

Министерство культуры и архивного дела Сахалинской области



**III Международная  
научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»  
Сборник материалов**

24–29 сентября 2019 года  
г. Южно-Сахалинск  
г. Поронайск

УДК 061.3(100):398(=55)«2019»(06)

ББК 82.3(0)ля43

Ф 75

Ф 75

Фольклор палеоазиатских народов: Материалы III Международной научной конференции, г. Южно-Сахалинск, 24–29 сентября 2019 г. / Сост. О. Ю. Хурьюн, Е. В. Намаконова. – Южно-Сахалинск: ООО «Пресс Код», 2019. – 400 с.  
ISBN 978-5-6043137-7-0

В сборник вошли материалы III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов», которая состоялась 24–29 сентября 2019 года в Сахалинской области (г. Южно-Сахалинск и г. Поронайск). Сборник адресован представителям научного сообщества, сотрудникам учреждений образования и культуры, а также всем интересующимся проблематикой конференции.

**Составители:**

О. Ю. Хурьюн, ведущий методист отдела культуры коренных малочисленных народов Севера ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»

Е. В. Намаконова, ведущий методист отдела культуры коренных малочисленных народов Севера ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»

**Ответственный за выпуск:**

Г. А. Саменко, заведующий отделом культуры коренных малочисленных народов Севера ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»

**Редакционная коллегия:**

Т. П. Роон, кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Сахалинской области, докторант-соискатель МАЭ РАН (Кунсткамера)

А. А. Степаненко, кандидат филологических наук, заместитель директора по развитию музея и научной работе ГБУК «Литературно-художественный музей книги А. П. Чехова "Остров Сахалин"»

А. В. Хурьюн, член правления Охинской местной общественной организации «Центр по сохранению и развитию традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера "Кыхкых" ("Лебедь)», носитель нивхской культуры и языка

УДК 061.3(100):398(=55)«2019»(06)

ББК 82.3(0)ля43

Ответственность за содержание публикаций несут авторы статей.

Мнение и выводы авторов могут не совпадать с мнением составителей сборника.

© ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества», 2019

## От составителей

2019 год объявлен ООН Международным годом языков коренных народов. С 24 по 29 сентября 2019 года в городах Южно-Сахалинске и Поронайске (Сахалинская область) прошла III Международная научная конференция **«Фольклор палеоазиатских народов»**.

Первая в истории науки международная конференция, посвящённая вопросам культуры и фольклора палеоазиатов – алеутов, эскимосов, чукчей, коряков, кереков, ительменов, юкагиров, нивхов и айнов, была проведена по инициативе Музея музыки и фольклора народов Якутии в 2003 году. В 2016 году, также в Якутске, состоялась вторая конференция. По её итогам было принято решение провести новый научный форум на Сахалине, где, помимо уйльта<sup>1</sup> (ороков), эвенков и нанайцев, проживают представители одного из палеоазиатских народов, нивхи, и накоплен большой опыт в деле изучения и сохранения традиционных культур коренных народов.

Организатором III Международной конференции стал Сахалинский областной центр народного творчества при поддержке министерства культуры и архивного дела Сахалинской области. Партнёром выступила компания «Сахалин Энерджи» в рамках программы «План содействия развитию коренных малочисленных народов

---

<sup>1</sup> В настоящее время в научной среде нет единого мнения относительно правильности написания названия народа уйльта. Разными авторами и носителями культуры используются различные варианты написания: *ороки, уйльта, уйльта́, ульта, улта*. Варианты «уйльта» и «уильта» встречаются наиболее часто. При этом в Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации, утверждённом Постановлением Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 года № 255 с изменениями согласно Постановлениям от 13 октября 2008 г. № 760, от 18 мая 2010 г. № 352, 17 июня 2010 г. № 453, 2 сентября 2010 г. № 669, 26 декабря 2011 г. № 1145, 25 августа 2015 г. № 880, приведён вариант написания «ороки (ульта)». Редакционная коллегия оставляет за авторами докладов право использовать любой из приведённых выше вариантов.

Севера Сахалинской области». Также в проведении конференции партнёрскую помощь оказали Литературно-художественный музей книги А. П. Чехова «Остров Сахалин» и общественная организация «Центр по сохранению и развитию традиционной культуры КМНС “Кыхкых” (“Лебедь”)».

Культуры палеоазиатских народов уникальны и ценны, но в XXI веке стало очевидно: большая часть их нематериального культурного наследия, и в особенности языки и фольклорные традиции, находится под угрозой исчезновения и требует пристального внимания со стороны научного сообщества. Это общая проблема для всех малочисленных народов мира и, в частности, для нивхов – коренных жителей Сахалина.

В адрес организаторов поступили заявки на участие из городов России и зарубежья: Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Хабаровска, Якутска, Дудинки, Паланы, Петропавловска-Камчатского, Анадыря, из городов и посёлков Сахалинской области, а также Саппоро (Япония).

Совместный форум учёных – фольклористов, музыковедов, этнографов и лингвистов, а также специалистов по национальной культуре от различных государственных и общественных организаций – стал хорошей площадкой для плодотворного обмена опытом и результатами научных исследований.

Рассказать об особенностях национальных культур, обсудить проблемы и пути их решения участники III Международной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» смогли на заседаниях, разделённых на пять тематических блоков: «Традиции и современность в фольклоре палеоазиатов», «Музыкальная и танцевальная культура палеоазиатских народов», «Фольклорные традиции коренных народов Сахалинской области», «Опыт сохранения фольклорных традиций коренных народов», «Аудиовизуальная антропология палеоазиатских народов».

В сборник вошли 32 доклада от исследователей палеоазиатской и тунгусо-маньчжурской культур из разных городов России, Японии и Польши, в том числе семь стендовых научных работ. В цветной вкладке – фотографии участников конференции из архива ОЦНТ.

Подведение итогов конференции состоялось в рамках круглого стола в городе Поронайске – месте проживания коренных народов

Сахалина. Признавая неразрывную связь между наукой, культурой и образованием, важность использования современных инструментов для сохранения нематериального культурного наследия палеоазиатских народов, участники конференции обратились к органам власти и общественным организациям, занимающимся этими вопросами.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От составителей</b> .....	<b>3</b>
<b>Бачинина Е. Н.</b> Айнское предание о реке Найбе.....	<b>8</b>
<b>Беляева М. Е.</b> Обряд в культуре палеоазиатов Камчатки. История и современность .....	<b>18</b>
<b>Беркутова С. А.</b> Песни Туманской тундры (по материалам выставочных проектов Музейного центра «Наследие Чукотки»).....	<b>28</b>
<b>Бибикова Е. А.</b> Фольклорные параллели сказителей нивнгун и уйльта.....	<b>40</b>
<b>Василевский А. А.</b> Этногенез коренных народов Сахалина, Хоккайдо и Курильских островов.....	<b>48</b>
<b>Ветров А. А.</b> Деятельность Сахалинской областной универсальной научной библиотеки по сохранению культурного наследия коренных малочисленных народов Севера .....	<b>64</b>
<b>Добжанская О. Э., Игнатьева Т. И.</b> Музыкальный фольклор юкагиров и нганасан: проблемы сравнительного изучения .....	<b>72</b>
<b>Жамьянова Л. В., Завьялова Ю. А.</b> «Сахалин Энерджи»: сохранение и популяризация языков и культуры коренных малочисленных народов Севера.....	<b>82</b>
<b>Жукова Л. Н.</b> Современные этнореконструкции музыкальных инструментов одулов (лесных юкагиров).....	<b>86</b>
<b>Кавозг А. В.</b> Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Сахалинской области.....	<b>96</b>
<b>Лайгун Н. А.</b> Родовые этнонимы нивхов Сахалина и фольклор.....	<b>102</b>
<b>Мамчева Н. А.</b> Магические заклинания айнов.....	<b>110</b>
<b>Нагаяма Ю.</b> Отражение межэтнических контактов в аляutorском фольклоре.....	<b>124</b>
<b>Намаконова Е. В.</b> Народная сказка как средство воспитания интереса к этнокультуре .....	<b>134</b>
<b>Немировский А. А.</b> Предание о приходе предков верхнеколымско-омолонских юкагиров на Колыму в записях Н. Н. Берёзкина.....	<b>148</b>

Ниткук Е. С. Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области в творчестве мастеров и художников XX – начала XXI в. ....	158
Озолия Л. В. Фольклор ороков (уйльта): сюжеты и мотивы .....	170
Осипова М. В. Птицы в фольклоре айнов .....	180
Певнов А. М. О заимствовании названий некоторых фольклорных жанров в нивхском и чукотско-камчатских языках.....	188
Помогаева Л. К. Традиционная культура палеоазиатских народов в новой экспозиции Музея музыки и фольклора народов Якутии.....	202
Решетникова А. П. Образ животного-первопредка – иносказание животного эпоса .....	208
Роон Т. П. Воспоминания о медведем празднике уйльта (ороков) .....	220
Санги С. Н. Художественное сопровождение произведения «Эпос сахалинских нивхов» .....	234
Сахарчук И. А. Общие сведения о мироустройстве и сакральной географии в традиционных представлениях айнов .....	240
Сем Т. Ю. Инау – универсальный сакральный предмет мифо-ритуального пространства айнов.....	252
Симомура И. Пересмотр айнских слов, касающихся горла, собранных Тири Масихо .....	266
Соловьёва О. Ф. Обзор материалов по фольклору коренных народов Сахалинской области в фондах Сахалинского областного краеведческого музея .....	276
Тангику И. Нивхские и айнские песни .....	286
Тирон Е. Л. Песенный фольклор коряков: история собирания, изучения и публикации .....	296
Тэмина М. Г. Образ медведя в фольклоре нивхов.....	308
Хурьюн А. В. Мои воспоминания от встреч с нашими старейшинами .....	320
Чернышова С. Л. К вопросу о художественных особенностях традиционной танцевальной культуры палеоазиатских этносов.....	326
<b>Обращение участников III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» .....</b>	<b>337</b>
<b>Программа III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» .....</b>	<b>364</b>

**ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА БАЧИНИНА,**

гид-переводчик с японского языка, свободный исследователь,

г. Южно-Сахалинск

E-mail: dennis\_lena@mail.ru

# Айнское предание о реке Найбе

Айнское предание о реке Найбе было рассказано сахалинским поэтом Евгением Лебковым в 1968-69 годах компании друзей. Предположительный источник предания – айнка Ватанабе Наё. По словам информатора, Е. Д. Лебков собирался публиковать сказку, однако текст найти не удалось. Сюжет сказки – трагическая любовная история, произошедшая на берегах реки Найбы. После публикации статьи Нонака Фуми и комментария М. М. Прокофьева удалось идентифицировать героев предания – Б. О. Пилсудского и его айнскую жену. Также примерно можно установить время создания сказки. Цель доклада – включить в научный оборот ранее неизвестное айнское предание. А учитывая, что по времени сказка сравнительно недавняя, интересно проследить механизм её создания.



**И**стория загадочного народа айнов и айнское наследие никогда не перестанут интересовать исследователей. Огромный пласт культуры любого народа – это фольклор: сказки, легенды и мифы. В последние годы М. В. Осиповой были переведены и опубликованы две книги сказок айнов Хоккайдо. Ранее были изданы сказки и легенды сахалинских айнов, собранные Б. Пилсудским.

В детстве, когда мы жили в Долинске, моя мама, Елена Сергеевна Бачинина, рассказывала мне сказку – айнское предание о реке Найбе. По словам мамы, сказку она услышала от бабушки-айнки. Когда пять лет назад я стала выяснять, кто всё-таки рассказал сказку маме, выяснилось, что пересказал её компании друзей примерно в 1968-69 годах Евгений Дмитриевич Лебков, который, в свою очередь, слышал сказку айнской сказительницы. Е. Д. Лебков – местная знаменитость, сахалинский (в дальнейшем также приморский) поэт и начальник Долинского лесхоза. 11 лет он сажал сосны в Долинском районе и писал стихи, стал членом сахалинской организации Союза писателей. Ребёнком Лебков пережил войну и, видимо, поэтому выбрал сугубо мирную профессию лесовода. На Сахалине его называли лешим. Всю свою жизнь с трепетом и вниманием он относился к природе. О родине, природе, лесе писал он стихи и короткие рассказы. Е. Лебков по работе много ездил по району, встречался с людьми, узнавал от них разные истории.

Мамины впечатления от Е. Лебкова: был маленького роста, некрасивый, бородатый. С детскими голубыми глазами, неизменной папиросой в руках. Очень умный, обаятельный, душа компании и любимец женщин, с чувством юмора. Много читал, особенно любил исторические романы.

**Ключевые слова:**

сахалинские айны

река Найба

Пилсудский

Чухсамма

сказки

В компании часто наизусть читал свои и чужие стихи, целые куски текста. По словам мамы, сказку Е. Лебков собирался публиковать. Однако лебковский текст мне разыскать не удалось. Поэтому представляю предание в том виде, в котором мне его рассказывала мама:

«В одном айнском селении жила девушка-красавица, дочь старосты. Добрая, умная, трудолюбивая, все её любили. Много молодых парней хотели взять её в жёны (мечтали о ней). Но она никого не выбирала, была со всеми одинаково приветлива. Часто уходила девушка в лес или к реке Найбе и собирала там съедобные растения.

Как-то встретила она в лесу странного мужчину (охотника). Он был высокий, светловолосый и голубоглазый. Привела девушка его в свой дом. Стала учить айнскому языку, а мужчина рассказывал ей о своей стране. Полюбили они друг друга и собрались пожениться.

Но однажды жених сказал девушке, что в местах, откуда он родом, что-то случилось (несчастье?) и он должен уехать (чтобы помочь?). Обещал обязательно вернуться. Однако прошло много времени, а жених всё не возвращался.

Стала красавица ходить на берег Найбы, рассказывать о своём горе и плакать. Каждый день ходила она к реке плакать, продолжая ждать своего жениха, и со временем ослепла от слёз. И вот пришёл день, когда вместе с последней слезинкой соскользнула красавица в Найбу.

С тех пор говорят, что мужчинам опасно купаться в Найбе. Всё ещё ищет красавица своего жениха, хватает и утаскивает мужчин под воду, но никак не может найти любимого».

В детстве я видела смысл этой легенды только в объяснении причины, почему мужчинам нельзя купаться в Найбе.

Интересно, что, по статистике, которая велась в советское время, действительно в Найбе погибали только мужчины. Впрочем, я думаю, что никакой мистики здесь нет, просто на рыбалку и охоту в основном ходят мужчины.

Михаил Михайлович Прокофьев, старший научный сотрудник Сахалинского краеведческого музея, подсказал, кем могла быть таинственная бабушка-айнка – Ватанабэ Наё, предположительно информатор Е. Лебкова. А сотрудник Невельского историко-краеведческого музея Елена Марцинишена любезно поделилась фотографиями и биографическими данными айнской семьи.

Ватанабэ Наё (1904–1969) – айнка, была младшим ребёнком в семье. Родилась на Сахалине, предположительно в посёлке Сирахама (бывшее поселение Кирпичное). Родители Ватанабэ Наё проживали в с. Тоёхама (ныне – часть с. Советское Долинского района).

Старшая сестра Наё проживала вместе с престарелым отцом в с. Тоёхама, а средний брат жил в с. Сирахама. В 1950 году брат с женой и сестра выехали на постоянное место жительства в Японию.

У Ватанабэ Наё было трое сыновей и дочь – Ватанабэ Томико (05.04.1938 – 2006).

Томико в 1945 году поступила в 1 класс начальной школы в п. Кирпичное, в 1951 году закончила четыре класса. Она работала рыбообработчицей, уборщицей в Долинском торге, санитаркой в ДЦРБ. Последние годы проживала в п. Сокол Долинского района [3].

По сведениям, собранным Е. Марцинишеной, Ватанабэ Наё практически не владела русским языком, говорила только по-айнски и по-японски. В случае необходимости её переводила дочь Томико, на бытовом уровне владевшая русским языком.

Долгие годы эта сказка была для меня воспоминанием о детстве в Долинске, о счастливых часах, проведённых на берегу Найбы. И только после консультаций Михаила Михайловича Прокофьева и чтения статьи Нонака Фуми «Почему плачет старуха-меноко из села Сирохама» для меня открылся новый смысл легенды.

Ю. В. Лиморенко выделяет три типа комментариев в зависимости от рассматриваемых аспектов фольклорного текста и выполняемых задач: историко-этнографический, филологический, фольклористический [4, с. 40–43]. «В силу того, что одно и то же место в тексте требует комментария с разных точек зрения, посвящённая ему статья или глава должна сочетать в себе комментарии нескольких типов» [4, с. 43].

Попробуем проанализировать легенду с исторической точки зрения.

В легенде девушка-красавица – дочь старосты. Много молодых парней хотели бы взять её в жёны (мечтали о ней). В статье Нонака: «...у старосты была дочь-красавица. Девушка отличалась умом и красотой от своих деревенских сверстниц. Юноши её звали не иначе как пилька-мэноко, т. е. девушка-красавица. <...> Неизменно была центром внимания и темой разговора у парней. <...> Она была трудолюбивой девушкой» [6, с. 126].

В легенде: «Был он высокий, светловолосый и голубоглазый. Привела она его в свой дом. Стала учить его айнскому языку, а он рассказывал ей о своей стране». У Нонака: «“Добрый русский” называли его айны <...> Девушке очень нравилось слушать рассказы его о незнакомой России. Это стало её любимым развлечением. Вскоре у мужчины нашлось дело – составлять словарь из слов девушки» [6, с. 126].

Можно сравнивать и дальше легенду и статью, события полностью совпадают. За исключением того, что в реальной жизни герои всё же поженились. И, конечно, конец легенды, связанный с Найбой, выглядит фантастичным с точки зрения реальности, но закономерным в рамках развития сказочного сюжета.

В заглавиях айнских сказок очень часто употребляются существующие топонимы – названия гор, рек или озёр, анализируя которые мы можем приблизительно определить географию мест, в которых происходит действие сказки. Надо отметить, что русифицированный топоним «Найба» официально был принят после 1946-47 гг., вследствие работы Комиссии по переименованию японских названий. Однако с середины XIX до середины XX века название реки звучало как Найбуци или Найбучи, также Найпу или Найбу, в словаре М. Добротворского встречается топоним Найбуцинай. По-айнски «най» – река, «буци» – «бучи» – «пу» – «бу» – устье. Соответственно, Найбуцинай – это река «Устье реки» [2, с. 182-183]. Версию появления странного названия реки Устье приводит С. Гальцев-Безюк: «Дело в том, что первыми начали исследовать Сахалин русские морские офицеры, которые в основном произвели опись побережья. Возможно, что при вопросе “что за река?”, заданном вблизи устья реки айнам, последние отвечали “найп”, т. е. “устье”». Приводит он и другое название Найбы – Онненай, происходящее от айнских слов «онне» – старая, «най» – река [1, с. 91].

