

Лидия Евгеньевна Фетисова¹

lefet@yandex.ru

ВЛИЯНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ НА ФОЛЬКЛОР КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМУРО-САХАЛИНСКОГО РЕГИОНА

Статья посвящена изучению системных изменений, которые происходили в традиционном фольклоре коренного населения Амуро-Сахалинского региона под влиянием общественных трансформаций, связанных с формированием крупных очагов государственности в Средневековье, а также в Новое и Новейшее время. Показана глубина исторической памяти устно-поэтических текстов, которые сохранили названия народов, исчезнувших с этнографической карты Сибирско-Дальневосточного региона. Рассмотрено влияние маньчжуро-китайских культурных традиций на устное творчество тунгусоязычных этносов. Вместе с тем анализ ареального распределения фольклорных образов, мотивов и сюжетов позволил выявить особую жизнеспособность базовой части аборигенного фольклора. Так, первичный фонд исторических нарративов, сложившийся на мифологической основе, продолжал использоваться для создания новых произведений уже в XIX–XX вв. Особенности традиционного художественного мышления показаны на примере сюжетов об успешном противостоянии шаманов представителям государственной власти Императорской России и Советского Союза. Автор подчёркивает, что и в наши дни коренные народы Амуро-Сахалинского региона считают фольклорное наследие важным компонентом своей этнокультуры.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжурский фольклор, Амуро-Сахалинский регион, Средневековье, Новое и Новейшее время, образы, мотивы, сюжеты.

Lidiya E. Fetisova¹

lefet@yandex.ru

THE IMPACT OF SOCIAL TRANSFORMATIONS ON THE FOLKLORE CULTURE OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE AMUR-SAKHALIN REGION

The article is devoted to system changes in traditional folklore of the Amur-Sakhalin region under the impact of social transformations that associated with formation of statehood in the middle ages, in modern and modern times.

¹ 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.

The research showed the depth of historical memory of oral narratives that preserved the names of disappeared tribes of Siberia and the Far East. The impact of Manchu-Chinese culture on the oral creativity of Tungus-speaking peoples is considered. At the same time, the analysis of the areal distribution of folklore images, motives and plots revealed the special viability of the basis part of native folklore. The primary fund of historical narratives, formed on a mythological basis, continued to be used to create new stories in the 19th and 20th centuries. Features of traditional thinking are shown on the legends about the triumphant performance that aborigine shamans demonstrated to the representatives of the state authorities. The author emphasizes that even today the indigenous peoples consider folklore heritage an important component of their culture.

Keywords: Tungus-Manchu folklore, Amur-Sakhalin region, middle ages, modern and modern times, images, motives, plots.

Южная часть российского Дальнего Востока представляет собой исторически сложившийся перекрёсток этнических миграций, прежде всего — с юга на север, а также с запада на восток и с востока на запад. Активизация миграционных процессов, ведущая к существенным этнокультурным изменениям, связана как с природно-климатическими факторами, так и с общественными трансформациями на обширном геополитическом пространстве. Убедительные свидетельства миграций, в том числе вынужденных, археологи находят в материальных артефактах, но не менее показательными являются также образцы духовной культуры. Использование устного творчества в качестве важного источника по истории бесписьменных народов — давняя научная традиция, однако следует иметь в виду, что для фольклорного сознания принцип достоверности и достоверность сообщаемого — понятия отнюдь не тождественные [29, с. 9]. В традиционном обществе первичный фонд исторических нарративов создавался на мифологической основе, но при этом информация о действительности могла носить этнографически конкретный характер [16, с. 91].

Цель настоящей статьи — рассмотреть движение фольклорных образов, мотивов, сюжетов во времени и пространстве под влиянием внешних обстоятельств, выявить наиболее жизнеспособные мифопоэтические блоки, установить их место в традиционной культуре коренного населения Амуро-Сахалинского региона.

Применительно к глубокой древности временные характеристики художественных формул всегда условны, но даже относительная хронология содержит информацию о реальных истоках того или иного образа, мотива, сюжета, а также о его перемещениях в пространстве. Заслуживает внимания тот факт, что фольклорные тексты имеют большую глубину исторической памяти, нежели обыденное сознание. Например, североведами отмечено, что устное творчество восточных эвенков и родственных им негидальцев представляет своих героев не кочевниками-оленеводами,

а пешими таёжными охотниками, совершающими целенаправленное движение с запада на восток. Значит, несмотря на существенные изменения в традиционном образе жизни, для художественного сознания приоритетным по-прежнему оставалось занятие предков — людей, «в тайгу ходящих» [30, с. 71]. Таким образом, поздняя информация о путях миграций оленеводов наложилась на память о более раннем этапе их истории. К этому надо добавить, что реальные пути охотников, а затем и кочевников совпали с перемещениями мифологических героев, поскольку для архаического сознания восток (восход, рождение Солнца) символизировал начало жизни, нового природного или космического цикла, а запад (закат Солнца) ассоциировался с угасанием жизни, истории и пр. Совпадение реалистического и мифологического дискурсов способствовало сохранности восточного вектора движения в фольклоре собственно тунгусов.

Коллективная память, закреплённая фольклорной традицией, сохранила названия исчезнувших с этнографической карты Сибири народов. Так, у эвенков часто встречается сюжет о столкновениях с лесными разбойниками *чангитами*, которые характеризуются как враги, несмотря на то что, по некоторым свидетельствам, они, подобно эвенкам, ведут кочевой образ жизни и имеют сходную систему ценностей [3, с. 64—65]. Большинство североведов видит в этом фольклорно-мифологическом племени отражение памяти о реальном этносе. А.А. Бурькин справедливо полагает, что название *чангит* восходит к чукотскому слову *танггит* («иноплеменник», «враг») [8]. По-видимому, в фольклоре эвенков зафиксированы столкновения с чукчами, которые пришли на территорию, уже занятую тунгусами.

