу первопредков и культурных героев [24, с. 364]. Этот образ указывает на связь с культурными традициями Юго-Восточной Азии.

О важной роли южной составляющей в культуре дальневосточных этносов свидетельствует широкое бытование сказок, заимствованных из маньчжуро-китайского фольклора. Для них существует отдельный термин: ульчи и нанайцы называют такие произведения *сиохор*, орочи — *сохори*, удэгейцы — *сохор*, ороки (уйльта) — *сахури* и т.д. Имя главного действующего лица у всех тунгусо-маньчжуров также образовано от однокоренного слова: *Геохато(н)*, *Геохату*, *Гэвхэту*, *Гиату* / *Биату*, что означает «нищий», «попрошайка» [6, с. 110—116]. Однако необходимо подчеркнуть, что восприятие традиционным сообществом культуры южных соседей не было однозначно положительным.

Нравственное осмысление чужеродных реалий осуществлялось с позиций родового строя: имущественное и социальное неравенство получало негативную оценку, хотя благосостояние как результат упорного труда оценивалось положительно. Например, об эпическом герое уссурийских нанайцев говорится, что вставал он на заре, а возвращался с охоты на закате. Неудивительно, что его амбары ломились от мяса, мехов и прочих продуктов промысла [19, с. 194]. Согласно традиционным воззрениям тунгусоязычных этносов, бедными могли быть старики, не способные охотиться в силу возраста и болезней, а также вдовы и малолетние дети. О них должно было заботиться общество.



В противовес этому бедность прислуги в богатых домах Маньчжурии расценивалась как показатель заслуженно низкого социального статуса и не вызывала сочувствия. В этом отношении показательно поведение нанайского эпического героя, принявшего облик слуги: *«Тут служанка подаёт мэргэну еду: крохи юколы для собак, масла от нагара светильника и боду из овсяной шелухи. Мэргэн принял посуду с едой и бросил её на пол. „Хозяйка-пудин! Посмотри! Твой слуга не хочет есть!“ „Ох, и надоела ты! Он хочет лучшей еды. Разве не можешь сходить в такто, принести хорошей еды и приготовить?“»* [11, с. 229]. С точки зрения сказителя, у любого человека должно быть чувство самоуважения, и такой взгляд распространяется также на фольклорных персонажей.

Вместе с тем стремление к неумеренному обогащению противоречило представлению о разумной достаточности, существовавшему в традиционных сообществах. Так, герой одной из нанайских сказок для выкупа за невесту взял лишь небольшую часть найденного им чудесного клада: *«Привезли они золота, серебра, а одна из жён хозяина говорит: „Какой маленький выкуп запросил: сколько у него ещё осталось золота и серебра!“ Тут наш мэргэн ответил: „Зачем мне столько? Всё это будет моим и вашим“»* [11, с. 363]. Неслучайно имели повсеместное хождение произведения, в которых благосостояние бедняка, даже достигнутое с помощью хитрости, противопоставлялось жадности богача, и без того живущего в довольстве, как, например, в ороческой сказке «Бедняк и богач» [13, с. 213]. В связи с этим можно говорить об отражении фольклором конфликта ценностей, существенно различающихся в восприятии членов однородного или социально дифференцированного общества.

Как видим, сравнение разных текстов свидетельствует о том, что далеко не все морально-этические установки социально неоднородного общества принимались дальневосточными малочисленными народами, хотя они достаточно высоко ценили занимательность заимствованных произведений. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева отмечали, что молодым орочам *сохори* нравились больше своих традиционных сказок: их привлекали «фантастичность сюжетов, повествование о сражениях богатырей, о состязаниях в силе, ловкости, о больших городах, дворцах, кораблях и т.д.» [13, с. 32].

Для заимствованных сказок характерно наличие общих формул при описании главного действующего лица, которого всегда представляли как бедного труженика, живущего в хижине на окраине города. В частности, орокский *Геохату* жил в маленьком травяном домике. *«А в центре города в большом дворце жил царь, владелец этого города и страны»*. *Геохату* освободил из неволи царскую дочь, которую гигантская птица унесла в подземное царство чёрта-людоеда. Птица — похитительница

женщин наделена чертами мифической *кори*, известной всем тунгусо-маньчжурам, в том числе орокам [9, с. 194]. Попытка недругов избавиться от героя, оставив его в Нижнем мире и приписав себе его заслуги в спасении царской дочери, напоминает популярную русскую сказку о трёх царствах. Заимствованный характер текста ясно осознаётся рассказчиком, определившим жанр повествования как *сахури* [20, с. 75—79].