Но пора рассказать о героях легенды. В айнских сказках и легендах очень часто речь идёт о реальных исторических лицах или событиях, но в совершенно невероятной, фантастической форме. В статье «Почему плачет старуха-меноко...» говорится о встрече автора, журналиста из «Карафуту нити-нити синбун» Нонака Фуми, с айнкой Чухсаммой (по-японски Кимура Синкинчо), которая была женой Бронислава Пилсудского и матерью двоих его детей. Она до самой смерти ждала своего мужа, вынужденного уехать с Сахалина из-за начавшейся рус-

ско-японской войны. Самый знаменитый айн Сахалина, глава поселения Ай Багунка (Бафунка, Кимура Айкити), которого многие считали отцом Чухсаммы (на самом деле он был её дядей), не отпустил Чухсамму и её сына с Пилсудским, так как отъезд на чужбину для айнов считался позором.

Фактически, ради сохранения традиций, дядя сломал ей жизнь. Но не только Багунка был виноват в горьком существовании Чухсаммы. Пилсудский не смог уговорить Багунку отпустить Чухсамму. Он оставил свою семью, уехал сначала на Северный Сахалин, в Японию, затем в Европу. Осенью 1905 года Пилсудский приехал навестить семью, но визит был короткий и безрезультатный. И всё же он мог придумать тысячу резонов, чтобы забрать беременную Чухсамму и сына с собой на север и воссоединиться с семьёй. Однако Бронислав Пилсудский не смог защитить свою возлюбленную и никогда не видел дочь, которая родилась без него. В результате действий своих близких мужчин Чухсамма одна воспитала детей, всю жизнь провела в ожидании мужа, ослепла от слёз, пережила мужа на 18 лет и умерла в 1936 году в возрасте 52 лет.

Публикация статьи Нонака была подготовлена сахалинским учёным и моим наставником Михаилом Михайловичем Прокофьевым. Исследователь жизни Бронислава Пилсудского, он также идентифицировал некоторые фотографии, сделанные Пилсудским. Благодаря этому мы с вами можем увидеть героев легенды [6, с. 136].

И наконец, третья героиня легенды – река Найба. На её берегах проходили романтические свидания Пилсудского и Чухсаммы. Именно с Найбой делилась проблемами героиня легенды. И в водах Найбы она продолжает жить. Какая же она, река Найба?

Найба – самая длинная река Долинского района (119 км) и шестая по величине река Сахалинской области. Рождаясь в горах, протекая через долины, эта река впадает в Охотское море. В реке Найбе в мае – массовый ход симы. Когда зацветает шиповник, начинается ход горбуши. Найба имеет статус важнейшей нерестовой реки района. Свежим огурцом пахнет лёд в январе – марте, когда ловят корюшку. В апреле – мае, когда тает снег, и в сезон тайфунов Найба – полноводная и бурная река. И тогда она может принести смерть и разрушения.

Если рассматривать легенду с фольклористической этно-бытовой стороны, то, как известно, многие мотивы, элементы и сюжеты сказок отра-

жают черты и особенности воззрений и верований народа, следы форм мифологического сознания, связанные с убеждением человека в неразрывной связи его с природой, с идеей бессмертия через перерождение. Основой религиозных взглядов айнов являлся анимизм, т. е. одушевление всех объектов окружающего мира. Традиционная культура айнов, в том числе промысловая, ориентирована на существование камуй и рамат гор, леса, моря и рек, различных природных явлений и предметов быта. Мир духов и божественных существ пронизывает мир айнов.

Среди древних мифологических представлений значительное место занимает вера в живительную силу воды. В целом вера в магические свойства воды играет особую роль в мировом фольклоре и айнском в том числе. Вода, река – это всегда источник жизни, жизни людей, животных, растений.

Так, Чухсамма обретает бессмертие, став после смерти рамат реки.

К сожалению, филологический анализ легенды невозможен в силу объективных причин. Никто не записывал легенду по-айнски, никто профессионально не переводил. В тексте отсутствуют присущие айнскому фольклору причитания, повторы и другие характерные черты. Кроме того, в легенде герои – жених и невеста, в отличие от женатых Пилсудского и Чухсаммы, у которой, судя по фотографиям, была татуировка замужней женщины. Возможно, причина расхождения в том, что айнка-сказительница не владела русским языком, а её дочь Томико недостаточно хорошо говорила по-русски и пользовалась лишь теми словами, которые знала. Евгений Лебков не понимал ни по-айнски, ни по-японски, поэтому какие-то моменты в силу поэтического воображения просто додумал. Особенно последний абзац.

Тем не менее мы можем с долей уверенности сказать о таких важных вещах, как жанровая принадлежность, об определении места событий и месте и времени создания легенды.

В 1902 году, объезжая айнские селения восточного побережья Сахалина, Б. Пилсудский писал Льву Штернбергу: «Идут заготовки коллекции, запись на фонограф, снимки типов и сцен, записи разных работ и обычаев. Но главным образом записываю сказки, предания, песни: имею уже сто с лишним сказок, до 30–40 преданий, 15 *hauki* (песен о старых войнах), любовных несколько песен, колыбельных, во время плясок, во время работы и т. д. Чем дальше, тем больше хочется накопить, использовать всё и тогда только делать общие

выводы. Я не прочь был бы остаться ещё на год среди айнов... работы хватит» [7, с.195].

Вряд ли собиратель фольклора коренных малочисленных народов Сахалина Пилсудский мог подумать, что когда-нибудь он сам станет героем легенды.

Всего в фольклоре айнов Б. Пилсудский выделял двенадцать жанров. Наша история, несомненно, относится к жанру *Utsyas'koma* – легенды, предания, т. е. рассказу о том, что было.

Место действия – селение Ай (ныне с. Советское). Место создания также не вызывает сомнений – это селение Сирахама (бывшее поселение Кирпичное), где последние годы жила и умерла Чухсамма. Если мы вспомним, что сказительница Ватанабэ Наё родилась и жила в Сирахама в те же годы, что и Чухсамма, и вполне могла быть с ней знакома, то её статус предположительного информатора переходит на уровень реального.

В случае с легендой о Найбе мы можем достаточно уверенно определить и время её создания – после смерти Чухсаммы в 1936 году, т. е. 40-е годы XX века.

Предание о реке Найбе интересно тем, что удалось идентифицировать героев, место и время создания, историческую подоплёку сюжета. Что касается критериев выбора истории для сказки, то они традиционны – экстраординарные события, выходящие за рамки привычного, а потому поражающие воображение. Поэтому совершенно не важно, кто явился создателем легенды: последняя айнская сказительница Сахалина – Ватанабэ Наё или кто-то из предшественников.

Ведь ещё при жизни Чухсаммы её великая любовь нашла отклик в сердцах соплеменников.

«Ваша жена тоже немножко болела, но сейчас она родила девочку и хочет встретиться с Вами побыстрее. Она ещё вторично не вышла замуж.

Мы все здоровы. Багунке и другие тоже живут счастливо. У Чухсаммы двое детей: мальчик и девочка. Сейчас она здорова. Ещё не вышла замуж вторично. Всё время ждёт только Вас» [3, с. 90-91].

«Почему женщина, которой Вы сделали детей, должна так мучиться? Где Вы сейчас?» – взывал к Пилсудскому Сэнтoku Тарондзи, его ученик, учитель айнской школы в Найбучи [3, с. 93].

31 год ждала Чухсамма мужа, ведь никто не осмелился сказать, что её муж умер (Пилсудский покончил с собой в Париже в 1918 году, бросившись с моста в Сену). Поэтому неудивительно, что после смерти Чухсаммы история её необыкновенной любви превратилась в волшебную сказку.



**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Гальцев-Безюк С.* Топонимический словарь Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1992. С. 218.
2. *Добротворский М. М.* Айнско-русский словарь. Казань, 1875. С. 488.
3. *Латышев В. М.* Письма Гилярия Госткевича и Сэнтоку Тародзи Брониславу Пилсудскому // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2000. № 4; *Тародзи Сэнтоку.* Письма Брониславу Пилсудскому // Там же. С. 87–97.
4. *Лиморенко Ю. В.* Виды комментария к переводу фольклорного текста // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 4. С. 40–44.
5. *Марцинишена Е.* Личное письмо из архива автора от 11.04.2019 г.
6. *Нонака Фуми.* Почему плачет слепая старуха-мэноко из села Сирохама // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2008. № 12. С. 125–140.
7. *Пилсудский Бронислав.* «Дорогой Лев Яковлевич...» (Письма Л. Я. Штернбергу. 1893–1917 гг.). Публикация В. М. Латышева. Южно-Сахалинск, 1996. С. 336.

**МАРИНА ЕВГЕНЬЕВНА БЕЛЯЕВА,**

заведующая отделом сохранения нематериального культурного наследия Камчатского края Краевого государственного бюджетного учреждения «Камчатский центр народного творчества»,  
г. Петропавловск-Камчатский  
E-mail: belymar64@yandex.ru

# Обряд в культуре палеоазиатов Камчатки. История и современность

В данной статье предпринята попытка рассмотрения традиционной обрядовой культуры хозяйственно-промыслового цикла палеоазиатов Камчатки: коряков и ительменов. Мы попытались выявить степень сохранности обрядовых практик, определить, насколько трансформировались обряды в результате изменений, произошедших в бытовой и хозяйственной жизни народа.

**К**амчатка является одним из регионов, где ещё сохранились в памяти народа многие явления традиционной культуры. И, как правило, бытуют эти образцы традиционной народной культуры в местах компактного проживания той или иной народности, в труднодоступных и отдалённых малых поселениях. Именно там сохраняются уникальные жанры народного творчества, так как в этих отдалённых национальных сёлах ещё сильна преемственность поколений, связь с исторической памятью.

**Ключевые слова:**

палеоазиаты

обряд

ритуал

коряки

ительмены

праздники

Нами предпринята попытка рассмотрения традиционной обрядовой культуры хозяйственно-промыслового цикла палеоазиатов Камчатки. Мы попытались выявить степень сохранности обрядовых практик, определить, насколько трансформировались обряды в результате изменений в бытовой и хозяйственной жизни народа.

Имеющиеся в нашем распоряжении записи обрядов охватывают период чуть более 200 лет (1738–2018): в работах В. К. Арсеньева, И. В. Вдовина, И. С. Гурвича, С. П. Крашенинникова, В. Н. Малюковича, С. Н. Стебницкого также используются материалы современных фольклорно-этнографических экспедиций КГБУ «Камчатский центр народного творчества» конца XX – начала XXI века.

Большую роль в рассмотрении и анализе обрядовых практик играют экспедиционные материалы, собранные в разные периоды. С каждым годом важность и актуальность сохранения этой информации возрастает. В нашей сегодняшней жизни традиционный фольклор стремительно исчезает, уходят из жизни старейшины, носители традиционных знаний, уходят диалекты, языки, говоры, а значит, уходит и устное творчество, забываются обряды, ритуалы.

Одним из важных направлений государственной поддержки по сохранению культур коренных народов Камчатского края является содействие в реализации фольклорно-этнографических экспедиций в отдалённые сёла Камчатского края. Этот комплекс мероприятий является одним из условий для осуществления государственного задания: пополнение электронного архива Камчатского края, формирование электронного каталога объектов нематериального культурного наследия Камчатского края и народов России, сбор и фиксация как нематериального, так и материального наследия коренных малочисленных народов Севера.

За период с 2009 по июль 2019 года Камчатским центром народного творчества были организованы и осуществлены 31 фольклорно-этнографическая экспедиция в 50 населённых пунктов Корякского округа (Тигильского, Карагинского, Олюторского, Пенжинского районов), а также в районы, находящиеся в южной части полуострова (Быстринский и Мильковский). Наша экспедиционная группа фиксирует не только устное, танцевально-песенное творчество коренных народов, но и ведёт запись информации об обрядах, ритуалах, праздниках.

Традиционная обрядовая культура коренных народов Камчатки, которая формировалась на основе длительного исторического опыта, сегодня ещё сохранилась в «живом бытовании» в некоторых национальных сёлах. И мы можем говорить о том, что она способна проявлять определённые адаптивные свойства, несколько трансформируясь в результате воздействия объективных условий.

Сегодня, в XXI веке, известные традиционные обряды хозяйственно-бытового цикла в том виде, в каком они бытовали раньше, уже не встречаются, они приобрели формат больших массовых праздников, но частично сохранили основные обрядовые звенья. Эти мероприятия в сёлах, районных центрах, краевом центре остаются в ведении учреждений культуры, и организуют и реализуют их работники Центров народного творчества, Домов культуры, этнокультурных центров, артисты национальных ансамблей, родовые общины. Но проведение обрядов строго регламентируется по возрасту участников и отношению их к определённой этнической группе, то есть обряд проводят только старейшины, носители традиционных знаний.

Сегодня появился интерес населения к обряду «заманивания рыбы», или, как его ещё называют, празднику «День первой рыбы». Известный

исследователь И. С. Гурвич отметил, что среди календарных обрядов неплохо сохранился именно этот: «К промысловым обрядам должен быть отнесён и обряд заманивания рыбы в реки, или праздник первой рыбы. Этот магический обряд, который в прошлом среди сложных промысловых религиозных церемоний оставался даже вне поля зрения наблюдателей, в последние десятилетия, в связи с забвением и упрощением основных промысловых праздников, выступил на первый план» [7, с. 247].

По результатам фольклорно-этнографических экспедиций в отдалённые поселения Корякского округа сформировалось представление о проведении этого обряда. Наши информанты (в возрасте 70 лет и старше) рассказывали о том, как проводился этот обряд во времена их детства.

Время проведения обряда в разных районах полуострова разное: южная часть полуострова встречала первый заход лосося в конце мая – начале июня. В северной части Камчатки это могло быть в июле и даже в начале августа. Местом проведения всегда были родовые стойбища-рыбалки, на которых столетиями добывали лосось семьями. Форма обряда у береговых и кочевых коряков отличается, также есть свои особенности проведения в каждом районе.

Современные исследования во время фольклорно-этнографических экспедиций в Карагинский район, в сёла Оссора, Тымлат, Карага, в разные годы дают нам представление о состоянии обрядовых практик на Камчатке. В июне 2014 года нами был зафиксирован обряд, который проходил на реке Тымлат. Когда в положенный срок не произошло массового захода рыбы в реку, старейшинами было принято решение о проведении обряда «заманивания рыбы».

На родовом стойбище-рыбалке Людмилы Андреевны Котавиной собрались старейшины и юные участники национального ансамбля «Маклал'у». Надо отметить, что в обрядовых действиях у коряков принимают участие дети. Дарья Павловна Уварова, 1930 г. р., корячка-нымыланка (береговая), начала обряд с плетения косы из зелёной травы, куда вплела голову и жабры первой пойманной рыбы, и приговаривала: «Ой-ой-ой, рыбу разную начинаем тянуть. Очень много рыбы начинает делаться, никак не собрать её в кучу, много рыбы. Девушки танцуют прямо на берегу, потому что радуются пище, еде радуются. Спасибо, пришла! Оча-а! На самом деле, спасибо! Оча-а, оча, оча! Спасибо, рыба пришла!» [9]. Сплетённую косу старейшина бросила в реку и потянула её против течения. Присутствующие

на обряде дети и взрослые начали танцевать и исполнять родовые мелодии. Все эти символические действия означали процесс заманивания рыбы в реку, чтобы это рыбное богатство всегда сопровождало коряков.

Такой же обряд «заманивания рыбы» был зафиксирован нами в селе Оссора Карагинского района на рыбалке Лидии Ивановны Рокотовой, 1931 г. р., корячки-нымыланки. Старейшины сплели из травы, которую собрали на берегу реки, косу, вплели туда голову пойманной рыбы и при этом приговаривали: «Ой, как много рыбы попалось...» [9].

В селе Карага Карагинского района нам рассказали о том, что раньше здесь также проводили обряд «заманивания рыбы». Пожилые женщины разделявали первую пойманную рыбу, скелет её с головой и хвостом привязывали к верёвке из травы и тянули по воде, приговаривая, чтобы рыба заходила в реку, благодарили её.

У ительменов села Ковран Тигильского района проводят обряд «Вскрытие реки Каврал». Он посвящён моменту вскрытия реки ото льда, благодарению реки за то, что она кормит население, за будущие подходы рыбы, за хороший улов. Информацию об этом обряде собирали артисты ительменского фольклорного ансамбля «Эльвель». Обряд реконструирован по воспоминаниям старейшин села Ковран. Также были изучены записи исследователя Дальнего Востока В. К. Арсеньева, который зафиксировал данное действие на юге полуострова, и называлось оно «Обряд вскрытия реки у камчадалов» [8]. В первом случае мы видим название обряда, которое привязывает его географически к реке, во втором – к этносу. Изменения произошли во времени проведения. Само название говорит о том, что раньше его проводили во время ледохода и на льдине отправляли реке дары в виде небольших кусочков пищи со словами благодарности и просьбой дать хороший улов. Теперь ждут, когда река освободится ото льда, и на кусочках коры отправляют ей дары. Также ительмены проводят обряд с использованием травяной косы, в которую вплетают фрагменты рыбы (жабры, голову), привязывают косу к ольховой ветке и тянут против течения. Возможно, эта часть обряда взята у коряков, так как в Тигильском районе проживают и коряки, у которых эти обряды бытовали до недавнего времени.

Сегодня обряд «заманивания рыбы» законодательно внесён в перечень краевых праздников и называется «День первой рыбы». Он проходит во всех национальных сёлах, городах Петропавловске-Камчатском, Елизове.

В городах этот праздник проходит больше как просветительское мероприятие. Режиссёры составляют сценарий проведения так, чтобы познакомить население, гостей Камчатки с историей этого обряда, рассказать об особенностях: времени, месте проведения, участниках обрядовых действий. Но блок небольших обрядов, которые разрешены старейшинами для показа, проводят обязательно. Как правило, в таких праздниках участвуют все присутствующие. Когда женщины плетут косу и тянут её по воде, к ним присоединяются все желающие, кто пришёл на праздник. После обрядовых блоков начинается концерт творческих коллективов, конкурсы, викторины, мастер-классы по изучению языков коренных народов Камчатки, национальным танцам.

Также интересен ещё один корякский обряд, который связан с традиционной хозяйственной деятельностью. Этот описанный учёными и исследователями в середине XX века и зафиксированный во время фольклорно-этнографических экспедиций сотрудниками Камчатского и Корякского центров народного творчества в XXI веке праздник бытует на территории Камчатки и сегодня. В настоящее время в Карагинском районе его называют «Хололо», в Тигильском районе – «Ололо». Это один и тот же праздник, названный исследователями по-разному в связи с различным звучанием на диалектах коряков западного и восточного побережья. По словам наших информантов, первоначальное его название для всех групп коряков – «Ололо» [10].