В эвенкийских сказаниях упоминаются также *мангиты*, нередко они описываются как пешие либо конные охотники. Ряд учёных соотносит данный этноним с медведем и родословной некоторых шаманских династий Приамурья, на что указывает их шаманская атрибутика (в частности, изображения на головных уборах и жезлах). Традиция установления фигуры *манги*-женщины сбоку от ствола дерева с черепом медведя была зафиксирована у нанайцев. У эвенков и маньчжуров *манги* считались духами шаманов-предков. У орочей, ороков, нанайцев это были духи — помощники действующих шаманов. По мнению Г.М. Василевич, в состав коренных этносов Забайкалья и Приамурья *манги* вошли мирным путём, и произошло это в начале расселения прототунгусов по горнотаёжной зоне, где была охота на медведя. Исследователь предполагает, что они являлись дотунгусским населением Приамурья [9, с. 30—32, 34].

Не исключено, что тунгусо-маньчжурское наименование *манги* связано с монгольским *мангус*, обозначающим демонических персонажей, враждебных людям. Однако в собственно тунгусских традициях, наиболее выраженных у эвенков и негидальцев, *манги* известен и как положительный герой. Например, в негидальской мифологии такое имя носит охотник, проложивший Млечный Путь [30, с. 57]. *Манга мэргэн* является

эпическим героем орокского фольклора [20, с. 112]. С.Ю. Неклюдов полагает, что возможность двоякой интерпретации древнего этнонима с неясной этимологией может быть вызвана фонетическим совпадением названий разных, возможно родственных, племенных образований — *манги*, *мангут*, *мангыт*, *мангат*, *мангыс*, *мангас*, *мангиян* и т.д. [18, с. 99–100].

Средневековая история Дальневосточного региона насыщена событиями, сыгравшими важную роль в судьбах населявших его народов. Об этом времени, в отличие от предшествующего периода, имеется исторически достоверная информация. Нанайцы, ульчи, негидальцы, орочи, удэгейцы считаются потомками тунгусоязычных этносов Золотой империи *Айсин Гурунь* (согласно китайской традиции — *Цзинь*) и связаны более отдалённым родством с племенами *мохэ* [11, с. 270–272]. После завоевания государства Бохай монголоязычными киданями этнические группы мохэского происхождения оказались рассеянными по территории киданьской империи, но обитатели восточных и северо-восточных окраин сохранили определённую независимость. С X в. тунгусоязычные племена, расселившиеся в Северной Маньчжурии и на опустевших бохайских землях, получили известность как чжурчжэни. На основе их союза возникла новая империя — *Цзинь*, просуществовавшая до XIII в.

Население Золотой империи осваивало разные ландшафтно-климатические зоны. Для «диких» или «немирных» чжурчжэней, обитавших на северных окраинах, где земледелие, особенно китайского типа, было затруднено, основными жизнеобеспечивающими занятиями являлись охота и рыбная ловля [10, с. 19]. Китайские источники содержат описание дикой фауны — главных объектов таёжного промысла, в их числе кабан, медведь, изюбр, косуля, кабарга, пятнистый олень, енотовидная собака, соболь, белка, выдра, заяц, рысь, тарбаган (монгольский или сибирский сурок) и др. Однако обитатели водной стихии, игравшие столь существенную роль в жизни аборигенов Амурского бассейна, у китайских авторов представлены весьма скромно: из рыб упомянуты лишь карась, осётр, «корова-рыба» (по-видимому, представитель ихтиофауны из семейства кузовковых), из морских млекопитающих — тюлень, из моллюсков — трепанг [10, с. 18]. Это означает, что в Поднебесной весьма слабо представляли жизнь коренного населения северных территорий.

Падение государства чжурчжэней под напором кочевников-монголов вновь существенно изменило этнополитическую картину Сибирско-Дальневосточного региона. Как подчёркивают исследователи, наряду с этническими в среде чжурчжэней происходили и культурные потрясения: «С крахом империи Цзинь рухнули непрочное этнополитическое образование и довольно шаткий культурный симбиоз» [10, с. 268].

Новый виток активности государственного строительства был связан с деятельностью талантливого полководца *Нурхацзи* из рода *Тун*, сумевшего сплотить южные чжурчжэньские племена и ставшего родоначальником маньчжурской династии в Китае, которая правила империей Великая

Цинь на протяжении трёх столетий (1644—1912). Нурхацци объединил чжурчжэньские кланы в Восьмизнамённую армию. В её тунгусский компонент входили и «дикие» чжурчжэни: в конце XVI — начале XVII в. в Маньчжурию насильственно была уведена значительная часть населения бассейнов Амура и Уссури. Участие в успешных завоевательных походах, хотя и не всегда добровольное, нашло отражение в устном творчестве тунгусо-маньчжуров Северной Пацифики. Так, у нанайцев и в XX в. бытовало историческое предание *тэлунгу* о взятии города Валха — неприступной крепости, защищённой каменной стеной. Осаждающие наловили птиц, привязали к их хвостам пучки соломы, подожгли и отпустили птиц, которые полетели к своим гнёздам под крышами домов. Город был охвачен пожаром, его жителям пришлось сдаться [19, с. 30]. Нанаец Н.Б. Киле (1925—1999), сотрудник Института истории ДВО РАН, кандидат филологических наук, вспоминал, что во времена его детства мальчик должен был достать орлёнка из гнезда и вырастить его. Обычай сохранился как память о тех днях, когда тунгусоязычные народы поставляли в маньчжурскую армию оперение для стрел².