Похожее начало имеет ульчская сказка о нищем бродяге, жившем в «одном городе»: *«Каждое утро, поднявшись, каждый день еду для себя ходит просить, мешок на спину взвалив, по городу ходит. То, что, попрошайничая, получал, то и ел. Так жил. Вот к лесу поднялся, дров нарубить пошёл. Те дрова продав, на это, питаюсь, живёт. Сена накосит, его продаст (и на это) ест...»* [22, с. 149]. Тем не менее, благодаря хитрости, попрошайке удалось разбогатеть. Он продолбил лёд на реке и пригрозил затопить город. В первый раз герой получил пятнадцать телег золота и серебра, во второй раз — пятьдесят. Разбогатец, бывший бродяга посватался к царской дочери и добыл для её отца чудесное дерево, наполовину золотое, наполовину серебряное, украшенное колокольчиками [22, с. 152]. После этого бывший бродяга стал царём в том городе. Как видим, ульчский текст заметно отличается от сказок с тем же героем, бытовавших у других тунгусо-маньчжуров. Поведение главного действующего лица, плута и обманщика, соответствует средневековому сознанию, но не нравственным установкам родового сообщества, однако принимается им как занимательный продукт художественного творчества.

В текстах, адаптированных ульчской традицией, описание золотых и серебряных атрибутов (например, золотой меч, золотые крылья героя, поднимающие его на небо) уже не воспринимается как заимствование, в отличие от новых героев. Среди них сын-цапля или сын-лягушонок, которые в финале сказки превратились в прекрасных и сильных юношей, способных прокормить семью и обеспечить родителям достойную старость. К образам маньчжурской мифологии относятся лиса-оборотень и небесный заяц: *«...на носу его двадцать колокольчиков, на щеках его сорок колокольчиков, на хвосте его девять колокольчиков»* [22, с. 117]. Из того же источника попал в нанайский сказочный эпос *Бурмэ-заяц* — *«животное небесного человека»*: *«У него на морде сорок, на боку — двадцать, на бёдрах — сто колокольчиков»* [11, с. 99—101]. У многих народов Дальнего Востока существовали представления о мифическом зайце, обитающем на Луне и толкущем в ступе эликсир бессмертия; этот образ был связан с идеей долгожительства и бессмертия. Известно, что у чжурчжэней скульптурные изображения зайца служили оберегом от воздействия болезнетворных духов [25, с. 94].

В сказочном фонде удэгейцев также отмечены мотивы из фольклора народов Китая и Юго-Восточной Азии, в частности мотив испытания

тестем будущего зятя. Так, старик *Канда* запросил за свою дочь необычный калым — «*семь лисьих хвостов, и чтобы все были одинаковые*». Герой, получив поддержку любимой девушки, дождался появления лисы с восемью хвостами: «*Хвосты пушистые, плавно колышутся. И все хвосты одинакового цвета и одной длины... Мэсхи прыгнул, как выпущенная из лука стрела, и одним махом отсёк охотничьим ножом семь хвостов*» [24, с. 245—249]. Многохвостая лисица (с тремя, восемью, девятью, одиннадцатью хвостами) иногда описывается как обитатель Нижнего мира [4, с. 161—162], но после встречи с героем приобретает свой нынешний облик — однохвостого зверя.

Примечательно, что в данном тексте перед нами существо мужского пола, хотя в классической мифологии Востока это животное обычно представлено как женщина-обольстительница. Не случайно, что именно такой образ чаще всего встречается в литературе восточной ветви русского зарубежья [7, с. 70—84]. Хитрая лиса, героиня традиционного животного эпоса тунгусоязычных народов, за свои проделки обычно несёт заслуженное наказание и никогда не пытается обольстить человека. Более того, порой она выступает в роли свахи и способствует удачному браку обманутого ею охотника. Так, в одной из ороческих сказок, чтобы заслужить прощение, лиса сосватала герою дочь старика *Ка* [13, с. 129]. Не исключено, что в рассмотренной выше удэгейской сказке нашли отражение какие-то неизвестные культурные контакты.

Существенно отличаются от традиционных фольклорных персонажей и герои нанайских *сиохор*. Так, своенравная и жестокая *Тайланка пудин* (Капризная красавица) заставила *Сорсолдо* (Цветущего) *мэргэна* в доказательство своих чувств принести глаза его жены — трёхглазой *пудин*. Герой не сразу решился на это и принёс любимой вначале глаза свиньи и собаки. Девушка, обладавшая магическим даром, узнала об обмане и прогнала *мэргэна*. «*Ушёл мэргэн. Только на третий день вернулся. Сердитый. Бросил ей бумажный свёрток: „На, ешь“*». Лишь после этого *Тайланка пудин* стала его женой. Примечательно, что героиня связана родством не только с небожителями (чем и объясняются её сверхъестественные способности), но и с маньчжурским семейством, по образу жизни которого она намеревалась обустроить свой семейный быт: «*В доме у неё два работника и две служанки. Только теперь она зажила так, как ей хотелось*» [11, с. 291].

Герой популярного ороческого *сохори* обычно описывался как работник богача, обрабатывающий его пашню на волах. Белая мышь, с которой он делился своей скудной пищей, научила его, как получить в жёны младшую дочь «небесного старика». После ряда испытаний, которые герой преодолел благодаря чудесным помощникам в облике животных и самой девушке, он стал жить на небе. Однако спустя некоторое время, соскучившись по родине, попросился на землю, но здесь нарушил

запрет есть куриное мясо и в результате превратился в петуха. Теперь он поёт каждое утро, встречая утреннюю зарю [2, с. 133—136]. Этимологическая концовка органично включает данный текст в сказочный эпос тунгусоязычных народов.