Фольклорно-этнографические экспедиции работали в сёлах Карагинского района: Оссора, Тымлат; Тигильского района: п. Палана, с. Лесная с 2010 по 2018 год. Информация была записана от жителей теперь уже «закрытых» национальных поселений Рекинники, Анапка, Подкагерное. Об этом обряде нам также рассказали коряки, как береговые – нымыланы, так и оленные – чавчувены, из Олюторского и Быстринского районов.

Мы старались определить современное состояние обряда в национальных сёлах, какие изменения произошли в структуре проведения этого праздника. Как и все обрядовые праздники, проводимые сегодня, по времени он сдвинулся, проводится почти на месяц позже, и изменилось место проведения: теперь в одном доме и один день. Ранее он начинался в ноябре (ориентировались на новолуние) и длился целый месяц, до момента, когда замёрзнут реки и бухты. Проводили обряд только в тех домах, где охотники добыли морского зверя, как правило, раньше это было в каждом доме.

В 2010 году сотрудница нашего центра побывала на празднике «Хололо» («Ололо») в селе Тымлат Карагинского района, в 2011 году в селе Лесная Тигильского района мы зафиксировали его на видеокамеру. Из структуры проведения обряда выпало много обрядовых звеньев. Обязательным остаются ритуальные блюда, раздача «священной» травы лаутэн, обряд внесения «дерева удачи» в дом, развешивание на дереве фигурок зверей под исполнение мелодий и танцев, перетягивание таллытела (вертушки), сжигание фигурок зверей, проводы «дерева удачи» на «священное место» [10].

Обрядовый праздник «Хололо» («Ололо») вошёл в перечень краевых праздников с установленной датой проведения 4 ноября. Его проводят в тех национальных поселениях, где он исконно существовал. В городе Петропавловске-Камчатском его проводят как познавательное мероприятие, рассказывают об истории национального обряда, о его значении в жизни народа. Блок обрядовых действий проводят только старейшины, знатоки традиционных знаний.

Ительменский обрядовый праздник «Алхалалалай» также относится к циклу праздников, связанных с традиционной хозяйственной деятельностью. Большая сложность в его восстановлении была связана с тем, что упоминаний и исследований об этом обряде после записей, сделанных известным учёным С. П. Крашенинниковым, нет. Этот древний праздник был возрожден силами местной интеллигенции, артистами фольклорного ительменского ансамбля «Эльвель» по материалам экспедиций С. П. Крашениникова и Г. В. Стеллера.

В реконструированной «ительменской» деревне «Пимчах» в Елизовском районе сегодня этот праздник проходит раз в год в сентябре. В 2013 году сценарий праздника был переведён на ительменский язык. И на сегодняшний день все обрядовые действия проходят на ительменском языке с параллельным переводом на русский. В празднике «Алхалалалай» ительменское сообщество старается соблюдать все правила проведения обрядов. В нём участвует много людей, которые выполняют свою строго закреплённую функцию. Также в обрядах используется большое количество предметов, которые заранее готовят для праздника. Все эти детали важны, они описаны С. П. Крашенинниковым в его труде «Описание земли Камчатки» и строго соблюдаются сегодня исполнителями и организаторами праздника «Алхалалалай». Для участия привлекаются



истинные носители аборигенной культуры, лучшие творческие коллективы полуострова.

В 2014 году нам удалось побывать в оленеводческом звене, находящемся на западном побережье Камчатки, недалеко от закрытого селения Рекинники. Большую помощь нашей группе оказали звеньевой Ю. М. Нинвит, А. П. Апполон. Вместе с ними мы переправились через Срединный хребет с восточного на западное побережье и зафиксировали обряд оленных коряков «Мңэангыт». Как нам объяснили информанты, провести «Мңэангыт» – это отдать дань уважения оленю, самому важному животному для коряков.

В проведении этого обряда сохранился комплекс магических действий: ритуал «инэлвэт» (кормление огня), добывание «нового» огня из домашнего охранителя (гычгыя) и жертвоприношение. Такие обряды ещё бытуют в среде оленеводов, но их сакральная сторона постепенно утрачивается. С уходом старейшин рода, семьи полный комплекс обрядовых действий забывается.

На рассвете, когда появились первые лучи солнца, навстречу оленьему стаду вышли хозяин стада Юрий Михайлович Нинвит и хозяйка Любовь Ильинична Нинвит. Участники праздника надели праздничную одежду: кухлянки, торбаза, малахаи.

Выбранный для жертвоприношения олень упал на правую сторону, что говорит о том, что у хозяина оленей есть жизненные силы и он будет жить. Мужчины быстро добыли «новый» огонь из гычгыя. Этот прибор для добывания огня представляет собой схематичную фигурку человека из дерева, с углублениями для глаз и рта. На «туловище» его также имеются небольшие лунки, в которые вставляется деревянное сверло, и путём трения добывается огонь. Все участники праздника сделали «инэлвэт», то есть «покормили» огонь кусочками толкуши – это взбитый олений жир.

Праздники чавчувенов – оленных коряков – насыщены спортивными состязаниями (гонки на оленьих и собачьих упряжках, метание чаута, национальная борьба, бег с палкой, бег на «лапках» (лыжи), прыжки через нарты и т. д.). В то время, когда участники соревнований тронулись в путь со старта, женщины внесли в жилище голову оленя с рогами, шкурой, гычгыем и уложили на северо-восточную сторону. Оленеводы и гости играли в бубны, пели песни, посвящённые оленю, принесённому в жертву. На праздничном столе было большое количество национальной еды: толкуша, котлеты из оленьего мяса, рыбные салаты, юкола, рыба варёная. В полночь провели

обряд «проводов» жертвенного оленя в мир, где живёт владелец и Хозяин всех оленей.

Нашей экспедиционной группе пока не удаётся побывать на праздниках, отражающих основные моменты хозяйственного оленеводческого цикла коряков-чавчуменов (оленных), чукчей, проживающих на Камчатке. Всё это связано с кочёвкой оленьих табунов, которые практически всегда находятся в тундре на пастбищах.

В данной статье мы коротко привели примеры части обрядовых праздников (в том числе и реконструированных), которые бытуют в среде коренных малочисленных народов. Проведя анализ всех материалов, исследованных ранее и записанных во время фольклорно-этнографических экспедиций за период с 2009 года по июль 2019 года, мы можем сделать следующие выводы:

- в отдалённых национальных поселениях, где ещё сохранилась традиционная хозяйственная деятельность аборигенов, обряды, сформированные ещё в древности на основании этой деятельности, до сих пор частично сохраняются и воспроизводятся;
- там, где эта традиционная деятельность утрачена частично или полностью, бывшие обряды превратились в обрядовые праздники и массовые мероприятия праздничного характера;
- мы предполагаем, что, вероятнее всего, с уходом традиционной хозяйственной деятельности обрядовые практики уйдут из «живого» бытования. Это хорошо прослеживается сегодня на примере такой деятельности, как оленеводство. Сокращается количество частного оленеводства, за счёт чего и держались обряды в «живом» бытовании. На видео таких праздников зафиксировано очень мало, и мы сегодня ориентируемся только на рассказы старейшин, носителей традиционных знаний.

Для сохранения культуры коренных народов Камчатки правительство Камчатского края включило проведение обрядовых праздников «День первой рыбы», «Алхалалалай», «Хололо» («Ололо»), «День оленевода» в перечень краевых мероприятий, благодаря чему выделяется финансирование на их проведение.

Сами коренные жители Камчатки, понимая духовную значимость своей культуры, всячески способствуют сохранению этих обрядов в любой форме их проявления.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Вдовин И. С.* Очерки этнической истории коряков. Л.: Наука, 1973. 301 с.
2. *Малюкович В. Н.* Праздник карагинских коряков «Хололо» // Краеведческие записки. Вып. III. Петропавловск-Камчатский, 1971. С. 59–67.
3. *Малюкович В. Н.* Советские и интернациональные праздники в корякском селе // Краеведческие записки. Вып. IV. Петропавловск-Камчатский, 1973. С. 29–42.
4. *Малюкович В. Н.* Корякские народные праздники // Краеведческие записки. Вып. V. Петропавловск-Камчатский, 1974. С. 68–86.
5. *Гончарова А. А.* Мифология и фольклор коренных народов Камчатки. Петропавловск-Камчатский: КамГУ им. Витуса Беринга, 2014. 293 с.
6. *Гончарова А. А., Беляева М. Е.* Обряд береговых коряков «Хололо» («Ололо»). Традиция и современность // Смысловое пространство текста. Сборник научных статей научно-практической конференции. Петропавловск-Камчатский: Изд-во Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга, 2013. С. 28–44.
7. *Гурвич И. С.* Корякские промысловые праздники // Сибирский этнографический вестник. Вып. IV. Очерки по истории, хозяйству и быту народов Севера. М.: Изд-во Ак. наук СССР, 1962. С. 238–257.
8. *Дневники Арсеньева* // Человек открывает землю: по страницам журн. «Вокруг света»: сборник / сост. А. А. Полещук и др. М.: Мысль, 1986. 285 с.
9. Корякский обряд «заманивание рыбы». Записи и видеоматериалы. Собраны в с. Тымлат, с. Оссора и подготовлены Беляевой М. Е., 2014 г. Архив КГБУ «Камчатский центр народного творчества».
10. Корякский обряд «Хололо». Записи и видеоматериалы. Собраны в с. Лесная, с. Тымлат и подготовлены Беляевой М. Е. 2010–2014 гг. Архив КГБУ «Камчатский центр народного творчества».
11. *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки: В 2 т. СПб: Наука; Петропавловск-Камчатский: Камшат, 1994. Т 1. 438 с.; Т 2. 319 с.
12. *Стебницкий С. Н.* Очерки этнографии коряков. СПб: Наука, 2000. 238 с.

**СВЕТЛАНА АЛЕКСЕЕВНА БЕРКУТОВА,**

заведующая научно-просветительным отделом Государственного  
бюджетного учреждения Чукотского автономного округа Музейный  
центр «Наследие Чукотки», г. Анадырь

**E-mail:** berkut@museum.chukotka.ru

# Песни Туманской тундры (по материалам выставочных проектов Музейного центра «Наследие Чукотки»)

В статье дана информация о популяризации материального и нематериального наследия чукчей Туманской тундры в Музейном центре «Наследие Чукотки» и приведены примеры использования аудиозаписей в выставочных проектах.

# Н

аследие и материальной, и нематериальной культуры хранят музеи, музейные хранилища, архивы, библиотеки. Здесь можно получить знания, информацию, в том числе узнать факты о событиях в жизни людей в определённый период времени, познакомиться с опытом других поколений.

Музеи осуществляют функции сбора, хранения и обеспечения наследования культурного наследия человечества. Совокупность находящихся в музее предметов формирует его собрание, состоящее из материальных и нематериальных ценностей, созданных предшествующими поколениями.

Существует методика работы музеев с нематериальным наследием. Она должна включать следующие основные стадии:

1. Выявление в реальной действительности объектов нематериального наследия, имеющих музейное значение (нематериальные объекты музейного значения).

Такие объекты должны представлять научную, художественную, историческую, мемориальную ценность. Необходимо также проанализировать возможность и целесообразность сохранения объекта в музее.

2. Комплектование материальными предметами, связанными с нематериальным объектом музейного значения, и фиксация информации об объекте.

Музеи собирают и хранят связанные с традицией материальные предметы (например, образцы готовой продукции, одежду и атрибуты народных праздников, музыкальные инструменты). Однако это не сам объект нематериального наследия. Так, технология изготовления произведений чукотско-эскимосского косторезного искусства предпола-

## Ключевые слова:

фольклор

материальная

культура

нематериальная

культура

Туманская тундра

выставка

гает наличие материала, из которого мастер делает само произведение, инструментов; однако к нематериальному наследию относится умение, мастерство человека, передаваемые мастером ученику, приёмы и эстетические представления. Поэтому музеи комплектуют также зафиксированные на материальных носителях свидетельства (фото- и видеоматериалы, записи рассказов носителей традиции и т. п.). Записи и транскрипция переводят нематериальное культурное наследие в материальное и являются историческим и культурным свидетельством.

3. Обеспечение поддержания традиции и сохранения или воссоздания механизмов передачи традиции.

4. Актуализация.

Чтобы оставаться частью культурного наследия, нематериальные объекты должны быть включены в актуальную культуру, всё время воспроизводиться; должны действовать механизмы ретрансляции наследия от поколения к поколению. Необходимое условие воспроизведения объектов нематериального наследия в музее – наличие посредника, человека, живого «носителя традиции». Если живы носители традиции, актуализация осуществляется методом фиксации. Музей обеспечивает людям, хранящим в памяти старинные песни и сказы, секреты мастерства и многое другое, возможность деятельности, материальное обеспечение и ретрансляцию традиции через учеников. Действующие в музеях мастерские, фольклорные ансамбли призваны не только сохранять навыки и традиции, но и передавать опыт современникам и потомкам.

Утраченная традиция может быть восстановлена в музее, если сохранились достаточные для её ревитализации свидетельства [2].

В фондовом собрании Музейного центра «Наследие Чукотки» хранится богатая этнографическая коллекция, предметы, которые относятся как к материальному наследию, так и нематериальному. Так, работая здесь 5 лет, я только на четвёртом году стала задумываться над тем, как сохранить и передать следующим поколениям нематериальное культурное наследие в качестве ресурса, свидетельствующего о самобытности и многообразии чукотской культуры.

Изучение коллекций музеев помогает восстановить забытые песни, обряды и другое. Если свидетельств недостаточно, музеи тем не менее могут создать живую модель процесса, однако в этом случае он будет обладать качеством не подлинности, но достоверности. В случае рекон-

струкции в роли носителей традиций могут выступать сотрудники музея, члены музейных клубов и кружков, посетители. В Музейном центре «Наследие Чукотки» примером такой модели является историческая реконструкция – клуб «Ээк» (в переводе с чукотского – «светильник»). Клубное формирование «Ээк» (первое название клуба – «Родное слово») открылось в Музейном центре «Наследие Чукотки» 23 апреля 2016 года.

Участники проекта: Музейный центр «Наследие Чукотки»; региональная общественная организация любителей чукотского языка «Чычеткинвэтгав» (в переводе с чукотского – «родное слово»); региональная общественная организация «Ассоциация коренных малочисленных народов Чукотки»; общественная организация эскимосов Чукотского АО «Инуитский приполярный совет Чукотка»; фонд социального развития некоммерческой организации «Купол».

Работа клуба начиналась с заседаний региональной общественной организации любителей чукотского языка «Чычеткинвэтгав» и их помощи в проведении мероприятий музея. В настоящее время клуб расширил свои рамки, в его работу включились новые участники, поменялось название и содержание работы.

Главная идея клуба – культурное просвещение в самых разных областях знаний. Характер преподносимой информации – краеведческий. На заседания клуба приглашаются лекторы, региональные специалисты в различных областях науки и практики, которые делятся своими знаниями и опытом, знакомят с фрагментами культурного и природного наследия, освещают актуальные вопросы по развитию и сохранению культуры, языков, многовековых традиций и технологий коренных народов Чукотки. Клуб организован и как место встречи старшего и младшего поколений для общения и передачи знаний. Это площадка налаживания межкультурного взаимодействия, где встречаются представители разных национальных и социальных сообществ. Заседания клуба обычно проходят в форме лекций с презентациями или другим медиасопровождением, круглых столов, литературных гостиных, бесед, встреч с молодёжью, презентаций книг и медиaproдуктов, театрализованных представлений и концертов. Заседания продолжаются общением, дискуссией в неформальной обстановке.

Говоря о работе в музее, можно сказать, что в 2018-2019 годах был реализован цикл выставочных проектов, рассказывающих о людях, которые родились и жили на берегах реки Туманская. Эти люди – хра-

нителю системы ценностей, опирающиеся на чукотское познание жизни, на традиционный её уклад, отражённые в народном фольклоре, в частности песенно-танцевальном. Среди таких выставок необходимо отметить следующие:

«Думать, творить и писать по-чукотски». Выставка посвящена Александру Григорьевичу Кереку (1938–1998) – педагогу, знатоку чукотского языка, развивавшему этнообразование в 70–90-е годы XX века на Чукотке;

«Песни Туманской тундры». Выставка посвящена Елене Ивановне Нутекеу – заслуженному учителю РСФСР, автору учебников по чукотскому языку, бессменному руководителю народного чукотского национального ансамбля «Оленёнок» (село Алякватваам) (с 1965 по 1985 г.), хранительнице чукотских традиций и обрядов, а также Геннадию Петровичу Пананто (1931–1995) – знатоку чукотской культуры, мелодисту, автору многих песен.

Проекты были рассчитаны на широкую аудиторию, включающую студентов, школьников, жителей г. Анадыря и гостей окружной столицы.

Выставку «Думать, творить и писать по-чукотски» посетило 2 003 человека. Среди посетителей были и ученики Александра Григорьевича Керека. Свою педагогическую деятельность он начал с 1963 года в селе Анюйск Билибинского района Чукотского автономного округа. С 1974 года А. Г. Керек работал в окружном отделе народного образования методистом организационно-методического кабинета. В 1989 году он был приглашён в только что созданный Чукотский окружной институт усовершенствования учителей (ИУУ) заведующим кабинетом северных языков. А. Г. Керек организовывал и проводил курсы учителей родных языков, смотры кабинетов, конкурсы творческих работ школьников округа, пропагандировал опыт лучших учителей родных языков на страницах газеты «Мургиннутэнут» («Моя земля»), не раз участвовал в тематических вечерах, проводимых этнокультурным обществом «Чычеткин-вэтгав» («Родное слово»). В 1991 году А. Г. Керек стал консультантом федерального Совета Министерства образования по национальным вопросам, а в 1997 году – заведующим редакционно-издательским кабинетом Института усовершенствования учителей. Удостоен званий «Отличник просвещения» и «Ветеран труда». Александр Григорьевич Керек ушёл из жизни 31 мая 1998 года. Его именем назван ежегодный



форум педагогов «Керековские чтения», проводимый в Чукотском автономном округе с 2008 года. Основная цель чтений – выявление и распространение лучшего педагогического опыта на Чукотке.

Чукотский, эскимосский и другие северные языки очень мелодичны. У коренных жителей Чукотки вся жизнь неразрывно связана с музыкой, танцами. В них рассказывается о труде оленеводов, охотников, о неповторимой красоте окружающей природы, в них – мечты о любви, счастливым будущем.

Туманская тундра славится народными талантами. Ведь в туманских (телькепских) чукчах течёт кровь двух народов – чукотского и корякского. И одним из таких талантов является Геннадий Петрович Пананто (1931–1995), поэт и композитор, мелодист, награждённый медалью «Ветеран труда». Талант Геннадию перешёл от родителей: отец, Петр Рэльнаут, и мать, Арэннин, сами сочиняли и исполняли чукотские песни.