После захвата Китая маньчжурами начался, по определению Р. Крюгера, «процесс, типичный для любого завоевания, — ассимиляция завоевателей культурой покорённой нации» [15, с. 365]. Это сказалось даже на официальной истории новой империи. Например, явное влияние мифологии Китая и Кореи испытали известные варианты предания, претендующего на историзм, — о происхождении маньчжурской императорской династии *Айсинь Гиоро*. В них, в частности, использован мотив чудесного рождения правителя из красного фруктового плода, сброшенного на землю небесной птицей [18, с. 107].

Начавшийся с XVIII в. упадок маньчжурской словесности и языка в меньшей степени затронул северные территории. В тунгусо-маньчжурской космогонии присутствовало классическое троичное членение Вселенной. Срединный мир, населённый людьми, животными, духами, у маньчжуров назывался *на*. Этот компонент является частью общего эндоэтнонима *нани* (букв. «люди этой земли»), отмеченного у нанайцев, ульчей, орочей, ороков. Несмотря на заметное влияние китайской культуры, не ушли из жизни шаманские верования, исконные для народов Сибири и Дальнего Востока. Более того, сибирский шаманизм, имевший в основе охотничьи ритуалы и культ предков, сохранял свои позиции в жизни важнейших маньчжурских кланов даже и при императорском дворе вплоть до конца XIX в. Не случайно образцом самобытной маньчжурской литературы считается «Повесть о нишанской шаманке» — о посещении потустороннего мира могущественной шаманкой с целью возвращения безутешным родителям безвременно умершего ребёнка. Это произведение без труда включается в широкий контекст шаманских камланий и героико-эпических сказаний народов Сибири и Дальнего Востока [14 с. 135—138].

² Устное сообщение Н.Б. Киле.

Помимо китайских, в культурном наследии северных маньчжуров имеются следы древнеиндийской мифологии, привнесённой буддизмом, впитавшим элементы ранних религий. В маньчжурский пантеон, эволюционировавший в сторону монотеистических представлений, вошло популярное ведическое божество Индра под именем *Абкай Эньдури*. Он считался прародителем всех живых существ и с помощью многочисленных духов-помощников поддерживал стабильность миропорядка [18, с. 108]. Впоследствии через контакты с маньчжурами этот персонаж в качестве верховного божества *Эндури / Эндули / Андури* вошёл в пантеон тунгусоязычных народов Амурского бассейна [24, с. 153], но данное нововведение не затронуло традиционных верований нивхов.

В целом надо признать, что коренное население бассейнов Амура и Уссури всё же подверглось воздействию маньчжуро-китайских традиций во всех сферах жизни. Вместе с тем, не создав собственной государственности и сохраняя традиционную форму социальных отношений, северные тунгусоязычные народы весьма осторожно перенимали культурные достижения более развитого общества. Результатом этнокультурных контактов стало использование маньчжурской лексики, обозначающей отличительные реалии инонационального быта: город *хотон*; чиновник, начальник *дянгван*; закон *гуан* (нанайск.). В поисках справедливости фольклорный герой мог обратиться к представителям власти. Например, в одном из *тэлунгу* рассказывается о том, что молодой нанайец пришёл к отцу девушки с чиновниками, когда будущий тесть не захотел сдерживать данное слово. Справедливость была восстановлена [19, с. 435].

Однако социальное неравенство чаще всего получало негативную оценку. В нанайском фольклоре верховного правителя или главу крупного поселения называли маньчжурским словом *эджен*. Он наделялся такими свойствами, как жадность, лукавство, коварство. Эксплуатируемое население было представлено образами рабов и слуг [25, с. 193]. Для произведений, заимствованных от маньчжуро-китайцев, существовал специальный термин: *сиохор* — у нанайцев и ульчей, *сохори* — у орочей, *сохор* — у удэгейцев, *сахури* — у ороков (уйльта) и т.д. Таким образом, носители традиционной культуры дистанцировались от чуждых им воззрений, переводя их в область художественного творчества, отграниченного от реальной действительности. Благодаря этому представителям охотничье-промыслового типа хозяйства и культуры на протяжении длительного времени удавалось оставаться в стороне от активных государственных преобразований. Они избежали кардинальных перемен в образе жизни и, соответственно, — в мифологической картине мира, сохранявшей тесную связь с этнографическим контекстом.

Ю.Е. Берёзкин полагает, что сибирская космогония в основном сформировалась как минимум 10 тыс. лет назад [7, с. 25], но нет сомнений в том, что ряд базовых сюжетов оставались живыми до недавнего времени и, следовательно, могли транслироваться на протяжении тысячелетий.

Исследователями установлено, что представления о созвездиях и лунных пятнах занимают важное место в континентально-сибирском комплексе [7, с. 23]. Распространение фольклорно-мифологических образов, мотивов, сюжетов вширь, за пределы материнского фонда, под влиянием внешних факторов сопровождалось трансформациями в художественной системе, обусловленными эволюцией социальной организации, которая происходит и в традиционных сообществах. Движение от архаики к постархаическим традициям — закономерный процесс.

В связи с вышеизложенным заслуживает внимания фольклорная информация о лунных пятнах, зафиксированная у всех тунгусо-маньчжуров. На территории современного Приамурья и Приморья у нанайцев, удэгейцев, эвенков, негидальцев имел хождение сюжет о бедной сиротке, спасённой месяцем. Согласно нанайской версии, месяц *Бя* забрал к себе девочку, которую хозяйка отправила к проруби ранним холодным утром, специально вылив воду, принесённую вечером. С тех пор на полной луне виден девичий силуэт с вёдрами [19, с. 28].