В ряде случаев имело место и заимствование из русского сказочного фонда. Так, в одной из ороческих сказок старик-отец велел сыновьям, достигшим брачного возраста, стрелять из лука. Стрела старшего сына *«упала в царских сенях»*, стрела среднего — *«во дворе купеческого дома»*, стрела младшего угодила в болото, и ему пришлось взять в жёны лягушку. Через некоторое время лягушка превратилась в человека, стала красавицей и при этом превосходила жён старших братьев во всех домашних делах, которые описываются в соответствии с аборигенным образом жизни: *«...и рыбу вялит, и собак кормит, и пищу варит на всех, и дом убирает, и мужскую одежду просушивает, и новую одежду шьёт»* [13, с. 169].

После того как завистливые невестки уничтожили лягушачью шкурку, героине пришлось покинуть Средний мир. Трудности и опасности, которые пришлось преодолеть младшему брату в поисках пропавшей супруги, в целом соответствуют ороческой эпической традиции, но с элементами южного влияния. Например, местом испытания героя являлся огромный город, в котором проходили состязания молодых людей в силе и ловкости. Победить герою помогли спасённые им ранее животные: нерпа, выброшенная на берег, и птичка *чикчи*, у которой змея съедала птенцов. Сказка имеет счастливый финал: герой женился на царской дочери (подразумевается, что это его исчезнувшая супруга). *«А царь тот, говорят, был хозяином медведей. Он отдал нашему герою в слуги половину своего города, а половину оставил себе. Так они и стали жить, и до сих пор живут, много детей народили. И я однажды в гостях у них побывал, угощение их ел и чай пил. Но ни один кусочек в рот не попал. Конец»* [13, с. 172]. Как видим, рассказчику удалось удачно совместить фольклорные традиции разных народов, чему, безусловно, способствовало исполнение на родном языке.

Таким образом, исследование показало, что при несомненном родстве повествовательного фольклора коренного населения юга российского Дальнего Востока у каждого народа (и даже отдельных этнографических групп) заметны специфические черты, которые надо считать не только следствием саморазвития этнокультуры, но также результатом воздействия на неё внешних факторов, когда наличие соседствующих культур становилось эффективным стимулом дальнейшей эволюции. Рассматривая культурную ситуацию в целом, следует подчеркнуть, что заимствования носили избирательный характер и, как правило, подвергались переосмыслению в соответствии с нравственными установками традиционного общества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. 256 с.
2. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1978. 264 с.
3. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
4. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 207 с.
5. История и культура удэгейцев / Л.Я. Иващенко, В.В. Подмаскин, А.Ф. Старцев и др.; под общ. ред. А.И. Крушанова. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. 189 с.
6. Киле Н.Б. Фольклорное наследие нанайцев // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1983. С. 110—116.
7. Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2015. 276 с.
8. Кузнецов В.С. Нурхацци. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1985. 192 с.
9. Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.
10. Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. 718 с.
11. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу / сост. Н.Б. Киле; отв. ред. Е.П. Лебедева, Л.Е. Фетисова. Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 478 с.
12. Народы Дальнего Востока СССР в XVII—XX вв.: историко-этнографические очерки / Гл. ред. А.И. Крушанов. М.: Наука, 1985. 239 с.
13. Орочские сказки и мифы / сост. В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1966. 235 с.
14. Пантич Д. Конфликты ценностей в странах транзиции // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 24—36.
15. Подмаскин В.В., Сем Т.Ю. Пантеон уйльта (ороков) Сахалина в XIX—XX вв.: типология и семантика // Россия и АТР. 2018. № 3. С. 151—167.
16. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток, 2010. 216 с.
17. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Б.А. Серебrenников, Е.С. Кубрякова, В.И. Поставалов и др. М.: Наука, 1988. 216 с.
18. Салинский С.-М. Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон. Владивосток: Валентин, 2015. 320 с.
19. Сем Л.И. Устное народное творчество уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974. С. 189—200.
20. Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 156 с.
21. Старцев А.Ф. «Наследник» Золотой империи. Владивосток: Дальнаука, 2007. 204 с.
22. Суник О.П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1985. 264 с.
23. Тифонтай Николай Иванович. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Тифонтай,\\_Николай\\_Иванович](http://ru.wikipedia.org/wiki/Тифонтай,_Николай_Иванович) (дата обращения: 28.03.19).
24. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. Отв. ред. Е.П. Лебедева, Ю.И. Смирнов. Новосибирск: Наука, Сиб. предприятие РАН, 1998. 561 с.
25. Шавкунов Э.В. Культ зайца у чжурчжэней // Краеведческий вестник. 1993. Вып. 1. С. 91—94.