Пананто в переводе с чукотского – «уставший человек», но Г. П. Пананто помнят как человека деятельного и энергичного.

Он родился 20 апреля 1931 года в небольшом чукотском селении Туманское, южнее города Анадыря. В начале 50-х годов жители из селений Туманское, Земля Гека, семьи оленеводов, рыбаков, охотников из отдалённых друг от друга стойбищ решили собраться и поселиться вместе в нижнем течении полноводной, богатой рыбой реки Алыктаваам.

Многие годы Геннадий Петрович проработал заведующим Красной ярангой – кочевым агитационным клубом в тундре. Доходчиво, просто, толково рассказывал Г. П. Пананто о важнейших событиях в жизни страны, знакомил с делами в совхозе, в сельском совете.

Помимо активной общественной деятельности был председателем Совета старейшин, депутатом сельского совета, но главным в его жизни было творчество. Именно эта любовь к фольклору своего народа привела Пананто в самобытную группу певцов и танцоров, которую возглавила неутомимая активистка села – Анна Пеневьевна Елянтонану.

В начале 60-х годов в Алыктаваам приехала молодая учительница Елена Ивановна Нутекеу, горячо любящая народное песенно-танцевальное искусство. Около неё сплотился коллектив таких же энтузиастов.

На стихи чукотского поэта М. Вальгиргина Г. Пананто сочинил мелодию, так родилась песня «Оленёнок» (Приложение 1). Песня так полюбилась всем сельчанам, что стала визитной карточкой ансамбля: она

о радости, с которой встречают люди весной появление первого телёнка в стаде. В честь неё и был назван национальный народный ансамбль села Аькватваам «Оленёнок». Эту песню знают и подпевают все жители округа, её узнают с третьего аккорда. Она стала визитной карточкой не только народного коллектива, но и региона.

Немало интересных мелодий, подкупающих своей искренностью, создал для коллектива Геннадий Пананто, также он восстанавливал старинные мелодии, много импровизировал. Он был знаком с творчеством многих чукотских поэтов, записывал и свои стихи в заветную синюю тетрадь, которая хранится сейчас в библиотеке посёлка Беринговский.

Геннадий Петрович Пананто ушёл из жизни 11 февраля 1995 года.

*«– Как рождается песня? Как приходят слова, мелодии?»*

*– Не расскажешь об этом... Каждый раз по-своему, – говорит Г. П. Пананто. Вот он привычно берет в руки ярар, и с первыми гулками звуками полилась песня – чистая, ласковая, нежная. Негромко звучит ярар, вполголоса поёт Геннадий Пананто, преобразившийся на глазах: плечи расправлены, лицо помолодело, в глазах мудрость прожитых лет и молодой задор. Поёт он о самом близком, сокровенном и понятном для каждого тундровика» [1, с. 24].*

Елена Ивановна Нутекеу (1941 г. р.) – заслуженный учитель РСФСР, автор учебников по чукотскому языку, организатор чукотского национального ансамбля «Оленёнок» с. Аькватваам Беринговского района, хранительница чукотских традиций и обрядов.

Родилась в Туманской тундре. Родители дали ей имя Таннынау, что в переводе с чукотского «русская», – за любовь к русским песням. Но потом дали ей другое имя – Рутьынэут («поворот в пути»).

В 1953 году весь род переселился из селения Туманское в посёлок Аькватваам. А дальше – интернат, так как девочка рано потеряла родителей.

С раннего детства Елена мечтала стать учительницей, но заболела туберкулёзом. И, уже пройдя курс лечения, став, как ей показалось, совсем здоровой, она услышала приговор врачей: «Работать с детьми тебе нельзя».

Упросив учителей «забыть» о болезни, она отправила документы в Анадырское педагогическое училище. И когда пришёл вызов на экза-

мены, точно знала – будет учиться. И надо же – именно в те отчаянные дни попала под руки брошюра, в которой известный учёный доказывал, что осуществление мечты может стать уникальным лекарством. Откуда и силы такие пробивные нашлись! Елена Ивановна вспоминает: «В 1965 году я закончила училище. И в этом же году была снята совсем с учёта по болезни. Беринговский врач только руками развёл: “Невероятно!”. Но я-то знаю своё лекарство».

По возвращении домой она стала учителем сельской школы...

Ансамбль «Оленёнок» знают на Чукотке и за её пределами. Он рождён Еленой Ивановной Нутекеу. 20 лет она работала учителем в школе и руководителем ансамбля (с 1965 по 1985 г.). В 1967 году чукотский ансамбль блестяще выступил на Всесоюзном фестивале-смотре самодеятельного искусства в Кремлёвском Дворце съездов, стал лауреатом юбилейного смотра самодеятельного искусства. В 1978 году за высокое исполнительское мастерство коллектив ансамбля «Оленёнок» был удостоен звания народного.

В 1981 году Е. И. Нутекеу была награждена орденом Дружбы народов.

В начале 1980-х годов Е. И. Нутекеу помогла Нине Емельяновой составить учебник чукотского языка для учителей. Позже участвовала в подготовке книг для чтения в 3 и 5 классах национальных школ, сочиняла для них стихотворения.

Елена Ивановна Нутекеу – известная на Чукотке и за рубежом сказительница, собирательница мифов и легенд своего народа. Она является автором сборника «Чукотские сказки и легенды» (2005), изданного как на русском, так и на чукотском языках.

В экспозиции «Песни Туманской тундры» было представлено около 30 экспонатов из фондов Музейного центра «Наследие Чукотки»: конспект урока по чукотскому языку, разработанный Е. И. Нутекеу, и её книги, в том числе «Чукотские сказки и легенды»; рукописный текст «Песня об Алькатвааме» чукотской поэтессы Антонины Александровны Кымытваль (Приложение 2); ноты легендарной песни Геннадия Пананто и Михаила Вальгиргина.

Весь период выставки работала инсталляция, где каждый посетитель смог посидеть в яранге, сфотографироваться с яраром (бубном), арканом.

Специально для выставки нынешние участники коллектива подготовили презентацию, знакомящую с биографиями героев выставки и творчеством ансамбля. Звучали песни, исполняемые «Оленёнком» и его легендарными солистами – Е. И. Нуतेкеу и Г. П. Пананто.

На открытии у посетителя имелась возможность послушать песни, исполняемые ансамблем «Оленёнок», как в форме аудиозаписи, так и концерта живой музыки, в исполнении творческого фольклорного коллектива «Энмэн». Состав коллектива: А. С. Гыргольгыргына, А. В. Шевцова, Т. Б. Церковникова.

Народные песни исполняли и их будут исполнять те, для кого они являются источником вдохновения, способом поддержания традиций и выражения своей принадлежности к ней. Важным является то, что через подобные выставочные проекты нематериальное культурное наследие, будучи частью наследия Чукотки в современном обществе, получило вторую жизнь. Читить культурное наследие своего народа, постигать опыт поколений, поддерживать историческую память, познавать и понимать идеалы предыдущих поколений сегодня не менее важно.



[ЧОКМ-4659]

Музыкальный фрагмент с шестью строками нот и текстом на русском языке.

Музыкальный фрагмент с двумя строками нот и текстом: а - а - и е н. а - а - и е н.



**ОЛЕЗЕНКО**  
 В стаде олененок родился  
 Давношней,  
 Ноя бесовский,  
 Преле,  
 Только что рожденный олененок  
 Удаловка сидит на шее,  
 Ослыжется: создаи совете твое,  
 Зай-оленка рождеи,  
 А, какой он красивей,  
 Словношней!

**КОЮКОВ**  
 С. И. Валериано  
 М. Т. Павлов.

1. Мудре и вольноше  
 И мотой гурдиче  
 Гайбиче ивече не  
 Небле по-оленеи  
 Оби, об-а, об-а...
2. Таргетой и мурчи  
 Ламанеи мурдичи  
 Ивече мотой мурчи  
 Таргетер, мурдиче  
 Оби, об-а, об-а...
3. Таргетой и мурчи  
 Ивече мотой мурчи  
 О, мотой мурчи  
 Мотой мурчи  
 Оби, об-а, об-а...
4. Мотой мурчи мурчи  
 Как еи мотой мурчи  
 Мотой мурчи мурчи  
 Мотой мурчи мурчи  
 Оби, об-а, об-а...



**ЭЛК'ЭТВЭЭМ**  
 (Песня об Аляккатае)

Слова А. Кымытала Музыка А. Медведова

Иҕыаһыттарык Элк'эТВЭЭМ,  
 Иҕыаһыттарык, таҕ'парарык,  
 Вээхуурмух вараһы нымным  
 Элк'эТВЭЭМ,  
 Таҕууаһык иҕиҕарык  
 Мурги вараҕ, Элк'эТВЭЭМ,  
 Гаймалыһык колб эиҕу'  
 Маһалыһык,  
 Элк'эТВЭЭМ, Элк'эТВЭЭМ,  
 Таҕымалыһык мурги нымным,  
 Таҕымалыһык мурги нымным,  
 Элк'эТВЭЭМ, Элк'эТВЭЭМ,  
 Пылк'аһык вараҕ гыон,  
 Элк'эТВЭЭМ,  
 Илк'к'ай эиҕу'тан'гык'аһ,  
 Таҕ'парарык нутайкыан—  
 Таҕ'кыһык мургиһыкы  
 Кыһа'аһык,  
 Пылкыһык о'равалыт  
 Нийк'к'иҕэ иҕиҕарык,  
 Корҕымалык мыйгыһыт  
 Кыһа'аһык  
 Элк'эТВЭЭМ, Элк'эТВЭЭМ  
 Ж'эуу'ай мылкырык,  
 Грэл пине мылкырык,  
 Элк'эТВЭЭМ, Элк'эТВЭЭМ,  
 Ыҕыаһыкык к'аһытара  
 Элк'эТВЭЭМ,  
 Эрэрарык, Элк'эТВЭЭМ,  
 Элк'эТВЭЭМ, иҕыаһыкык,  
 Олорарык, корҕарык  
 Моркыаһык,  
 Иҕыаһыттарык Элк'эТВЭЭМ,  
 Иҕыаһыттарык, таҕ'парарык,  
 Вээхуурмух мурги нымным  
 Элк'эТВЭЭМ.

АХ—01831 от 21/У-1979 г. Заказ 3769. Тираж 250.  
 Изд. об-н. Упр. издат. колхоз. и к. торговля

Музыкальный фрагмент с нотами и текстом на русском языке.

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»

Handwritten musical score for a song. It consists of three systems of music. Each system has a vocal line in the upper staff and a piano accompaniment in the lower staff. The lyrics are written in Cyrillic script below the vocal line. The first system has two lines of lyrics, the second has two lines, and the third has one line. The music is in a 2/4 time signature and features a mix of eighth and quarter notes.

Handwritten musical score for a song. It consists of three systems of music. Each system has a vocal line in the upper staff and a piano accompaniment in the lower staff. The lyrics are written in Cyrillic script below the vocal line. The first system has two lines of lyrics, the second has two lines, and the third has two lines. The music is in a 2/4 time signature and features a mix of eighth and quarter notes. A dynamic marking of *mf* is present at the beginning.

Handwritten musical score for a song. It consists of two systems of music. Each system has a vocal line in the upper staff and a piano accompaniment in the lower staff. The lyrics are written in Cyrillic script below the vocal line. The first system has two lines of lyrics, and the second has two lines. The music is in a 2/4 time signature and features a mix of eighth and quarter notes.

**ЕЛЕНА АЛЕКСЕЕВНА БИБИКОВА,**

носитель уильтинской культуры и языка, ветеран труда, п. Ноглики

E-mail: bibikova40@mail.ru

## Фольклорные параллели сказителей нивнгунов и уйльта

Выявлены общие сюжеты в фольклоре издавна соседствующих на о. Сахалин двух народов – уйльта и нивхов. Одни и те же фольклорные традиции можно найти в их мифах и легендах. Тесно общаясь, их предки, будучи гостеприимными, всегда делились друг с другом рассказами, пищей, песнями. Сказители переосмысливали услышанные сюжеты на своём языке. Их можно встретить в творчестве современных национальных писателей. Сейчас трудно различить чисто нивхские и чисто уильтинские фольклорные мотивы и жанры.



**Ч**

то такое фольклор? На английском языке – это народная мудрость. Так оно и есть. Фольклор – это народное творчество, созданное самим народом, чаще всего устное. У словесного творчества две формы: устная (фольклор) и письменная (литература). Благодаря письменной литературе, сохраняющей и собирающей, нам становится доступным устный фольклор любого народа, этноса. В сообщении я рассмотрю несколько примеров уйльтаинского и нивхского фольклора, которые свидетельствуют о культурных контактах между этими народами в прошлом. У каждого народа своя история развития, своё мировоззрение, установившееся под воздействием окружающего мира, свой образ жизни, верования, принципы, которые отражены в их народном творчестве.

**Ключевые слова:**

уйльта

нивхи

остров Сахалин

сказания

фольклор

В Сахалинской области, в северной её части, живут бок о бок два небольших народа, совсем разные по образу жизни, разные по языку: уйльта – ветвь тунгусо-маньчжуров и нивхи – другая ветвь, относимая условно к палеоазиатам. Вот что отмечал врач В. А. Штейгман, прибывший на восточное побережье в августе-сентябре 1908 года с целью обеспечения санитарных мер против эпидемии и прививок населению против свирепствующей тогда оспы. В своём дневнике о гиляках (нивхах) местности, именуемой Няньмуф, он писал: «Эта юрта гиляков “летует” бок о бок с орочёнами, летние балаганы которых тут же рядом, а зимует южнее и на противоположном берегу залива на речке Тульво, где зимники гиляков деревни Чайво <...> Няньмуф – гиляцкое название урочища, а орочёны, как и тунгусы, называют его “Мифк”, хотя это слово тоже гиляцкое, обозначающее ту дюнно-тундровую полосу земли (суши), что между заливом и морем. В Чайво, Ные и на Тыми этих гиляков,

тунгусов и орочён зовут “гарамайскими”, или “тунгусы, гиляки, орочёны на Гараме”, т. е. жителями рек Большой и Малый Гарамай (орочённое название), которые впадают в Чайвинский залив с запада против этих урочищ» [6, с. 7]. В других местах восточного побережья острова точно так же в период летне-осеннего лова рыбы тесно жили и общались наши предки, а зимой оленные уйльта уходили в хребты, а нивхи зимовали в своих зимниках по устьям рек.

Одно небо, одна земля, жизнь бок о бок не могли не отразиться на фольклоре этих народов. Взаимопроникновение языка и фольклора чувствуешь и сейчас, изучая их устное творчество.

Наш уильтинский сказитель Пакта Накагава оставил легенду о том, как наши мунунисэ нашли себе новую землю и переехали сюда, на остров, на льдине. Сказание записано лингвистом И. В. Недеялковым в 1970-е годы. Об этом же событии я прочла и в книге нивхского писателя В. М. Санги, который много работал с нивхами-старожилами и записал у них предания, легенды. Герои его книг, старые нивхи, рассказывают о том, что на огромной льдине с оленями, с чумами орочёны приплыли к острову и вошли в Ныйский залив и здесь разделились: часть ушла на р. Даги, часть – на юг [4, с. 378]. Такая легенда. Может, и есть в ней частица правды.

У сказителей уйльта была распространена легенда о мужчинах, ушедших на охоту на морского зверя. Из-за густого тумана они теряют ориентиры и блуждают в море, попадают на острова, где обитают *амба* (нечистая сила) и *ондо* (чёрт). Сложная сюжетная линия в итоге развивается таким образом, что герои попадают к старику и старушке, у которых в амбарах много рыбы, и они периодически выпускают её в море. Оказывается, это хозяин моря и воды *Тэму*. Дав мужчинам две берестяные лодки – *хуммэ*, он отправляет их домой, взамен наказывая им с лодками отправить белого и серого оленей. Подобный сюжет есть и в нивхском фольклоре. Есть некая разница. Если в уильтинском сказании семеро мужчин участвуют в действии, то в нивхском – два брата, и они попадают к творцу всего живого – *Тайхнаду*. Финал почти одинаков в обоих вариантах – люди благополучно возвращаются к своим семьям. Охотничьи сюжеты были очень распространены в фольклоре двух народов.

Другое сказание – о молодом человеке, охотнике, который благодаря хитрости и проворству одержал победу над тигром. Сюжет также распространён в нивхской и уильтинской традициях. Сказитель, видимо, слышал

эту историю от жителей Приморья или Приамурья, где тигры были широко распространены в горах. Уильтинская сказительница Напка в повествовании «Тигр-оборотень» говорит о тигре – амба (нечистой силе) [1, с. 2]. Герой, сжалившись над зверем, освобождает его, и тот уносит его на свою родину. Там герой участвует в битве с неприятелем этого тигриного рода и приносит победу. В благодарность получает в жёны дочь тигра и становится удачливым охотником. Сказитель Накагава Пакта, в материалах И. В. Недялкова, в своей версии рассказа сомневался: то ли это был медведь, то ли тигр или *худулу* – лев. В нивхском *тылгуре*, записанном В. М. Санги под названием «Благодарный тигр», люди рода тестя и молодой человек из рода зятя пошли в тайгу на охоту. Далее сюжет идёт так же, как и в уильтинской сказке. Это сказание нашло своего писателя, поэтому изложено оно образным литературным языком и более подробно [4; с. 538].

Много параллелей можно перечислить, общие сюжеты в фольклорных сказаниях этих соседствующих народов. Например, распространён сюжет о путешествии земных людей в верхний мир. Молодцы, отправляющиеся в верхний мир за невестами и ведущие битвы с морскими людьми у нивхов, у уйльта воюют с *муккеннени* – жителями воды. И у нивхов, и у уйльта есть медведи с окаменевшей от глины и смолы шерстью, только у нивхов – бурый медведь, а у уйльта – белый. Нивхские молодцы дерутся с восьмью-, шестиголовыми чудовищами, а уильтинские с одиннадцати-, двенадцатиголовыми – *взрисэ*.

А нивхские *генивгун* по внешнему описанию и проделкам напоминают уильтинских хозяев тайги – *калзями* и *онгёна*. Все они похитители детей. Похитив детей, они превращают их в таких же, как они, чертей.

Почтенное отношение к огню всегда было у наших народов, мы знаем об этом не понаслышке. Известно, сколько табу существует по отношению к огню, как надо беречь, как угостить, что сказать – это нам прививали с детства наши родные. У нивхов и уйльта есть легенда об Огне, о Хозяине огня. В предании *Напки* хозяин жилища гибнет в конце повествования. В его дом приехал в гости его дальний сородич. За вечерним чаем он бросил кусочек мяса огню, за что получил выговор от хозяина жилища. Ночью гость увидел сон. Появившийся из очага белый человек благодарит его за кусочек мяса и предупреждает, чтобы он побыстрее уходил из этого дома. Утром, проснувшись, он видит, что жилище с хозяином сгорело. Только то место, где

он спал, осталось целым. Так за жадность и непочтение к огню был наказан хозяин этого жилища [1, с. 1]. Очевидно, что легенда носит назидательный характер. Нивхам и уйльта надо было вырастить достойное поколение знающих, уважающих обычаи и традиции своего народа.