У негидальцев было записано несколько вариантов данного сюжета — от схематичных коротких рассказов до повествований, претендующих на художественность изложения. Образец первого типа представлен *улгу* из с. Белоглинка Ульчского района Хабаровского края. «*У (чужих) людей жила девочка-сиротка. Девочку заставляли ночью носить воду. Девочка плакала, нося по ночам воду. Месяц пожалел девочку. Спустился месяц на землю, взял девочку, поднял (её) месяц на небо. На Луне и сейчас видно ту девочку*» [30, с. 55]. Примером второго типа может служить текст из с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края. «*Жила одна девочка с отцом, мачехой (и) младшей (сводной) сестрой. Мачеха её очень обижала. Мачеха (использовала) девочку как работницу. (Она) одинёшенька воду таскала, дрова (в дом) заносила, посуду мыла, еду варила. И всегда мачеха её бранила...*». Месяц пожалел сиротку, забрал её к себе, и с тех пор на полной луне видна девочка с коромыслом и ведром. В повествовании заметно влияние русского (европейского) сказочного репертуара, но назидательная концовка возвращает слушателя к аборигенным традициям: «*Потому старики говорят: никогда не обижай младших (сестёр и братьев, а то) заберёт (их) месяц вот так же, как забрал (ту) девочку*» [30, с. 56].

Нарратив, объясняющий происхождение лунных пятен, по формальным показателям, включая действующих лиц и этиологический финал, представляет собой мифологический рассказ, но его сюжетная канва указывает на сравнительно позднее происхождение. Об этом свидетельствует, прежде всего, отношение к сироте, не характерное для общества, живущего по законам родового строя.

Трактовка лунных пятен как силуэта человека с вёдрами зафиксирована также в айнском фольклоре. В материалах Б.О. Пилсудского имеется мифологический рассказ о том, как девушка, воспитывающая младшего

брата, однажды отправилась по воду и пропала. Оказалось — её взял в жёны Месяц [22, с. 70—72]. В отличие от рассмотренных выше тунгусо-маньчжурских нарративов это типичный общемировой миф о браке обитателей земли с небожителями, что указывает на его достаточную древность.

В другом айнском тексте главным действующим лицом является мальчик. Старшая сестра попросила его сходить на речку и принести воды. Ленивый и дерзкий брат выместил своё недовольство на опоре, державшей дом: «Я ненавижу эту старую опору, она глупая и бесполезная. Она не носит воду, потому что это божество» [27, с. 24]. Вынужденный всё же отправиться за водой, он оскорбил речных обитателей: окуня, форель, пескаря, лосося, — и в наказание Луна забрала его к себе: «И по сей день он так и носит воду на Луне» [27, с. 24—25]. Героиней другой сказки является девочка: «Она очень не любила ходить за водой, хотя это была её обязанность — приносить в дом свежую воду из ручья» [21, с. 15]. Однажды она отправилась по воду и исчезла. Луна забрала девочку к себе, наказав её за лень.

Оба произведения были записаны на Хоккайдо, но информанты, скорее всего, являлись потомками сахалинских айнов, перебравшихся в Японию после Второй мировой войны. В этиологическом финале заметно влияние тунгусо-маньчжурских традиций, но также очевидно, что текст подвергся коренному переосмыслению: герой (героиня) попадает на Луну в наказание за лень и дерзость. Подобное вмешательство в канонический сюжет, как правило, указывает на его заимствованный характер. Не исключено, что в айнский фольклор нарратив попал не прямо от тунгусо-маньчжуров, а через нивхскую культуру-посредника.

Влияние культуры таёжных охотников на фольклорные традиции нивхов отмечено многими североведами. Так, нивхская несказочная проза, по свидетельству информантов, называлась словом *тылгунд/тылгур(ш)*, связанным с тунгусязычными наименованиями этого раздела народного творчества: нанайским *тэлунгу*, ульчским *тэлэнгу*, удэгейским *тэлуну*, ороческим *тэлуму/тэлуну*, эвенским *тэлэнгэл*, негидальским *тэлун* [13, с. 110].

Термин *чам*, обозначающий шамана, также пришёл от тунгусо-маньчжуров. Прямые заимствования от соседних народов отмечены и в животном эпосе нивхов. Это сказки о Медведе и Бурундуке, о Лисе и Летяге, о Лисе, съевшей припасы пожалевшего её охотника. Этнографу Ч.М. Таксами его информанты говорили, что сказки о Вороне и Выдре, о Росомахе и Синице были переняты нивхами от орочей и ороков (уйльта). Популярную в сибирском регионе сказку «Лягушка и Крыса» сахалинские нивхи также считали заимствованной от ороков [28, с. 38—39]. Сюжетная проницаемость нивхского животного эпоса объясняется, по-видимому, тем, что в сообществе ихтиофагов таёжный охотничий промысел не являлся ведущим видом хозяйственной деятельности.

Хорошая сохранность текстов при ясном осознании исполнителями их иноэтнического происхождения, наличие записей, сделанных в недавнее время (в середине XX в.), свидетельствуют о сравнительно позднем вхождении этих произведений в нивхский фольклорный фонд, что могло быть связано с очередным витком распространения тунгусских традиций далеко к востоку, в частности, к низовьям Амура. Под их влияние попали народы, раньше освоившие эти земли, как например нивхи. А толчком к очередному массовому переселению тунгусов стало расширение территории проживания якутов, происходившее уже после прихода русских [30, с. 285]. Всё это подтверждает тезис, что «отдельные мотивные комплексы распространялись в разные эпохи и под влиянием разных факторов» [7, с. 21].