Врач В. А. Штейгман в своих комментариях отмечал: «Орочёны православные номинально, и все свои языческие обряды и верования у них отлично сохранились. Орочён Пэлах – шаман и известен как таковой у всех гиляков, тунгусов и орочён. Культ медведя и медвежий праздник у них как у гиляков; они так же выкармливают для этого медведей, так же правят тризну, но в жертву приносят не собаку, а оленя» [6, с. 7]. У уйльта особое отношение к медведю. Медведь на языке уйльта бөҕө, но часто его уважительно называют элэкэ – дедушка. У уйльта есть сказание, в котором герой, защищая свой улов, ранит медведя. За это его уводят в медвежье селение. Очень красиво это селение описывала Ольга Николаевна Семёнова [3, с. 22]. Там все медведи в человеческом обличи. Наш герой вынужден вылечить раненого медведя. А нивхи боготворят горных людей, которые приносят им удачу на охоте. В мир обычных людей горные обитатели приходят в обличи медведя. И нивхи, и уйльта считали: каждый убитый медведь, если правильно выполнить все правила проведения праздника и правила поедания мяса, сохранить скелет в священном месте, оживёт и, увидев мир медведей либо горных людей, будет способствовать удачной охоте самих людей.

Воззрения двух народов, как видим, никак не отличаются, дух один. И тому, и другому народу важно было вырастить достойных для жизни в природе людей – трудолюбивых, умных, пытливых, ловких и смелых, любящих свою землю, уважающих своих старших.

Учёные писали, что пословицы и поговорки «не получили особого развития» у народов Амура, но зафиксировали особый жанр вроде скороговорок [2, с. 189]. Но об этом судить может человек, знающий язык. Глава рода *Касказик* – герой романа В. М. Санги «Женитьба Кевонгов» – довольно образно выражает свои мысли на уровне поговорок и пословиц: «Ум короче рукоятки ножа» – о глупом человеке; «Наши головы не знали боли, мы не мучали их думами» – о тех, кто не любит думать; «Пока жив хоть один человек, род его живёт» [4, с. 70]. Я не знаю, как они звучат на нивхском языке, но верю, что это правильно и красиво, так как сама жизнь старшего поколения, его мудрость и речевое богатство

создавали предпосылки для появления поговорок, пословиц, крылатых выражений. В уильтинском языке есть такие искры народной мудрости, с которыми я выросла. «Кэлэ нариду – кэлэ улачини» – у проворного человека проворные олени, «ајакта нариатаи эззэ хуппэ» – со злым человеком не играй.

Такой жанр, как загадка, есть у каждого народа. Есть они и у наших народов. Примеры из нивхской традиции:

– Что это? Что это? Два братца живут в одном доме, но никогда не видятся. (Глаза.)

– Что это? Что это? Верхние смеются: «Ха-ха», а нижние стонут: «Ой-ой». (Брёвна сруба.)

– Что это? Что это? Девочка потеряла серёжку, плачет, под амбаром ищет. (Птица чотър анх, ищущая корм.)

Уильтинский язык также богат загадками, причём произносятся они скороговоркой. Моя мама загадывала мне их в детстве. Такой же зачин, как в нивхском языке, произносится в нашем языке распевно: «Гаң-гаң-гајаво». А сама загадка и вопрос произносятся быстро, скороговоркой. Приведу наши народные загадки села Вал:

1. Гаң-гаң-гајаво. Гёда хупкэикки чаккэ паикта балзихани. Хаигэк тари? Токсик уну.

Ганг-ганг-гајавоо. На одной кочке полно травы выросло. Что это? Точно скажи. (Нируктэ. – Волосы.)

2. Гаң-гаң-гајаво. Дэптуми, дэптуми – эсини эллэ. Хаигэк тари? Токсик уну.

Ганг-ганг-гајавоо. Ест, ест – не наестся. Что это? Точно скажи. (Тава. – Огонь.)

3. Гаң-гаң-гајаво. Пурэнду энугэ пуисини. Хаигэк тари? Токсик уну.

Ганг-ганг-гајавоо. В тайге котёл кипит. Что это? Точно скажи. (Сируктэ омони. – Муравейник.)

Можно долго говорить о многих параллелях в двух абсолютно не родственных, но соседствующих языках, присутствующих в устном народном творчестве. Приведённые выше примеры об идентичных сюжетах в сказаниях у двух народов свидетельствуют о длительном взаимодействии предков нивхов и уйльта на островной земле. И ни одно предание, ни одно уильтинское сказание не доносит до нас, что между этими, казалось бы, разными народами были междоусобицы.

Лучшие образцы фольклорной традиции коренных народов Севера используют в своих произведениях писатели. Нивхский писатель В. М. Санги, уильтинские сказители знакомят наших современников, не знающих прошлого коренных народов, с вековой народной мудростью, правилами жизни в обществе и в природе с дикими животными и растениями. Фольклор наших народов – неисчерпаемый кладезь мыслей, наблюдений и творчества.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Икегами Дзиро*. Сказания и легенды народа уйльта. Саппоро: Отделение филологических исследований при аспирантуре Хоккайдского университета, 2007.
2. История и культура нивхов. Историко-этнографические очерки. СПб: Наука, 2008. 70 с.
3. *Роон Т. П.* Уйльта Сахалина. Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX в. Южно-Сахалинск, 1996. 176 с.
4. *Санги В. М.* Путешествие в стойбище Луньво. Романы, повести, рассказы. М.: Современник, 1985. 560 с.
5. *Санги В. М.* Избранные произведения в двух томах. Том второй: рассказы, сказки, стихи, поэмы, публицистика. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 2000. 285 с.
6. *Штейгман В. А.* СПФ АРАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 93, тетрадь № 7.

**АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ВАСИЛЕВСКИЙ,**

доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой  
российской и всеобщей истории ФГБОУ ВО «Сахалинский  
государственный университет», г. Южно-Сахалинск

E-mail: [vasilevski@bk.ru](mailto:vasilevski@bk.ru)

# Этногенез коренных народов Сахалина, Хоккайдо и Курильских островов

## Обзор современной антропологической литературы

Статья сформирована на основе доклада, прочитанного в Южно-Сахалинске на III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» 25 сентября 2019 года. Подводятся промежуточные итоги современного этапа исследования процессов этногенеза на островах Охотского и Японского морей с древнейших времен до начала Нового времени. В основе обзора современная антропологическая литература, а также исторические сведения о происхождении коренных народов островного региона: айну, нивхов и уйльта.



# П

ервоначальное заселение территории островного мира Дальнего Востока. Исходная антропологическая информация о населении дальневосточного региона в эпоху палеолита

**Ключевые слова:**

сундадонты

синодонты

неметрические методы

генетический анализ

дзёмон

айну

яёй

«охотский человек»

тончи

мохэ

чжурчжэни

нивхи

уйльта

Одним из древнейших центров антропогенеза является междуречье трёх великих рек – Янцзы, Хуанхэ и Амур. До недавнего времени считалось, что *Homo sapiens* появляется на востоке Азии не ранее 30–40 тысяч лет назад. Однако по итогам изучения международной командой стоянки человека конца среднего плейстоцена в пещере Фуянь в Даосяне, на юге Китая, опубликованы результаты анализа обнаруженных в культурном слое 47 человеческих зубов, который поставил вопрос о ранних *H. sapiens* на востоке Азии в новую плоскость. Абсолютный возраст найденных зубов *H. sapiens* вычислен в интервале 120 000–80 000 лет, на что указывает, без сомнений, морфологическая и метрическая оценка всех образцов. Если это так, то морфологически современные люди присутствовали на юге Китая на 70 000–30 000 лет раньше, чем в Леванте и Европе [12].

В этом ключе логично рассматривать средний и поздний палеолит северо-восточного края Евразии как источник расселения и формирования предковых групп палеоазиатских народов в процессе освоения ими континентального, прибрежного и островного мира Дальнего Востока. Соответственно, археологические проблемы палеолита Дальнего Востока могут звучать иначе, чем ранее, прежде всего, в сторону значительного удревнения роли восточноазиатской ветви *H. sapiens*.

Три главных пути заселения края материка – это долины трёх рек: Янцзы на юге, Хуанхэ на границе востока и северо-востока и Амура на севере. Им

соответствуют три зоны перехода от континента к океану – три островных маршрута первоначального заселения островных цепей на восточной окраине Евразии. Первый, южный, проходит через Тайвань и архипелаг Рюкю, с выходом на о-ва Кюсю и Хонсю. Второй шёл через Корейский п-ов и Цусиму, при этом для человека пролив в большей степени был символическим рубежом, который пересекался уже в позднем плейстоцене не менее 30 тысяч лет назад. И наконец, третий, северный маршрут, своего рода продолжение Амурских ворот в островной мир – это пролив Невельского и остров (а в ту пору полуостров) Сахалин, который большую часть своей истории был полуостровом материка Азия, своего рода продолжением нижнеамурского региона [27, 28]. При этом следует учесть, что в тот период, когда Амур впадал в Охотское море, п-ов Сахалин-Хоккайдо-Курилы становился левобережьем этой реки. И напротив, когда палео-Амур впадал в Татарский залив, формируя здесь свой эстуарий, полуостров становился правобережьем древней реки, и усиливалось значение северного, а не южного источника притока населения. Столкновением трех потоков древнего населения в устье Амура с выходом на Сахалин-Хоккайдо и объясняется культурное и этническое многообразие, характерное для островного региона в течение его истории. Под тремя источниками имеем в виду Восточную Сибирь, Северный Китай и Приморье, а также мир южных островов, на конце которого находится остров Хоккайдо. Последний, вкупе с южной частью острова Сахалин, был своего рода рефугиумом – убежищем, где происходило формирование островного населения.

Географический фактор – широтная ориентация трёх вышеназванных рек, а также меридиональное простираение западного и восточного побережий Сахалина и Хоккайдо – естественным образом определял пути древних миграций, формируя своего рода векторы исторического движения населения в островном мире. Цепочка Курильских островов и скованное льдами большую часть года Охотское море [17] служили своеобразным мостом для движения палеоазиатов на север [28], к Берингийской суше, в очередной раз соединявшей Евразию и Северную Америку в позднем плейстоцене, более 28–11 тысяч лет назад [9]. Движению животных и людей с юга на север, от Окинавы к Курильским островам, в позднем плейстоцене также естественным образом способствовало простираение с юга на север океанского побережья Японского архипелага. Здесь,

от Тайваня до Курильских островов и Камчатского полуострова, начинался южный маршрут заселения островного мира видом *H. sapiens*, человеком современного вида. Место разлома Минатогава, расположенное на острове Окинава в архипелаге Рюкю, известно хорошо сохранившимися ископаемыми останками человека позднего плейстоцена. В течение последних сорока лет на группах островов Амами и Окинава, в центральной части Рюкю, обнаружено восемь памятников эпохи палеолита. На этой основе высказано предположение, что первыми успешными колонизаторами островов были *H. sapiens* 32 100±1 000 до 15 200±100 лет [6]. Останки людей этого периода найдены в пещере Ямашита-1 и на стоянке Минатогава, а также в пещерах Шимодзибара на о-ве Куми и Пинза-Абу на о-ве Мияко [14]. Это самые ранние находки останков человека на островах к северу от Тайваня. Кроме того, целый ряд находок костей *H. sapiens* обнаружен на стоянках Южной и Центральной Японии, абсолютные даты получены и прямым датированием, и при анализе сопутствующих органических материалов, преимущественно в диапазоне 20–14 тысяч лет [10].

Самые древние находки ископаемых останков *H. sapiens* эпохи палеолита на Корейском полуострове обнаружены в пещере Рёнггок (КНДР), где найдены останки как минимум пяти архаичных особей ископаемого человека современного вида [2]. Отношение к теме также имеет предполагаемое захоронение анатомически современного ребёнка *H. sapiens*, обнаруженное в пещере Хунсу в Южной Корее. Последнее предположительно датировано возрастом до 40 000 лет.

Доказанный возраст стоянок человека позднего палеолита на Сахалине и Хоккайдо составляет, по разным оценкам, от 30–25 до 23 тысяч лет [16, 27]. Северный коридор, по которому *H. sapiens* позднего палеолита не менее 23 тысяч лет назад проникли на Сахалин и Хоккайдо и расселились в главных речных долинах Сахалино-Хоккайдско-Курильского полуострова, естественным образом проходил по Нижнему Амуру и Северному Сахалину. Уровень моря в период 28–23 тысяч лет назад падал до 140–120 метров ниже современных отметок. Проливы Невельского и Лаперуза в то время не существовали, на их месте располагались низменные перешейки, по которым и осуществлялось движение фауны и человека между континентом и полуостровными территориями, вплоть до драматического подъёма воды в Мировом океане, на рубеже плейстоцена и голоцена и в раннем голоцене не позднее 13–11 тысяч лет назад.

Древнейшая для Дальнего Востока России серия скелетов из шести *H. sapiens* радиоуглеродным возрастом около 7 700 лет обнаружена в 1970-е годы в пещере Чёртовы Ворота [25] и изучена международной командой генетиков и антропологов несколько лет назад [19]. Выделена древняя ДНК из зубов и костей двух женщин. Анализ ДНК показал, что люди из пещеры Чёртовы Ворота имеют много общего с народами, которые в настоящее время живут в бассейне реки Амур и являются коренными для региона, прежде всего с ульчами. Язык ульчей, так же, как и их сахалинских родственников, уйльта, относится к тунгусо-манчжурской группе алтайской лингвистической семьи. По оценке генетиков, обе древние женщины выглядели примерно так же, как современное коренное население Дальнего Востока, – обнаружены гены, указывающие на карие глаза, прямые, густые волосы, цвет кожи типичен для народов Азии. Изученные образцы показали, что женщины из Чёртовых Ворот имели непереносимость лактозы, т.е. они не могли переваривать сахар в молоке, что характеризует их как людей, не знающих молока животных и не знакомых с животноводством.

Генетическое исследование современного коренного населения Нижнего Амура, проведённое российской группой учёных, показало, что в зону наибольшего генетического сходства с находками из пещеры Чёртовы Ворота попадают популяции нивхов, эвенков и орочёнов в Приморье, а также эвенков и эвенков на северном побережье Охотского моря. Учёные полагают, что этот локальный Y-хромосомный компонент может указывать на сохранение у ульчей и близких к ним народов генетического наследия древнего населения Дальнего Востока. Тот же вывод был сделан и в работе с изучением древних геномов из пещеры Чёртовы Ворота. Закономерен вывод учёных о том, что древний генетический компонент сохранился не только в популяции ульчей, но и в других популяциях коренных народов Дальнего Востока.

Ещё одна близкая по возрасту и местонахождению описанной выше серии скелетов людей среднего неолита обнаружена А. Н. Поповым на многослойной стоянке эпохи неолита Бойсмана-2 на юге Приморья и изучена антропологами Т. А. Чикишевой, Е. Г. Шпаковой [39] и позднее А. В. Зубовой [35]. Согласно исследованию проблемы биологической преемственности между неолитическим и современным населением Дальнего Востока, проведённому А. В. Зубовой, Приморье признается самостоятельным очагом одонтологического формообразования, в рам-

ках которого происходило первоначальное формирование морфологической специфики коренного населения Дальнего Востока. Преемственность между древними и современными сериями по частотам входящих в него признаков позволяет говорить о том, что неолитическое население региона не было полностью ассимилировано, а внесло существенный вклад в формирование современных ульчей, орочей и нанайцев [35].

Было бы неверным, рассматривая здесь роль Амура как северных ворот в островной мир Дальнего Востока, по сути, дороги тысячелетий, не обратиться к достижениям исследователей предшествующего периода, так как, несмотря на все современные результаты, основной пласт информации о происхождении и родстве народов Дальнего Востока был создан в XX веке<sup>1</sup>, особенно в его последней четверти.

### **Сундадонты и синодонты и проблема этнического содержания историко-культурной общности дзёмон**

При изучении зубной системы народов Восточной Азии С. Д. Тёрнер и Ц. Ханыхара пришли к выводу, что в период от 20 до 10 тысяч лет назад древние жители материка Сунда, двигаясь по сухопутным мостам из южного полушария, условно, территории нынешней Океании, достигли Японского архипелага. Этот миграционный поток назван Тёрнером «сундадонтами». Последние, в т. ч. даяки и негритосы Юго-Восточной Азии, а также айну и их предшественники, люди эпохи неолита – дзёмон, разделены С. Д. Тёрнером на две ветви, соответственно, южную и северную [21].

Долгое время не оспаривалось, что создатели древнейшей в мире керамики и неолита Японских и Курильских островов дзёмон пришли на архипелаг достаточно рано и по происхождению и историческим судьбам в течение нескольких тысяч лет в силу островной изоляции

---

<sup>1</sup> Стадиальная теория К. Тёрнера встретила возражения у некоторых одонтологов и историков. Так, Х. Мацумура и М. Хадсон полагают, что сундадонтия, которую К. Тёрнер считал промежуточной стадией между австралоидным и монголоидным одонтологическими комплексами, не пережиток раннего этапа «монголизации» зубной системы, а результат смешения древних австралоидов Юго-Восточной Азии с носителями монголоидного комплекса – синодонтами, мигрировавшими туда из Китая [13; 7]. Как указывал В. П. Алексеев [24], постепенность перехода от австралоидного комплекса к монголоидному у населения Юго-Восточной и Восточной Азии свидетельствует скорее о метисации, чем о сохранении предковых особенностей [36].

были очень далеки от континентальных монголоидов. Однако этническое единство дзёмон, которое в XX веке провозглашалось в археологической литературе Японии и мира как аксиома, в наши дни не только поставлено под сомнение, но и опровергнуто. Современные исследования показали, что формирование и развитие культурного круга дзёмон происходило в условиях генетического разнообразия с самого начала. Часть генофонда дзёмон унаследована от палеолитического населения архипелага, часть наследует раннему неолиту южной Японии, другая же связана с потоком генов, принесённых на Хонсю с севера вместе с палеолитическими мигрантами – носителями индустрии микропластин [1, 15]. Последняя пришла на север Японского архипелага из Восточной Сибири через Приамурье и Сахалин. Северные сундадонты не только имели широкие контакты с материком, но и внесли свою лепту в формирование палеоазиатского населения восточной окраины континента, в т. ч. на Камчатке через Курильские острова и на Нижнем Амуре через Сахалин [27, 23, 8].

Бин Ямагучи отмечал, что, судя по скелетному строению, толщине костей и черепной коробке, люди дзёмон в течение 10 000 лет, т. е. до рубежа эр, сохраняли, в отличие от народов окружающего мира, многие черты сходства с кроманьонцем – позднепалеолитическим человеком Евразии [23]. И лишь около двух тысяч лет назад у носителей культуры эпидзёмон начинается процесс утончения костей черепной коробки и посткраниального скелета [8]. Причиной этого, без сомнения, были потоки генов, вызванные миграциями континентального северо- и восточноазиатского населения в середине первого тысячелетия до н. э. Северная волна мигрантов, на наш взгляд, связана с появлением на Сахалине носителей набильской и пильтунской культуры, которые вытеснили либо ассимилировали эпидзёмонское население острова [30, 33]. Набильские традиции мы прослеживаем в поздней бронзе Забайкалья, пильтунские – в поздней бронзе и раннем железе Якутии.

**Айну.** В отличие от всех других исследованных популяций Восточной Азии, айну – а именно они наследовали эпидзёмону – имеют более тесные генетические связи с северо-восточным, чем с центрально-сибирским населением, что предполагает широкие древние связи между популяция-

ми вокруг Охотского моря в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени (VII–XVII и XVII–XX вв. н. э.). Генетиками доказан исторически недавний (порядка трёх тысяч лет) генетический вклад айну в близлежащие популяции островного и полуостровного мира Дальнего Востока [4]. Прежде всего это объясняется активным палеоайнским участием в культурогенезе народов Сахалина и Нижнего Амура в течение всего первого тысячелетия до нашей эры. В этот период палеоайнский след обнаруживается на всей территории Сахалина и Курильских островов. Археологи фиксируют здесь модифицированные под северным влиянием культуры смешанного, континентального и островного происхождения. Палеоайнские культуры переходного периода от камня к металлу на Сахалине, Хоккайдо и Курильских островах характеризуются локализацией культурных традиций в пределах небольших территорий, где происходили интенсивные процессы смешения палеоайнского населения с вновь прибывающими монголоидными народами с континента – из устья Амура на Сахалин [29, 30, 31, 33].

В тот же период раннего железного века в районе «корейских ворот», около 500 лет до н. э., идёт интенсивное переселение рисосеятелей – синодонтов с континента на юг Японии, где они создают культуру ранних земледельцев, известную под названием «яёй», и формируют основу народа ва – вадзин – прямых предков современных японцев.

Пожалуй, самую оригинальную характеристику айну с точки зрения антропологии дал А. Г. Козинцев: «В Восточной Азии есть, однако, группа, которую с полной уверенностью можно считать не метисной, а реликтовой. Это айну. Именно у них никакой антропологической промежуточности не наблюдается. Сочетание признаков у айну крайне противоречиво. Генетически они однозначно сближаются с северными и восточными монголоидами (отнести это целиком за счёт метисности невозможно), сундадонтия объединяет их с южными монголоидами, а краниологически и особенно соматологически айну вовсе не монголоидны» [36].

Дискуссия относительно дзёмон и айну уже не актуальна, обсуждение проблемы происхождения дзёмон идёт в плоскости их исходного многообразия [10]. Это исходное многообразие групп неолитического населения островного мира Японского и Охотского морей в условиях относительной изоляции на архипелагах и объясняет изначальную вариативность

и многообразие противоречивых черт антропологии жителей Северной Японии, Курильских островов, Южной Камчатки и Южного Сахалина, которых принято называть «айну». Если С. Д. Тёрнер и Ц. Ханыхара называют их сундадонтами, то С. Л. Брэйс, Р. Дж. Хинтон объединяют народы Микронезии – Полинезии, а также дзёмон и айну в группу (дословно «гроздь – кластер») «дзёмон – пасифик». К. Катаяма выделял «протоокеанскую» популяцию дзёмон, что расселились по региону Тихого океана. Хаджиме Исида и Юкио Додо так же, как С. Л. Брэйс, выделяют группу «дзёмон – пасифик», но исключают из неё гавайцев и чаморро.

В эпоху раннего этапа раннего средневековья (Кофун) в Японии айну не воспринимали как единый этнос; в эпохи Асука (VII в.) и Нара (VIII в.) использовался термин «эмиси», а с IX века (эпоха Хэйан) почти до XX века «северных варваров» называли «эдзо». Сами названия «айну» и «утари» вошли в обиход лишь в конце XIX и в начале XX века. Сахалинские айну воспринимаются айну Хоккайдо как некий субэтнос, что исторически понятно и даже оправдано. На наш взгляд, это связано и с взаимным распознаванием народов в начале Нового времени и со значительной взаимной удалённостью северных, южных и северо-восточных районов формирования локальных групп айну в их ойкумене – «айнумосири». Дословно, по глубинному смыслу, айнумосири – это «земля, на которой живут айну», базовое понятие в национальном самосознании этого народа, получившее развитие в XIX веке и имеющее весьма сложную, меняющуюся на этапах исторического развития айнского этноса смысловую нагрузку.

Обособление сахалинских айну объясняется исторической этапностью их формирования как пограничного субэтноса на стыке материка и островного мира дальневосточных морей. Современные знания позволяют утверждать, что в контактных зонах Сахалина и Северных Курильских островов уже на рубеже III и II тыс. до н. э. сформировались локальные культуры историко-культурных общностей, или, скорее, историко-культурных областей позднего, финального и постдзёмона. Однозначно зафиксированное массовое средневековое переселение протоайну на восток Хоккайдо и Курильские острова произошло в X–XI веках, где они заменили мигрантов из Нижнего Амура, трактуемых нами как мохэ, или, в японской интерпретации, «охотские люди». Аналогичные курильским события произошли в те же годы на Сахалине, и уже к XIV веку айну завоевали южную часть Камчатского полуострова.



**Нивхи.** Согласно классической антропологической схеме Г. Ф. Дебеца, народы Приамурья – негидальцы, ульчи, нанайцы, орочи, эвенки и юкагиры – относятся к байкальской группе, в то время как нивхи не сближаются ни с одной из четырех групп сибирских монголоидов [34].

М. Г. Левин выделял нивхов в отдельный сахалино-амурский тип [37], Н. С. Оссенберг в 1986 году отнёс их к байкальской ветви (грозди) Дебеца. На основе мультивариантного анализа В. П. Алексеев и О. В. Трубникова подтвердили вывод Оссенберга. Как и М. Г. Левин, С. Кодама в 1970 году отметил генетическое смешение нивхов и айну по ряду краниологических и соматических признаков.

По солидарным идеям С. Д. Тёрнера и Х. Исида, северокитайские синодонты распространились вниз по Амуру в направлении Охотского моря и затем осели на Берингоморье как предки эскимосов и алеутов.

И всё же детально происхождение нивхов традиционными методами физической антропологии до конца не установлено. До сего дня укрепилась точка зрения, что нивхи – этнос, образующий локальный расовый комплекс, названный амуро-сахалинским антропологическим типом и имеющий метисное происхождение – как следствие смешения байкальского и курильского (айнского) расовых компонентов. Этот вывод основывается на ряде генетических исследований среди ныне живущих нивхов Сахалина и Нижнего Амура, предпринятых в 1990–2000-е годы [20]. Изучение митохондриальной ДНК нивхов несколькими группами показало следующий результат: выявлены гаплогруппы mtDNA Y, D, G, M, N [4, 5]. Как и все предшествующие исследования, результат международной группы генетиков во главе с А. Т. Duggan, изучившей среди других групп Восточной Сибири и Дальнего Востока нивхов Сахалина, показал родство нивхов со многими народами Нижнего Амура, Приохотья и Камчатки, а также значительную метисацию с айну (до 27%) [4, 5]. Данный результат прямо подтверждает тот факт, что, находясь в переходной зоне, нивхи Нижнего Амура и Северного Сахалина в течение как минимум двух тысяч лет активно смешивались с другими народами Дальнего Востока, на Сахалине преимущественно с айну, что оставило свой след и в генетике айну Сахалина. Исторически, под этнонимом гилеми и цзилеми, нивхи известны как один из народов дальней периферии восточноазиатской цивилизации раннего средневековья уже в эпоху Тан. Значительно больше информации о цзилеми как о вассалах Хубилая, выступавших в Приамурье

и на Сахалине в XIII–XIV веках на стороне монголов против куги – айну [28, 29, 32]. К Новому времени противостояние айну и нивхов на Сахалине сошло на нет, и, как следствие, произошло сближение нивхов и айну, о чём писалось выше.

**Уйльта.** Уйльта (ранее ошибочно – ороки) – народ, живущий с XVII века на Сахалине, прибыли на остров, переселившись со оленями с реки Амгунь, где, вероятно, ранее составляли локальную группу людей, говорящих на языке тунгусо-манчжурской группы алтайской языковой семьи. Самоназвание в тот период – «орио» или «орил», как сообщает Л. И. Миссонова, со ссылкой на архивные документы российской академической экспедиции 1748 года [38]. Уйльта исторически подразделяются на северную ветвь (доронени – люди, живущие на севере) и южную (суннени – люди, живущие ближе к солнцу) [38]. Небольшая часть народа эмигрировала в 1940-е годы в Японию, на о. Хоккайдо. Там уйльта проживают компактно на побережье Охотского моря, в районе Токоро – Абасири. На Сахалине уйльта кочевали с оленями в нескольких районах Северного Сахалина, по побережьям морских заливов. Кроме того, они жили группами на Южном и Среднем Сахалине, где больше занимались рыболовством. Среди исследователей народа уйльта – Б. О. Пилсудский, Л. Я. Штернберг, А. В. Смоляк, М. Г. Левин, Т. И. Петрова, В. И. Цинниус, Т. П. Роон, Койти Иноуэ и др. Наиболее результативные исследования относятся к работам Дзиро Икэгами и Л. И. Миссоновой, которые в конце XX – начале XXI века значительно продвинули изучение уйльта. Однако антропологическая информация об этом народе ограничивается тем, что ещё в XIX веке он отнесён к «южной ветви тунгусского племени» наряду с «ольчами амурскими, негидальцами и самагирами» [40, 38].

Принципиальные изменения в понимании вопросов происхождения и родства дальневосточных народов, произошедшие в последней четверти века, предполагают дальнейшую детализацию научного знания до уровня микрогрупп и отдельных индивидов в ближайшие десятилетия, что, безусловно, имеет как познавательное, так и практическое значение, как для науки, так и для самих жителей региона.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Adachi N., Sawada J., Yoneda M.* Mitochondrial DNA analysis of the human skeleton of the initial Jomon phase excavated at the Yugura cave site, Nagano, Japan // *Anthropological Science*, 121 (2), 137, 2013. <https://doi.org/10.1537/ase.130313>.
2. *Bae Christopher J., Claudia M. Astorino, Pierre Guyomarc'h, Jennie Jh Jin.* Late Pleistocene modern humans east of Zhoukoudian Upper Cave? Morphometric perspectives of hominin fossils from Ryonggok Cave (Democratic People's Republic of Korea). *American Journal of Physical Anthropology Conference: 83rd Annual Meeting of the Volume: 153*.
3. *Keates Susan G.* The Chronology of Pleistocene Modern Humans in China, Korea, and Japan.
4. *Choongwon Jeong, Shigeki Nakagome, Anna Di Rienzo.* Deep History of East Asian Populations Revealed Through Genetic Analysis of the Ainu, *Genetics* 202 (1). October 2015 DOI: 10.1534/genetics.115.178673.
5. *Duggan A. T., Whitten M, Wiebe V, Crawford M, Butthof A, Spitsyn V, Makarov S, Novgorodov I, Osakovsky V., Pakendorf B.* Investigating the prehistory of Tungusic peoples of Siberia and the Amur-Ussuri region with complete mtDNA genome sequences and Y-chromosomal markers. *PLoS One*. 2013; 8(12): e83570. Published online 2013 Dec 12. doi: 10.1371/journal.pone.0083570/ Режим доступа: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3861515/01.09.2019>.
6. *Hiroto Takamiya, Chiaki Katagiri, Shinji Yamasaki, Masaki Fujita.* Human Colonization of the Central Ryukyus (Amami and Okinawa Archipelagos), Japan//*The Journal of Island and Coastal Archaeology* 14 (1). № 1. 2019. DOI: 10.1080/15564894.2018.1501443.
7. *Hudson M.J., Matsumura H.* «Sundadonty» and the population history of Southeast Asia: A reply to Turner // *American Journal of Physical Anthropology*. 2006. Vol. 130. No. 4. P. 458–461.
8. *Isida H., Dodo Y.* Cranial thickness of Modern and Neolithic Populations in Japan. *Human Biology*, June 1990. 62(3). P. 389–401.
9. *Jakobsson M., Ch. Pearce, Th. M. Cronin, J. Backman, L. G. Anderson, N. Barrientos, G. Björk, H. Coxall, A. de Boer, L. A. Mayer, Carl-Magnus Mörth, J. Nilsson, J. E. Rattray, Ch. Stranne, I. Semiletov, M. O'Regan*

Post-glacial flooding of the Bering Land Bridge dated to 11 cal ka BP based on new geophysical and sediment records. August 2017. *Climate of the Past* 13(8):991–1005. DOI: 10.5194/cp-13-991-2017.

10. *Keates Susan G.* The Chronology of Pleistocene Modern Humans in China, Korea, and Japan// *Radiocarbon*. Volume 52, Issue 2. 2010. (20th Int. Radiocarbon Conf. Proc.). P. 428 – 465. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0033822200045483>. Published online by Cambridge University Press: 18 July 2016.
11. *Kondo O., Fukase H., Fukumoto T.* Regional variations in the Jomon population revisited on craniofacial morphology. *Anthropological Science*. Vol. 125–2. P. 85–100. 2017.
12. *Liu Wu, María Martínón-Torres, Yan-jun Cai, Song Xing, Hao-wen Tong, Shu-wen Pei, Mark Jan Sier, Xiao-hong Wu, R. Lawrence Edwards, Hai Cheng, Yi-yuan Li, Xiong-xin Yang, José María ermúdez de Castro & Xiu-jie Wu.* The earliest unequivocally modern humans in southern China//*Nature*. V. 526, P. 696–699. 29.10.2015.
13. *Matsumura Hirofumi, Hudson Mark J.* Dental perspectives on the population history of Southeast Asia. *American Journal of Physical Anthropology* 127(2). P. 182–209.
14. *Nakagawa Ryohei, Naomi Doi, Yuichiro Nishioka, Shin Nunami, Heizaburo Yamaguchi, Masaki Fujita, Shinji Yamazaki, Masaaki Yamamoto, Chiaki Katagiri, Hitoshi Mukai, Hiroyuki Matsuzaki, Takashi Gakuhari, Mai Takigami, Minoru Yoneda.* Pleistocene human remains from Shiraho-Saonetabaru Cave on Ishigaki Island, Okinawa, Japan, and their radiocarbon dating//*Anthropological Science*. Vol. 118 (3). P. 173–183. 2010.
15. *Nohira C., Maruyama S., K. Minaguchi.* Phylogenetic classification of Japanese mt DNA assisted by complete mitochondrial DNA sequences. November 2009. *International Journal of Legal Medicine* 124(1): 7–12. DOI: 10.1007/s00414-008-0308-5.
16. *Ono Akira, Hiroyuki Sato, Takashi Tsutsumi, Yuichiro Kudo.* Radiocarbon dates and archaeology of the Late Pleistocene in the Japanese Islands//*Radiocarbon*, Vol. 44. N. 2, 2002. P. 477–494.
17. *Pietsch T. W., Bogatov V. V., Kunio Amaoka, Zhuravlev Y. N., Barkalov V. Y., Gage S., Hideki Takahashi, Lelej A. S., Storozhenko S. Y., Norobu Minakawa, Bennett D. J., Anderson T. R., Masahiro Ohara, Prozorova L. A., Yasuhiro Kuwahara, Kholin S. K., Mamoru Yabe, Stevenson D. E. and MacDonald E. L.* Biodiversity and biogeography of the islands of the Kuril Archipelago//*Journal of Biogeography*, 30, 1297–1310. Blackwell Publishing Ltd, 2003.