Включение тихоокеанских земель в состав Российской империи рассматривалось в отечественной исторической науке, в том числе советской, как событие, цивилизационно значимое для аборигенных этносов Дальнего Востока. Ранний опыт освоения русскими людьми бассейна Амура, относящийся к XVII в., не был связан с проявлением культурной экспансии со стороны завоевателей, это была лишь окончившаяся неудачей попытка установления политико-экономического протектората над местными народами. Следующий этап «европеизации по русскому варианту» относится ко второй половине XIX в., и ряд учёных определяют его как «мирную европеизацию», не сопровождавшуюся насильственным навязыванием чужой и чуждой культуры [4, с. 147]. Вместе с тем следует признать, что межцивилизационный контакт такого рода не может дать однозначно положительных результатов.

Среди устных рассказов, до настоящего времени бытующих на территории компактного проживания коренных дальневосточных этносов, прочное место занимают воспоминания о знакомстве с первыми русскими переселенцами. Необычный цвет волос и глаз, обильная растительность на лице, большие глаза и крупные носы иноземцев — эти особенности упоминаются чаще всего. По рассказам амгунских негидальцев, русские пришли с другого берега реки: *«Люди высокие-высокие, глаза голубые. Шапки лохматые... А у тех людей ещё были большие медные носы и сбоку видно только один глаз»* [6, с. 444]. О первых встречах с казаками нанайцы вспоминали: *«Нам запах русских казался противным. Глаза большие. Мы, гольды, от встречи с русскими убежали и прятались»* [12, с. 37]. Нивхи также отмечали необычность облика новых поселенцев: *«Русские были совершенно другими людьми. Похоже, что лица были сделаны из теста и, наверно, белой рыбы ели больше, чем мы»* [17, с. 124].

Различия в традиционной модели питания служили важным этнодифференцирующим показателем в оценке «своих» и «чужих». Когда ульчи впервые увидели хлеб, они не знали, что это съедобно: *«Что за штука, что за еда? Это, наверно, морская пена...»* [26, с. 154]. У негидальцев имелся собственный опыт знакомства с русскими продуктами питания.

Обнаружив кусочки какого-то белого вещества, они сначала дали его попробовать самой старой женщине стойбища: *«Она попробовала чуть-чуть и говорит: „Сладко“. Ну, легли спать. То один подходит к старухе, то другой — смотрят, дышит она или нет. Дышит... Это был сахар»* [6, с. 444].

Рассказывая о переселенцах, информанты старались сохранить объективность: *«Первые русские хорошими людьми были, как и наши ульчи, бедными были. Немного погодя, на Амур другие русские пришли — богатые русские. Они нас, ульчей, обманывали. Рыбу когда взвешивают, мокрое дерево кладут, лишние пуды чтобы сделать... и за это дают один калачик хлеба. Дед мой так рассказывал...»* [26, с. 154].

Воспоминания о влиятельных исторических деятелях со временем подверглись фольклоризации. Среди представителей власти наибольшей известностью пользовался генерал-губернатор Восточной Сибири Н.Н. Муравьёв-Амурский, которого нанайцы называли *Мурилёв*. В результате появились квазиисторические *тэлунгу* о якобы имевших место встречах генерал-губернатора с местными шаманами. Чаще всего, как это принято в фольклорной традиции, героем повествования становился шаман из рода рассказчика. Например, известный сказитель *Полотно Киле* рассказывал о шамане из рода *Киле*, который произвёл такое впечатление на Н.Н. Муравьёва-Амурского, что получил от него золотую медаль и «грамоту» на право проводить сеансы камлания. Шаман продемонстрировал неуязвимость своего тела для штыков русских солдат: *«Ран не было: ни кровинки... С тех пор уже нанайцам христианство не навязывали...»* [17, с. 125—126]. В *тэлунгу* горинских нанайцев сверхъестественные способности генерал-губернатору демонстрировали шесть «избранников духов»: *Дерчу, Ива, Дадиха, Бали, Сомболи, Коя* [17, с. 126]. Жители с. Найхин таким героем, обладавшим неуязвимостью, считали шамана *Чонгида Онинка*: *«Во время камлания он воткнул в грудь копьё. После камлания Чонгида Онинка выдернул копьё, однако ни раны, ни крови не было»* [17, с. 127]. Тесные бытовые контакты с русским населением способствовали хозяйственному и культурному взаимообмену, но не вносили существенных корректив в систему аборигенного фольклора.

Установление советской власти стало следующим этапом в череде общественных трансформаций, затронувших все народы России, включая коренное население восточной окраины. В 1920-х гг. представители советских административных и партийных органов пришли к заключению, что дальневосточные малочисленные этносы не имеют реального исторического видения действительности, не могут назвать ни одного конкретного имени или даты, к тому же эры, от которой велось бы летоисчисление, у них нет [1, с. 111]. Опрашивающие не принимали во внимание, что для народов, живших в условиях родового общества, летоисчисление начиналось со времён первотворения. Последующие события вписывались в художественную канву устоявшейся мифопоэтической традиции.