18. Sikora M., V. V. Pitulko, V. C. Sousa, M. E. Allentoft, L. Vinner, S. Rasmussen, A. Margaryan, P. de B. Damgaard, C. de La F. Castro, G. Renaud, M. Yang, Qiaomei Fu, Isabelle Dupanloup, K. Giampoudakis, D. Bravo Nogues, C. Rahbek, G. Kroonen, Michäel Peyrot, Hugh McColl, S. V. Vasilyev, E. Veselovskaya, M. Gerasimova, E. Y. Pavlova, V. G. Chasnyk, P. A. Nikolskiy, P. S. Grebenyuk, A. Yu. Fedorchenko, A. I. Lebedintsev, S. B. Slobodin, B. A. Malyarchuk, R. Martiniano, M. Meldgaard, L. Arppe, J. U. Palo, T. Sundell, K. Mannerman, M. Putkonen, V. Alexandersen, Ch. Primeau, R. Mahli, K.-G. Sjögren, K. Kristiansen, A. Wessman, A. Sajantila, M. M. Lahr, R. Durbin, R. Nielsen, D. J. Meltzer, L. Excoffier, Eske Willerslev. The population history of northeastern Siberia since the Pleistocene//Nature.Vol. 570. P. 182–188 (2019). doi: 10.1038/s41586-019-1279-z.
19. Siska V., E. R. Jones, S. Jeon, Y. Bhak, H. M. Kim, Y. S. Cho, H. Kim, K. Lee, E. Veselovskaya, T. Balueva, M. G. Llorente, M. Hofreiter, D. G. Bradley, A. Eriksson, R. Pinhasi, J. Bhak, A. Manica. Genome-wide data from two early Neolithic East Asian individuals dating to 7700 years ago// Science Advances. 2017,3. doi: 10.1126/sciadv.1601877.
20. Starikovskaya E. B., Sukernik R. I., Derbeneva O. A., Volodko N. V., Ruiz-Pesini E., Torroni A., Brown M. D., Lott M. T., Hosseini S. H., Huoponen K., Wallace D. C. Mitochondrial DNA diversity in indigenous populations of the southern extent of Siberia, and the origins of Native American haplogroups. *Ann Hum Genet.* 2005 Jan. 69 (Pt 1). P. 67–89.
21. Turner C. G. Major features of sundadonty and sinodonty, including suggestions about East Asian microevolution, population history and Late Pleistocene relationship with Australian Aborigines. *American journal of Physical Anthropology.* 82.1990. P. 295–317.
22. Yamada T. Anthropological Studies of the Ainu in Japan: Past and Present. *Japanese Review of Cultural Anthropology*, vol.4, 2003. P. 76–90.
23. Yamaguchi B. Anthropological review of the osteological characteristics of the Jomon population in prehistoric Japan. *JASN (supp.)*. P. 77–90.
24. Алексеев В. П. Человек: эволюция и таксономия. М., 1985. 288 с.
25. Андреева Ж. В., Татарников В. А. Пещера «Чёртовы Ворота» в Приморье // Археологические открытия 1973 года. М., 1974. 560 с. I. РСФСР. Сибирь и Дальний Восток. С. 180.
26. Балановская Е. В., Богунов Ю. В., Каменщикова Е. Н., Балаганская О. А., Агджоян А. Т., Богунова А. А., Схаляхо Р. А., Альборова И. Э., Жабигин

- М. К., Кошель С. М., Дараган Д. М., Борисова Е. Б., Галахова А. А., Мальцева О. В., Мустафин Х. Х., Янковский Н. К., Балановский О. П. Демографический и генетический портреты ульчей // Генетика. Т. 54. № 10. С. 1218–1227. DOI: 10.1134/S0016675818100041
27. Василевский А. А. Каменный век острова Сахалин. Южно-Сахалинск, 2008. 412 с.
  28. Василевский А. А., Потапова Н. В. Очерки истории Курильских островов. Южно-Сахалинск, 2017.
  29. Василевский А. А. Сусуя и эпидзёмон // The 5th Open Symposium of the Hokkaido University Museum: Okhotsk Culture Formation, Metamorphosis and Ending: Japan and Russia Cooperative Symposium. Sapporo: Masaaki SUVA, 2002. – P. 89–95.
  30. Василевский А. А., Грищенко В. А. Сахалин и Курильские острова в эпоху палеометалла (I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.) // Учёные записки Сахалинского государственного университета. Южно-Сахалинск, 2011. № IX. С. 29–41.
  31. Василевский А. А., Потапова Н. В. Очерки истории Курильских островов. Южно-Сахалинск, 2017. С. 10–18.
  32. Высоков М. С., Василевский А. А., Костанов А. И., Ищенко М. И. История Сахалина и Курильских островов с древнейших времён до начала третьего тысячелетия. Южно-Сахалинск, 2008. 712 с.
  33. Грищенко В. А. Кашкалебагшская культура финального неолита острова Сахалин (К вопросу о сосуществовании традиций эпох камня и палеометалла в I тыс. до н. э.) // Учёные записки Сахалинского государственного университета. Южно-Сахалинск: СахГУ, 2015. № 1 (11–12). С. 117–131.
  34. Дебеч Г. Ф. Антропологические исследования в Камчатской области // Труды ИЭ АН СССР. № 17. М., 1951. С. 1–263.
  35. Зубова А. В. Неолитическое население Южного Приморья и его роль в формировании коренного населения Дальнего Востока (по одонтологическим данным из могильника Бойсмана-2) // Camera Praehistorica. № 1. 2018. С. 117–128. DOI: 10.33291/26583828.2018-(1). Реж. доступа: [http://camera-praehistorica.kunstkamera.ru/archive/volume\\_1/zubova](http://camera-praehistorica.kunstkamera.ru/archive/volume_1/zubova)
  36. Козинцев А. Г. Европеоиды, монголоиды, австралоиды: стадийность или метисация? // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. С. 27–35. Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08\\_02/978-5-88431-249-4/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_02/978-5-88431-249-4/)

37. *Левин М. Г.* Этнические источники народов Северо-Восточной Азии. Изд-во унив. Торонто. Торонто, 1963; *Рыжиков Ю. Г., Мовсесян А. А.* Генетическо-антропологический анализ представительности черепных аномалий монголоидов Сибири в связи с проблемой их происхождения // Сообщения Московского общества натуралистов. М., 1972. № 43. С. 114–132.
38. *Миссонова Л. И.* Уйльта Сахалина: Большие проблемы малочисленного народа. М., 2006. 295 с.
39. *Попов А. Н., Чикишева Т. А., Шпакова Е. Г.* Бойсманская археологическая культура Южного Приморья (по материалам многослойного памятника Бойсмана-2). Новосибирск, 1997. 96 с.
40. *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Том 1. СПб, 1883. 323 с.

**АРТЁМ АЛЕКСАНДРОВИЧ ВЕТРОВ,**

ведущий библиотекарь отдела краеведения Государственного бюджетного учреждения культуры «Сахалинская областная универсальная научная библиотека», г. Южно-Сахалинск  
E-mail: kray@libsakh.ru

# Деятельность Сахалинской областной универсальной научной библиотеки по сохранению культурного наследия коренных малочисленных народов Севера

В сообщении речь пойдёт о новых формах сохранения книжной коллекции по истории, культуре и фольклору коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области из фондов отдела краеведения Сахалинской областной универсальной научной библиотеки. Библиотека хранит литературу разных жанров (научную этнографическую, лингвистическую, детскую, художественную) о коренных народах с целью создания тематических электронных ресурсов как одного из современных и востребованных каналов распространения достоверной информации в обществе. Работники активно комплектуют издания современных авторов из числа коренных народов, занимаются их популяризацией, распространением, выставочной деятельностью.



**С**ахалинская областная универсальная научная библиотека (далее – СахОУНБ) в рамках краеведческой и информационной деятельности собирает и распространяет знания об этносах, населяющих Сахалинскую область, в том числе путём создания новых информационных ресурсов, поскольку имеющаяся в фонде отдела краеведения коллекция книг по истории и культуре коренных малочисленных народов Сахалинской области малодоступна для жителей отдалённых муниципальных образований и других регионов страны. В фонде отдела краеведения СахОУНБ насчитывается более 200 наименований книг по истории и культуре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на Сахалине, в том числе на этнических языках – 110 единиц хранения. В рамках государственной программы «Развитие сферы культуры в Сахалинской области» с 2009 года на официальном сайте библиотеки для пользователей открыт электронный ресурс «Коренные этносы Сахалина», а с 2012-го реализуется проект «Открытый мир коренных этносов Сахалина». Открытие информационного ресурса «Коренные этносы Сахалина» (<http://indigen.libsakh.ru>) на странице сайта СахОУНБ состоялось 7 августа 2009 года.

#### **Ключевые слова:**

#### **коренные народы**

#### **библиотека**

#### **краеведение**

#### **электронные ресурсы**

#### **библиография**

Целями проекта стали:

- выявление и сохранение документального наследия коренных малочисленных народов Севера Сахалина как части областного и мирового культурного наследия;
- расширение спектра информационных услуг библиотеки;
- популяризация культурного богатства коренных малочисленных народов Севера Сахалина.

Ресурс структурно делится на разделы. Каждый блок информации содержит библиографическую ссылку на использованный источник.

Основной раздел «Коренные народы Сахалина» состоит из 9 подразделов.

В первом подразделе «Этносы» размещена краткая обзорная справка о коренных малочисленных народах, проживающих в семи муниципальных образованиях: нивхах, уйльта (ороках), эвенках, нанайцах. Дополняет этот раздел интерактивная карта мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС Сахалина.

В подразделе «Традиционные занятия» размещена информация о современных семейно-родовых хозяйствах, рыболовстве, промысле морского зверя, охотничьем промысле, домашнем оленеводстве, собаководстве, собирательстве.

В подразделе «Национальные игры и спорт» размещены следующие материалы: «Игры нанайцев», «Игры нивхов», «Игры эвенков». Подраздел «Музыкальная культура» включает публикации о национальных музыкальных инструментах, танцах, вокальном исполнении и пр. Тематика рубрикатора: «Музыкальные инструменты коренных народов Сахалина», «Нивхские народные песни», «Проблемы классификации традиционных танцев народов Дальнего Востока», «О репертуаре коллективов художественной самодеятельности нивхов Сахалина» Л. Д. Кимовой, С. Ф. Карбановой, К. А. Верткова.

В разделе «Творческие коллективы» размещена информация о национальных ансамблях: «Ари ла миф», «Кех», «Ларш», «Мэнгумэ илга», «Пила к'ен».

Подраздел «Обряды, традиции, праздники» включает в себя публикации по темам: жилище и утварь, одежда, пища, рецепты национальной кухни, народная медицина и способы врачевания, праздники.

В подразделе «Фольклор» выделено четыре рубрики: «Нанайские сказки», «Нивхские сказки», «Орокские сказки», «Эвенкийские сказки», в которых размещены тексты сказок и легенд коренных этносов.

Подраздел «Персона» содержит биографические статьи и фотографии деятелей культуры, образования, науки и других представителей КМНС, внёсших вклад в развитие островного региона или изучение культурного, социально-экономического развития коренных этносов Сахалина. Среди них – Ч. Таксами, В. Санги, Г. Отаина, П. Чайка и другие.

«Общественные объединения» – здесь размещена информация о деятельности регионального Совета уполномоченных представителей коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области, Совета молодёжи КМНС, Центра сохранения и развития языкового наследия КМНС Сахалина.

Раздел «Правовые документы» представлен списком федеральных и областных законодательных актов, регламентирующих предоставление дополнительных гарантий, прав, льгот представителям коренных этносов Сахалина, направленных на регулирование таких конкретных вопросов, как природопользование и охрана окружающей среды, рыболовство, лесопользование, культура и использование континентального шельфа.

«Глоссарий» содержит толкование 42 научных или иноязычных терминов, встречающихся в разделах ресурса.

В разделе «Полезные ссылки» размещён интерактивный список сайтов и интернет-ресурсов по данной тематике.

В разделе «Издания» представлена электронная версия нового библиографического указателя «Хранители седой старины: коренные малочисленные народы Севера Сахалинской области» [1]. Первая презентация этого указателя состоялась в п. Ноглики на форуме «Наследие нивхов», приуроченном к 80-летию сахалинского писателя, основоположника нивхской литературы В. М. Санги, в рамках Года литературы 30 марта 2015 года. Указатель подготовлен библиографами отдела краеведения СахОУНБ А. В. Боронец и Л. Ф. Совбан и включает более 3 100 библиографических записей. Для его составления были просмотрены фонды, каталоги, картотеки и электронные базы данных СахОУНБ и Сахалинского областного краеведческого музея. Издание удостоилось нескольких наград, среди которых диплом I степени в номинации «Лучшее справочно-библиографическое оформление» (фестиваль «Читающий мир», г. Рязань, 5–7 октября 2015 г.), диплом и серебряная медаль в номинации «Край амурский, край дальневосточный» (10 региональная издательская выставка «Амурские книжные берега», 2016 г.).

Блок «Литература» включает в себя ссылки на оцифрованные версии книг, релевантных теме КМНС Сахалина. Полнотекстовый доступ к ним осуществляется посредством интеграции с Публичной электронной библиотекой (ПЭБ). Это общедоступный, полнотекстовый информационный ресурс краеведческих документов, расположенный на сервере

СахОУНБ. Коллекция «Коренные этносы Сахалина» включает в себя 146 уникальных, особо ценных и редких документов, среди которых «Айнская проблема» Л. Я. Штернберга [3], «Краткий отчёт о поездке к айнам островов Иезо и Сахалина» В. Н. Васильева [2] и др. На сегодняшний день 43 издания доступны любому пользователю Интернета, остальные – только из внутренней сети СахОУНБ. Также здесь размещена отдельная подборка трудов первого нивхского писателя, яркого представителя нивхского народа и основателя нивхской литературы Владимира Михайловича Санги в количестве 34 книг.

Проект «Открытый мир коренных этносов Сахалина» ставит цель популяризировать культурное наследие народов, расширить пользовательскую аудиторию, облегчить доступ к информации и источникам об истории, культуре, о фольклоре нивхов, уйльта и других коренных этносов Сахалина и повысить качество обслуживания реальных и виртуальных пользователей. Эти материалы представляют историко-культурную ценность и имеют большой образовательный потенциал для будущих поколений региона. Суть проекта – отбор и создание в СахОУНБ фонда электронных резервных копий документов, освещающих вопросы фольклора, культуры, истории, экономики и права коренных народов Сахалинской области, а также документов на национальных языках коренных народов. Проект предусматривает обеспечение доступа к электронным копиям документов.

С целью создания областного сводного списка документов материалов, издающихся на национальных языках коренных народов, был заключён ряд договоров с муниципальными централизованными библиотечными системами. В июле 2011 года был заключён договор с Национальной библиотекой Республики Саха (Якутия) о взаимном книгообмене и обмене полнотекстовыми базами данных, участии в Сводном каталоге на языках коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, а также в формировании сводной базы данных для электронной библиотеки малочисленных народов Севера «Книгакан» на web-портале Национальной библиотеки Республики Саха. В настоящее время пополнением БД «Книгакан» занимаются сотрудники отдела формирования, управления фондами и комплектования библиотеки.

С целью популяризации проектов сотрудники отдела проводят тематические мероприятия: форум «Наследие нивхов» (1-2 апреля

2015 г.), организованный СахОУНБ и Ногликской районной центральной библиотекой; акция «Живое слово. Мир произведений Владимира Санги: чтение произведений В. М. Санги» (в рамках Всероссийской акции «Ночь искусств» и совместно со специалистами Сахалинского областного художественного музея); ежегодные экспозиции в фойе библиотеки, приуроченные к Международному дню коренных народов; юбилейный творческий вечер нивхского писателя, основоположника нивхской литературы и письменности Владимира Михайловича Санги (18 ноября 2015 г.).

В СахОУНБ организуются крупные выставки, посвящённые различным вопросам истории и культуры коренных народов Сахалина. Так, в 2019 году были организованы две экспозиции.

В феврале открылась экспозиция «Северная песня», посвящённая 80-летию со дня рождения Лидии Демьяновны Кимовой, нивхской мастерицы, посвятившей свою жизнь сохранению культуры своего народа. Вниманию посетителей представлены разнообразные музейные предметы, сделанные её руками, – живописные картины, этнографические вещи, национальная вышитая одежда, берестяные туеса. В разделе «Сохраняя традиции предков» были представлены каталоги и буклеты с работами Л. Д. Кимовой, многие из которых хранятся в Российском этнографическом музее, художественном фонде Хабаровского отделения Союза художников России, Хабаровском краевом краеведческом музее им. Н. И. Гродекова, сахалинских художественном и краеведческом музеях, историко-этнографическом музее п. Ноглики, айских музеях г. Сираой, г. Осака, а также в частных коллекциях в России, Болгарии, Республике Корея, Германии, Соединённых Штатах Америки.

Раздел «Наследие сахалинских нивхов» был представлен книгами из фондов отдела краеведения, которые посвящены нивхам, их традициям, эпосу и декоративно-прикладному искусству. Дополнили книжную часть выставки иллюстрации Л. Д. Кимовой к переведённой на нивхский язык «Сказке о рыбаке и рыбке» А. С. Пушкина. Главным украшением экспозиции стали работы Лидии Демьяновны – декоративные куклы, предметы одежды, а также коллаж из рыбьей кожи. Экспонаты были любезно предоставлены Сахалинским областным художественным музеем, который в 2009 году выпустил каталог работ Л. Д. Кимовой, также ставший частью выставки.

В августе 2019 года в фойе первого этажа СахОУНБ открылась выставка изданий из фондов «Ремёсла, увековеченные мастерством», посвящённая творчеству коренных малочисленных народов Севера Сахалина, их истории, культуре и языку. Экспозицию дополняла подборка предметов, предоставленных Областным центром народного творчества. Среди них – миниатюрная традиционная одежда, обувь и предметы костюма, коллажи и панно из рыбьей кожи, а также деревянная посуда, украшенная национальными узорами. Генеральная Ассамблея Организации Объединённых Наций провозгласила 2019 год Международным годом языков коренных народов, и часть выставки рассказывала о письменности сахалинских аборигенов.

Работа по сохранению и популяризации культурного наследия коренных народов Севера ведётся постоянно. На страницах изданий и в рамках проведённых мероприятий были подняты важные проблемы, обозначены возможные пути их решения и выработаны практические рекомендации, призванные помочь в борьбе за сохранение уникальной культуры и языка.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Хранители седой старины: коренные малочисленные народы Севера Сахалинской области: библиографический указатель / Сахалинская областная универсальная научная библиотека, Отдел краеведения; [сост.: А. В. Боронец, Л. Ф. Совбан; науч. ред. М. М. Прокофьев]. Южно-Сахалинск: Сахалин. обл. тип., 2014. 413 с.
2. *Васильев В. Н.* Краткий отчет о поездке к айнамь острововъ Иezo и Сахалина. СПб: Энергия, 1914. 22 с.
3. *Штернберг Л. Я.* Айнская проблема: [доклад на III Тихоокеанском Конгрессе в Токио, в 1926 г.: отдельный оттиск]: представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 23 января 1929 года. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. С. 334–374.

**ОКСАНА ЭДУАРДОВНА ДОБЖАНСКАЯ,**

доктор искусствоведения, профессор кафедры искусствоведения, доцент кафедры культурологии и искусства Арктического государственного института культуры и искусств, г. Якутск

E-mail: dobzhanskaya@list.ru

**ТАТЬЯНА ИННОКЕНТЬЕВНА ИГНАТЬЕВА,**

доцент Арктического государственного института культуры и искусств, г. Якутск

E-mail: kiskagiik@mail.ru

# Музыкальный фольклор юкагиров и нганасан: проблемы сравнительного изучения

Статья является сравнительным исследованием музыкального фольклора юкагиров (палеоазиатского народа) и нганасан (самодийского народа). Материалами статьи являются полевые исследования авторов (накопленные в течение 1980–2000-х годов), научная литература. Основанием для сравнения музыкальных культур юкагиров и нганасан является апробированная в этнографии концепция (Б. О. Долгих, Ю. Б. Симченко) об аборигенном населении арктической зоны Средней Сибири эпохи неолита – охотниках на дикого северного оленя, знакомых с употреблением лука и стрел и этнически родственных юкагирам, а также нганасанам. Другими основаниями для сравнения являются сходство географических факторов природного окружения (тундра, лесотундра) и общность культурно-хозяйственного типа этносов. В статье последовательно сравниваются основные сферы и жанры музыкального фольклора юкагиров и нганасан (музыкальные инструменты, звукоподражания и ономатопеи, горлохрипение на вдох и выдох в обрядовых танцах, песенный фольклор), выявляются некоторые аналогии и параллели. В заключение намечаются перспективы исследования.



**И**зучение музыкальной культуры арктических этносов – юкагиров и нганасан в начале XXI века актуально по нескольким причинам. Одна из них – это повышенное внимание к Арктике как перспективному ресурсу экономического и социально-культурного роста Российской Федерации, сопровождающееся её интенсивным освоением. Освоение Арктики должно включать в себя заботу о сохранении культурного многообразия народов, живущих на огромных северных территориях нашей страны. Культуры коренных малочисленных народов Севера в большинстве своём принадлежат к исчезающим, их языки внесены в Красную книгу языков народов России (это справедливо как по отношению к юкагирам, так и нганасанам). Культура этих народов уникальна, она является частью нематериального культурного наследия России и, соответственно, нематериального культурного наследия мира, потеря которого невосполнима для человечества в целом.