Как показано ранее, большинство сюжетов, известных по классическим шаманским легендам, было обновлено с приходом русских и приурочено к ситуации XIX в. В советскую эпоху появились рассказы о победах шаманов над представителями власти в годы борьбы с «религиозным дурманом». Практически все тунгусо-маньчжуры имели своих героев среди «избранных духов», якобы продемонстрировавших сверхъестественные способности советскому «большому начальнику», который и разрешил сохранить шаманские практики, убедившись в их эффективности. Заслуживает внимания тот факт, что, хотя содержание «вписывалось» в традиционный сюжет, имя центрального персонажа принадлежало реальному лицу. Для орочей, живших на р. Тумнин, такой культовой фигурой был шаман Николай Фёдорович *Акунка*. Рассказывают, что в 1930-е гг. его вызвали в НКВД, забрали шаманские атрибуты и запретили совершать камлания. Однако, по словам односельчан, Николай Фёдорович пошаманил и забрал все свои вещи [5, с. 144—145].

Удэгейцы вспоминали о шамане по имени *Миону Кялюндзига*: «В середине 30-х годов у него забрали все его шаманские вещи и увезли в Москву. Через некоторое время вызвали и его самого. Наверное, для того, чтобы судить за шаманство...». Там в присутствии «большого начальника» и членов специальной комиссии он вынул глаза у свиньи, а затем вставил их обратно. После этого *Миону Кялюндзига* вернули шаманские атрибуты и отпустили домой [5, с. 144—145]. Шаманские легенды давали аборигенным народам возможность ощутить превосходство над пришельцами в важной для них сфере.

В то же время значительная часть рассказов о недавнем прошлом, в том числе о массовых репрессиях, носила документальный характер. Например, нивхи вспоминали: «Так было. Увидят у людей шёлковую ткань, уже враг народа. Так их убивали. Да. Если кто имеет китайские металлические украшения, их тоже называли врагом народа. Так много нивхов уничтожили» [31, с. 56]. Для повествований о событиях, хранящихся в актуальной памяти информантов, использовались специальные термины: эвенское *айдит*, негидальское *алду*, нивхское *кераинд*, [16, с. 97—101], орокское *турпин*, нанайское *гисурэ(н)* и др. Героями устных рассказов становились выдающиеся соплеменники, впоследствии — участники Гражданской и Великой Отечественной войн [2, с. 16—17]. Таким образом, можно говорить об адаптации коренных народов к жизни в социалистическом обществе.

Несмотря на то, что многие аналитики относят советский период европеизации коренных народов к агрессивному типу, большинство признаёт как данность современную ситуацию, при которой на территории проживания аборигенного населения сформировалось общество, «ориентированное на европейскую культуру, но стремящееся к сохранению этнического самосознания и рудиментов традиционной культуры» [4, с. 150].

Не последняя роль в действующем механизме сохранения культурного наследия отводится народнопоэтическому творчеству.

Как видим, многочисленные «вливания» извне, отмеченные в фольклорном фонде коренных народов региона, нельзя считать относящимися к какому-то одному конкретному периоду, они происходили неоднократно на протяжении длительного времени и могли быть значительно удалены от события, послужившего толчком к изменению прежних этнокультурных связей. Наличие большого числа вариантов и версий указывает на продолжительный характер бытования рассмотренных нарративов, их сюжетное многообразие подтверждает неоднородность культурных контактов, а широкое распространение свидетельствует о воздействии внефольклорных факторов, ведущих к перемещению в пространстве первичного мифопоэтического фонда и его последующей трансформации. Материалы, полученные в XX в., свидетельствуют о том, что устная история коренных народов российского Дальнего Востока продолжает жить в форме художественной памяти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аборигены и советская власть: по страницам советских источников // Исторические чтения. Труды Государственного архива Сахалинской области. 1995. № 1. С. 105—136.
2. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1986. 256 с.
3. Арчакова О.Б. «Свой — чужой» в мифологическом сознании эвенков // Вестник Амурского государственного университета. Благовещенск, 2010. Вып. 48. С. 63—66.
4. Багрин Е.А., Карпова А. Исторический опыт воздействия европеизации на традиционные культуры коренных народов Азии и Америки (на примере индейцев каниарис в Эквадоре и нанайцев на Дальнем Востоке России) // Диалог культур Тихоокеанской России: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации: сб. науч. ст. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С. 141—152.
5. Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 208 с.
6. Березницкий С.В. Этнокультурные компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
7. Берёзкин Ю.Е. Результаты обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (южноазиатские и американские связи) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2 (31). С. 21—32.
8. Бурыйкин А.А. «Злонравия достойные плоды». Рец. на кн.: Варламов А.Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. Новосибирск: Наука, 2009. URL: <http://zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore> (дата обращения: 02.12.2017).
9. Василевич Г.М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 25—35.
10. Воробьёв М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, Гл. редакция восточной литературы, 1983. 367 с.

11. Деревянко Е.И. Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры (Очерки этнической истории и культуры). Новосибирск: Наука, 1981. 334 с.
12. Ермак Г.Г. Семейный и хозяйственный быт казаков юга Дальнего Востока России: Вторая половина XIX — начало XX века. Владивосток: Дальнаука, 2004. 173 с.
13. Киле Н.Б. Фольклорное наследие нанайцев // Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1983. С. 110—116.
14. Коровина Е.В. О структуре камланий в «Повести о нишанской шаманке» и некоторых параллелях к ним // Вестник РГГУ. 2016. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-strukture-kamlaniy-v-povesti-o-nishanskoy-shamanke-i-nekotorykh-parallelyah-k-nim/viewer> (дата обращения: 16.02.2020).
15. Крюгер Р. Полная история Поднебесной. М.: Эксмо, 2006. 448 с.
16. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. 287 с.
17. Мельникова Т.В. Предания коренных народов Приамурья о первых встречах с русскими (фольклоризация рассказов о действительных событиях) // Этнология и образование: проблемы интеграции академической науки и высшей школы: материалы науч.-практич. конф. Владивосток, 12—15 ноября 2002 г. Владивосток, 2002. С. 123—129.
18. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т. 2. 718 с.
19. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.
20. Озолина Л.В. Грамматика орокского языка. Новосибирск: ГЕО, 2013. 372 с.
21. Осами Гизо. Сказания реки Читосэ: Тринадцать историй Страны айнов / пер. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: Изд-во РИОТИП, 2007. 36 с.
22. Пилсудский Б.[О.] Фольклор айнов // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск. 1991. № 3. С. 69—84.
23. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток, 2010. 216 с.
24. 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.
25. Сем Л.И. Устное народное творчество уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток: ИИАЭ ДВНЦ АН СССР, 1974. С. 189—200.
26. Суник О.П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1985. 264 с.
27. Такахаси Нобукацу. Сказки и легенды Хоккайдо / пер. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: ДВГГУ, 2010. 56 с.
28. Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36—42.
29. Тихонова Е.Л. Семантика и прагматика фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2018. 61 с.
30. Хасанова М.[М.], Певнов А.[М.] Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003. 297 с.
31. Ялина Г.Ф. Звуковые материалы по исследованию нивхского языка. 5. Саппоро: Gakuin University, 2008. 118 с.

REFERENCES

1. Aborigeny i sovetskaya vlast': po stranitsam sovetskikh istochnikov [Aborigines and Soviet Power: through the Pages of Soviet Sources]. *Istoricheskiye chteniya. Trudy Gosudarstvennogo arkhiva Sakhalinskoy oblasti*, 1995, no. 1, pp. 105—136. (In Russ.)

2. Avrorin V.A. *Materialy po nanayskomu yazyku i fol'kloru* [Materials on the Nanai Language and Folklore]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd-nie Publ., 1986, 256 p. (In Russ.)
3. Archakova O.B. «Svoy — chuzhoj» v mifologicheskom soznanii evenkov [“One’s Own is a Stranger” in the Mythological Consciousness of Evenks]. *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta*. Blagoveshchensk, 2010, iss. 48, pp. 63—66. (In Russ.)
4. Bagrin E.A., Karpava A. Istoricheskiy opyt vozdeystviya evropeizatsii na traditsionnye kul'tury korennykh narodov Azii i Ameriki (na primere indeytsev kaniaris v Ekvadore i nanaytsev na Dal'nem Vostoke Rossii) [Historical Experience of the Impact of Europeanization on the Traditional Cultures of the Indigenous Peoples of Asia and America (for Example, the Canarias Indians in Ecuador and the Nanai People in the Far East of Russia)]. *Dialog kul'tur Tikhookeanskoy Rossii: mezhetnicheskie, mezhrupponnye, mezhlchnostnye kommunikatsii*: sb. nauch. st. [Dialogue of cultures of Pacific Russia: inter-ethnic, inter-group, interpersonal communications: collection of papers]. Vladivostok, IIAE DVO RAN Publ., 2017, pp. 141—152. (In Russ.)
5. Bereznitskiy S.V. Mifologiya i verovaniya orochey [Mythology and Beliefs of the Oroch]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 1999, 208 p. (In Russ.)
6. Bereznitskiy S.V. *Etnokul'turnye komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona* [Ethnocultural Components of the Beliefs and Rituals of the Indigenous Peoples of the Amuro-Sakhalin Region]. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2003, 486 p. (In Russ.)
7. Berezkin Yu.E. Rezul'taty obrabotki dannykh o raspredelenii fol'klorno-mifologicheskikh motivov v Severnoy Azii (yuzhnoaziatskie i amerikanskije svyazi) [The Processing Results of the Folklore and Mythological Motifs Distribution in North Asia (South Asian and American Ties)]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, 2016, no. 2 (31), pp. 21—32. (In Russ.)
8. Burykin A.A. «Zlonraviya dostoynye plody». *Rets. na kn.: Varlamov A.N. Istoricheskie obrazy v evenkiyskom fol'klоре*. Novosibirsk: Nauka, 2009 [“The worthy fetus of malevolence”. Rev. on the Book: Varlamov A.N. Istoricheskiye obrazy v evenkiyskom fol'klоре. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009]. Available at: <http://zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore> (accessed 02.12.2017). (In Russ.)
9. Vasilevich G.M. Etonimy v fol'klоре [Ethnonyms in Folklore]. *Fol'klor i etnografiya* [Folklore and Ethnography]. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 25—35. (In Russ.)
10. Vorob'ev M.V. *Kul'tura chzhurchzhenedy i gosudarstva Tszin' (X v. — 1234 g.)* [Jurchen Culture and the State of Jin (10th Century — 1234)]. Moscow, Nauka, Gl. redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1983, 367 p. (In Russ.)
11. Derevyanko E.I. *Plemena Priamur'ya. I tysyacheletie nashey ery (Ocherki etnicheskoy istorii i kul'tury)* [Tribes of the Amur Region. I Millennium AD (Essays on Ethnic History and Culture)]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981, 334 p. (In Russ.)
12. Yermak G.G. *Semeynyy i khozyaystvennyy byt kazakov yuga Dal'nego Vostoka Rossii: Vtoraya polovina XIX — nachalo XX veka* [Family and Household Life of Cossacks in the South of the Far East of Russia: The Second Half of the 19th — Early 20th Centuries]. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2004, 173 p. (In Russ.)
13. Kile N.B. Fol'klornoe nasledie nanaytsev [The Nanai Folklore Heritage]. *Traditsii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka* [Traditions and Modernity in the Culture of the Peoples of the Far East]. Vladivostok, DVNTs AN SSSR Publ., 1983, pp. 110—116. (In Russ.)
14. Korovina Y.V. O strukture kamlaniy v «Povesti o nishanskoy shamanke» i nekotorykh parallelyakh k nim [About the Structure of Rituals in “The Tale of the Nishan Shaman” and Some Parallels to Them]. *Vestnik RGGU*, 2016. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-strukture-kamlaniy-v-povesti-o-nishanskoy-shamanke-i-nekotoryh-parallelyah-k-nim/viewer> (accessed 16.02.2020). (In Russ.)

15. Kryuger R. *Polnaya istoriya Podnebesnoy* [The Complete History of the Middle Kingdom]. Moscow, Eksmo Publ., 2006, 448 p. (In Russ.)
16. Meletinskiy E.M., Neklyudov S.Yu., Novik E.S. *Istoricheskaya poetika fol'klora: ot arkhaiki k klassike* [The Historical Poetics of Folklore: from Archaics to Classics]. Moscow, RGGU Publ., 2010, 287 p. (In Russ.)
17. Mel'nikova T.V. Predaniya korennykh narodov Priamur'ya o pervykh vstrechakh s russkimi (fol'klorizatsiya rasskazov o deystvitel'nykh sobytiyakh) [Traditions of the Indigenous Peoples of the Amur Region about the First Meetings with Russians (Folklore Stories of Actual Events)]. *Etnologiya i obrazovanie: problemy integratsii akademicheskoy nauki i vysshey shkoly: materialy nauch.-praktich. konf. Vladivostok, 12—15 noyabrya 2002 g.* [Ethnology and Education: Problems of Integrations of Academic Science and High School: Materials of Scientific and Practical Conference. Vladivostok, November, 12—15, 2002.]. Vladivostok, 2002, pp. 123—129. (In Russ.)
18. *Mify narodov mira. Entsiklopediya.* [Myths of the Peoples of the World]. In 2 vols. Moscow, Sov. entsiklopediya Publ., 1982, vol. 2, 718 p. (In Russ.)
19. *Nanayskiy fol'klor: ningman, siokhor, telungu* [Nanai Folklore: Ningman, Siohor, Telungu]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 478 p. (In Russ.)
20. Ozolinya L.V. *Grammatika orokskogo yazyka* [Grammar of the Orok Language]. Novosibirsk, GEO Publ., 2013, 372 p. (In Russ.)
21. Osami Gizo. *Skazaniya reki Chitose: Trinadtsat' istoriy Strany aynov* [Tales of the Chitose River: Thirteen Stories of the Country of the Ainu]. Transl. from Eng. by M. Osipova. Khabarovsk, RIOTIP Publ., 2007, 36 p. (In Russ.)
22. Pilsudskiy B.[O.] Fol'klor aynov [Folklore of the Ainu]. *Krayevedcheskiy byulleten'. Yuzhno-Sakhalinsk*, 1991, no. 3, pp. 69—84. (In Russ.)
23. Podmaskin V.V., Kireyeva I.V. *Udegeyskie mify, legendy, skazki* [Udege Myths, Legends, Fairy Tales]. Vladivostok, 2010, 216 p. (In Russ.)
24. Podmaskin V.V., Sem T.Yu. Panteon uyl'ta (orokov) Sakhalina v XIX—XX vv.: tipologiya i semantika [Pantheon of the Ula (Orok) of Sakhalin in the 19th — 20th Centuries: Typology and Semantics]. *Rossiya i ATR*, 2018, no. 3, pp. 151—167. (In Russ.)
25. Sem L.I. Ustnoe narodnoe tvorchestvo ussuriyskikh nanaytsev [Oral Folk Art of the Ussuri Nanai]. *Materialy po istorii Dal'nego Vostoka* [Materials on the History of the Far East]. Vladivostok, IIAE DVNTs AN SSSR Publ., 1974, pp. 189—200. (In Russ.)
26. Sunik O.P. *Ul'chskiy yazyk: issledovaniya i materialy* [Ulchi Language: Research and Materials]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd-nie Publ., 1985, 264 p. (In Russ.)
27. Takakhasi Nobukatsu. *Skazki i legendy Hokkaydo* [Tales and legends of Hokkaido]. Transl. from Eng. by M. Osipova. Khabarovsk, DVGGU Publ., 2010, 56 p. (In Russ.)
28. Taksami Ch.M. Fol'klornye materialy ob istokakh etnicheskikh i kul'turnykh svyazey narodov Amura i Sakhalina [Folklore Materials on the Origins of Ethnic and Cultural Ties between the Peoples of the Amur and Sakhalin]. *Fol'klor i etnografiya* [Folklore and Ethnography]. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 36—42. (In Russ.)
29. Tikhonova E.L. *Semantika i pragmatika fol'klornoy istoricheskoy prozy russkikh starozhilov Baykal'skogo regiona: avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk* [Semantics and Pragmatics of Folklore Historical Prose of Russian Old-Timers of the Baikal Region. Author's abstract. of the Dr. in philol. sci. diss.]. Ulan-Ude, 2018, 61 p. (In Russ.)
30. Khasanova M.[M.], Pevnov A.[M.] *Mify i skazki negidal'tsev* [Myths and Tales of the Negidal]. Osaka, 2003. 297 p. (In Russ.)
31. Yalina G.F. *Zvukovye materialy po issledovaniyu nivkhskogo yazyka. 5* [Sound Materials for the Study of the Nivkh Language. 5]. Sapporo, Gakuin University Publ., 2008, 118 p. (In Russ.)

Дата поступления в редакцию 17.03.2020