Статья является сравнительным исследованием музыкального фольклора юкагиров и нганасан, где определены основания для компаративного изучения музыкальной культуры этих народов и перспективы дальнейших исследований. Материалами статьи являются полевые материалы авторов, накопленные в течение 1980–2000-х годов, научная литература.

Применённые в данной статье методологические подходы сформированы в русле отечественной фольклористики и этномузыкознания (Б. Н. Путилов, И. И. Земцовский, Э. Е. Алексеев, Е. В. Гиппиус) и разработаны научной школой сибирского этномузыкознания Ю. И. Шейкина: это методология «интонационной культуры этноса» [20], регионально-историческая типология Северной

**Ключевые слова:**

музыкальный

фольклор

палеоазиатские

и самодийские

народы

сравнительные

исследования

Азии [21, с. 4–12, 17–25], методология изучения звучащих ландшафтов Арктики [22]. Сравнительное изучение музыкального фольклора юкаги-ров и нганасан возможно при интердисциплинарном подходе (соединении этнологических, исторических, филологических, искусствоведческих методов исследования и данных).

Изложение материала в данной статье подчинено логике исследования, от общих принципов и подходов – к характеристике музыкальной культуры юкаги-ров и нганасан, и затем – к последовательному сравнению основных сфер и жанров музыкального фольклора (музыкальные инструменты, звукоподражания и ономотопеи, интонирование на вдох и выдох в обрядовых танцах, песенный фольклор).

Основанием для сравнения музыкальных культур юкаги-ров и нганасан является авторитетное мнение этнографов об особенностях генезиса этих племён. В частности, в работах корифеев российской этнографической науки Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко изложено представление об аборигенном населении, проживавшем в арктической зоне Средней Сибири. Это были неолитические охотники на дикого северного оленя, знакомые с употреблением лука и стрел и этнически родственные юкагирам [19]. Как показал Ю. Б. Симченко, материальная и духовная культура нганасан сохранила основные черты древней (юкагирской) культуры охотников на оленей. Исторические рамки этнокультурных взаимодействий помогают понять данные археологии. По мнению академика А. П. Окладникова, предки юкаги-ров являлись древнейшим этническим пластом населения Якутии и прилегающих к ней западных районов Чукотки. Они некогда заселяли обширные территории от Енисея до Чукотки ещё задолго до появления здесь тунгусских и тюркских племён [13, с. 262–292]. Многие исследователи связывают этногенез юкаги-ров с древнейшей Ымьях-тахской археологической культурой (III–I тыс. до н. э.), носители которой являлись неолитическими охотниками на дикого северного оленя [10]. Высказываются предположения и о существовании этнокультурных связей предков юкаги-ров с северо-западными индейскими культурами Америки [9; 10, с. 126].

Нганасаны – потомки древнейшего автохтонного населения Таймыра – образовались в результате процессов взаимодействия самодийских, тунгусских, юкагирских племён [5]. Нганасаны населяли центральные районы полуострова Таймыр (самого северного полуострова Евразии) и «традици-

онно вели образ жизни охотников за дикими северными оленями, сочетая его с подсобными занятиями – охотой на птиц и рыболовством» [1, с. 7-8]. Нганасаны являются одним из самых малочисленных народов Севера (по данным Всероссийской переписи населения 2010 года, нганасан насчитывается 862 человека). Нганасанский язык (устар. тавгийский, тавгийско-самоедский) относится к самодийской группе уральской языковой семьи, подразделяется на два говора – авамский и вадеевский [11, с. 326-327]. В настоящее время нганасаны живут в Таймырском муниципальном районе Красноярского края: авамские (западные) – в посёлках Усть-Авам и Волочанка (муниципальное образование город Дудинка), вадеевские (восточные) – в посёлке Новая (муниципальное образование сельское поселение Хатанга); вследствие процессов урбанизации многие нганасаны переехали в города Дудинку, Норильск и др.

Юкагиры принадлежат к исчезающим малочисленным народам, проживающим на северо-востоке Сибири. Согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 года, в России насчитывается всего 1 603 юкагира. Большая их часть (1 097 человек) находится на территории Якутии в Нижнеколымском (*вадулы*) и Верхнеколымском (*одулы*) районах. Другая, почти исчезнувшая часть юкагиров (*чуванцы*) проживает в Магаданской области и Чукотском АО. Сами юкагиры в качестве самоназвания используют определения: *одул* (таёжные/верхнеколымские) или *вадул* (тундровые/нижнеколымские). Лингвисты определяют юкагирский язык как генетически изолированный и условно относят его к группе палеоазиатских языков. Существует гипотеза генетической связи юкагирского языка с уральской семьёй и далее с «алтайскими языками и другими членами ностратической макросемьи» [11, с. 601]. Это мнение подтверждает и вывод этнографа Ю. Б. Симченко, который считает, что близость юкагирского языка с уральской семьёй языков позволяет исследователям «синхронизировать обособление предков юкагиров с периодом языкового, а следовательно, этнокультурного разделения уралоязычных народов, т. е. отнести этот процесс к началу оформления ныне известных народов» [19, с. 31].

Культурно-хозяйственный тип юкагиров, по мнению Ю. Б. Симченко, генетически связан с культурой неолитических охотников на дикого северного оленя. Традиционное хозяйство таёжных и тундровых юкагиров до начала XX века сохраняло свой натуральный характер. Во время кочевий юкагиры охотились на диких оленей, лосей и других промысловых

животных и птиц, в летнее время к этому прибавлялось и рыболовство. И во многом границы их расселения предопределялись «маршрутами» миграционных путей дикого северного оленя. *Одулы* являлись охотниками на дикого северного оленя и рыболовами таёжной зоны, имевшими в качестве средства передвижения транспортное собаководство, а *вадулы* – охотниками на дикого северного оленя тундровой зоны, использовавшими в качестве средства передвижения транспортное оленеводство. Этнограф И. С. Гурвич, анализируя сложную этнокультурную ситуацию, сложившуюся к концу XIX века в юкагирских землях, определяет юкагирский этнос как «ряд обособленных групп, каждая из которых являлась сложным этническим образованием, состоявшим из потомков юкагиров, смешавшихся с эвенами, эвенками, русскими старожилами. Юкагирская этнолингвистическая общность в течение трёх столетий практически распалась, отдельные её части влились в состав соседних народностей, и только в бассейне Колымы сохранились два реликтовых островка этого населения» [2, с. 179].

Таким образом, мы видим, что для сравнительного изучения музыкальной культуры юкагиров и нганасан имеются веские основания, заключающиеся в общности этнической истории и культурно-хозяйственного типа народов.

Музыкальные инструменты – как материальные свидетельства эволюции музыкальной культуры каждого народа – должны быть приняты во внимание в первую очередь. Рассмотрим основные типы звуковых орудий. Имевшие обрядовое значение в прошлом и сохранившиеся в виде детских игрушек свободные аэрофоны одулов – вихревая жужжалка квадратной формы с ребристой поверхностью («пуговица») или в форме продолговатой пластины («винт») *мумжийа* и вращаемая пластина или щепка *мумжерул*, напоминающая рыбку на удочке, которая при вращении издаёт гудящий звук («звучание Неба») – аналогичны инструментам нганасан *сани-херы* («игрушка-юла») и *беа-херы* («ветер-юла»). Аналоги находим и среди аэрофонов в канале: тальниковый свисток *нямэнг чугирэснубэ*, охотничий манок из пера птицы *уйэнг чугирэснубэ* у вадулов очень близки нганасанским инструментам *лянсэ сючарса* («тальник свистит») и *дебту чюэ сючарса* («гусиное крыло свистит»). Звуковые атрибуты шаманского обряда – бубен с колотушкой и подвески-погремушки на шаманском костюме и бубне имеют типологическое сходство у нганасан и одулов (бубен среднесибирского типа овальной формы с резонаторными

бугорками и крестовидной рукояткой, символизировавший оленя). Архаическим хордофоном являлся музыкальный лук (*йуорал наандавиэ* «играющий лук» у вадулов, эйэ «лук» у одулов, *койнгинтэ динтэ* «поющий лук» у нганасан), на тетиве которого играли при помощи ударов или трения деревянной стрелы [7, с. 83–86; 4, с. 65–69].

Звукоподражания нганасан и юкагиров являются звуковым отражением окружающей природы – звучащего ландшафта тундры и лесотундры. Они представляют собой подражания голосам животных и птиц, а также оленеводческие и собаководческие сигналы. Публикации звукоподражаний пока единичны и не отражают всего богатства ономастопей [21, с. 529, 531, 536, 540–541, 542–544; 15, с. 199–202]. Ономастопеи играют важную роль в шаманском обряде нганасан, они демонстрируют голоса шаманских духов-помощников (рёв медведя, хорканье оленя, клёкот летящих гусей, голос ныряющей гагары и т. д.) [3, с. 44–45], есть сведения об ономастопеях и в шаманских обрядах юкагиров.

Особенное внимание необходимо уделить сравнению круговых танцев юкагиров и нганасан, звуковым сопровождением которых является особый тип интонирования – горлохрипение на вдох и выдох. Нганасанский круговой танец *бетырся* танцевали на льду замёрзшего озера во время праздника Чистого чума Мазуся. В кругу чередовались мужчины и женщины, держась за руки определённым образом (мужчина держит женщину за большой палец руки, накрывая своей рукой её руку сверху); танцоры могли держаться также за палочки или за курительные трубки *баса хуа* («железная палка») [16]. Хоровод двигался по солнцу (*дялы дийку* – «солнца поворот»), если танцующих было очень много, образовывалось несколько кругов. Сопровождавшее танец горлохрипение на вдох и выдох было отмечено исследователями ещё в XVIII веке. Об этом явлении пишет П. С. Паллас: самоеды «пляшут также с бабами в кругу пара по паре, но пляска их состоит, чтоб, не сходя много с места, делать всякие телом движения и ломки приступая по такте; вместо ж музыки хрипят в нос и некоторый слог выражают, а бабы равным образом под такту отхрапывают» [14, с. 105]. Миддендорф отмечает, что звуки, которыми сопровождают первую часть своего танца аси (вадеевские нганасаны), выражают медвежье ворчание, и называет их танец «чисто самодийская медвежья пляска» [12, с. 672]. А. А. Попов звуковое сопровождение нганасанского хоровода характеризует как звукоподражание оленям: «Участники танцев

“хоркали” по-оленьи: мужчины грубым голосом, подражая самцам оленя, женщины – более нежным голосом, подражая важенкам» [18, с. 79]. Относительно горлохрипения автором О. Э. Добжанской был проведён специальный опрос информантов: дочери шамана Демнине Е. Д. Порбина (1936 г. р.) и Н. Д. Логвинова (1946–2002) дали детальное объяснение горлохрипению в танцах. «Танца голос» (нганасан. *бетыре кунты*) иногда синонимично называют «медведя голос» (*нгарка кунты*), указывая этим на звуковое соответствие горлохрипения рычанию медведя [17].

У верхнеколымских юкагиров известна традиция кругового танца *лондол*, реликты которого описаны исследователями В. И. Иохельсоном и М. Я. Жорницкой. Основной раздел лондола сопровождался ритмичным горлохрипением на вдох и выдох и включал парный танец-пантомиму «Лебедь» в сопровождении звукоподражаний голосам птиц. «Определяются основные “горизонтальные” линии музыкальной фактуры *лондола*, имеющей неповторимый сонорный колорит: “остинатно-хоровая” линия, исполняемая на вдох и выдох в возгласно-форсированном режиме с “придыханиями” и образующая своеобразную тембровую основу (аналог – в музыке чукотского *пичгэйнэн*), на фоне которой возникает дискретно-сольная линия с “всхрапывающими звуками” и звукоподражаниями... Необходимо отметить и темпоритмические особенности этого раздела, его постепенно “ускоряющийся” характер» [6, с. 101]. Сравнительное изучение горлохрипения на вдох и выдох в круговых танцах юкагиров и нганасан может пролить свет на появление на полуострове Таймыр этого типа интонирования, типичного для танцев народов более восточных регионов (Чукотка, Камчатка, Колыма).

В песенной сфере музыкального фольклора юкагиров и нганасан также имеются определённые жанровые соответствия (прежде всего это сохранившиеся у вадулов личные напевы), которые должны быть изучены. У вадулов «личные (именные) песни можно рассматривать как самостоятельное жанровое явление, в основе которого лежит трансляция текста (пение от себя и о себе) или на заимствованный личный напев того, от чьего имени или о ком звучит песня» [6, с. 52]. Исследователь отмечает свойственную личным песням вадулов архаику мелодических средств, проявляющуюся в темброобразующей роли орнаментации (интенсивное вибрато, глиссандо), раннефольклорных типах звуковысотной основы мелодики (хазматоника, олиготоника), свойственной музыкальным постро-

ениям мобильной формульности (проявляющейся в подвижности масштабов и структуры). Отмеченные на материале юкагиров-вадулов свойства песенной мелодики характерны и для мелодий нганасан, что определяет направления для будущих исследований.

Сравнительное исследование музыкального фольклора юкагиров и нганасан (и – шире – самодийских и палеоазиатских народов) является важной перспективой для будущих музыковедческих исследований, так как открывает новое плодотворное поле изучения. В целом, благодаря сходству культурно-хозяйственного типа (охота, оленеводство) и природного окружения (тундра и лесотундра), применение сравнительных подходов к изучению музыкальной культуры нганасан и юкагиров выглядит вполне естественным. Однако понимание типологической общности музыкальных культур юкагиров и нганасан, возникших из сформировавшейся в древности культуры охотников на оленей и отражающих её основные черты, помогает более глубоко подойти к сравнительному исследованию. На основе этого понимания исследователь может выстраивать вполне оправданные параллели и гипотезы, которые помогут «закрыть» существующие в исчезающей культуре палеоазиатских и самодийских народов лакуны: в частности, обогатить представление о слабо сохранившихся жанрах, понять значение исчезающих музыкально-этнографических традиций, типов интонирования, исполнительских приёмов.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Грачёва Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. 173 с.
2. *Гурвич И. С.* Юкагиры // Этническая история народов Севера. М.: Наука, 1982. С. 168–180.
3. *Добжанская О. Э.* Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. СПб: Изд-во «Дрофа» СПб, 2002. 224 с.
4. *Добжанская О. Э.* Система традиционных звуковых инструментов нганасан // Традиционная культура (научный альманах). 2014. № 4 (56). С. 64–70.
5. *Долгих Б. О.* Происхождение нганасанов // Тр. ин-та этнографии им. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 5–87.
6. *Игнатьева Т. И.* Музыкальный фольклор юкагиров // Фольклор юкагиров / Сост. Г. Н. Курилов. Новосибирск: Наука, 2005. С. 45–126. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 25, с компакт-диском).
7. *Игнатьева Т. И.* К вопросу о бытовании фоноинструментов у юкагиров // Традиционная культура (научный альманах). 2012. № 1 (45). С. 81–89.
8. *Игнатьева Т. И., Шейкин Ю. И.* Образцы музыкального фольклора верхнеколымских юкагиров. Якутск, 1993. 48 с.
9. *Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. / Пер. с англ. В. Х. Иванова, З. И. Ивановой-Унаровой; отв. ред. Н. А. Алексеев. Новосибирск: Наука, 2005. 675 с.
10. *Кирьяк М. А.* Археология Западной Чукотки в связи с юкагирской проблемой. М., 1993. 224 с.
11. *Лингвистический энциклопедический словарь* / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.
12. *Миддендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. СПб: Имп. акад. наук, 1878. Ч. 2, отд. 6. С. 619–833.
13. *Окладников А. П.* История Якутской АССР: Якутия до присоединения к русскому государству. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Том 1. 432 с.
14. *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб: Имп. Акад. наук, 1788. Ч. 3, половина 1. 624 с.
15. Певцы и песни авамской тундры: Музыкальный фольклор нганасан / составление, статьи, комментарии, нотирование – О. Э. Добжанская. Запись текстов на нганасанском языке и перевод нганасанских текстов – Н. Т. Костеркина, К. И. Лабанаускас, В. Ю. Гусев, М. М. Брыкина. Норильск: АПЕКС, 2014. 224 с.



16. Полевые материалы О. Добжанской, 1994, п. Волочанка Таймырского АО; дневник экспедиции. (Личный архив автора.)
17. Полевые материалы О. Добжанской, 1989, п. Усть-Авам Таймырского АО; дневник экспедиции. (Личный архив автора.)
18. Попов А. А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев // Тр. Ин-та этнографии. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Т. 1, вып. 1. 112 с.
19. Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976. 311 с.
20. Шейкин Ю. И., Цеханский В. М., Мазепус В. В. Интонационная культура этноса (опыт системного рассмотрения) // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 235–247.
21. Шейкин Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Вост. лит., 2002. 718 с.
22. Шейкин Ю. И., Добжанская О. Э., Никифорова В. С. Звучащие ландшафты Арктики // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 30–44.

**ЛИНА ВЛАДИМИРОВНА ЖАМЬЯНОВА,**

младший специалист отдела социальной деятельности компании

«Сахалин Энерджи», г. Южно-Сахалинск

**E-mail:** L.Zhamyanova@sakhalinenergy.ru

**ЮЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА ЗАВЬЯЛОВА,**

ведущий специалист отдела социальной деятельности компании

«Сахалин Энерджи», г. Южно-Сахалинск

**E-mail:** Yulia.Zavyalova@sakhalinenergy.ru

# «Сахалин Энерджи»: сохранение и популяризация языков и культуры коренных малочисленных народов Севера

Авторы знакомят с основными программами и проектами компании «Сахалин Энерджи» в сфере популяризации и сохранения культурных традиций и языков коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.

# «С

ахалин Энерджи Инвестмент Компани Лтд.» («Сахалин Энерджи»/компания) – оператор одного из крупнейших в мире комплексных нефтегазовых проектов «Сахалин-2», в рамках которого функционирует масштабная инфраструктура добычи, переработки и транспортировки углеводородов. Компания является одним из признанных лидеров в области корпоративной социальной ответственности. Ведущие международные и российские эксперты неоднократно отмечали её социальные и экологические программы.

Уважение и поддержка прав человека, включая уязвимые группы населения, являются неотъемлемой частью деятельности компании. «Сахалин Энерджи» осуществляет свою деятельность на о. Сахалин, где живут около 4 тысяч представителей основных коренных этносов: нивхов, уйльта, эвенков и нанайцев. Компания поставила перед собой задачу способствовать устойчивому развитию и реализации потенциала коренных малочисленных народов Сахалина, а также сохранению их уникальной культуры и языков.

С 2006 года основной программой компании в сфере взаимодействия с коренными этносами является «План содействия развитию коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области» (План содействия). В рамках Плана содействия одними из приоритетных направлений финансирования являются культура и образование. Через эти направления и другие проекты компания содействует продвижению лингвистических прав коренных этносов, а также сохранению и развитию родных языков и культуры КМНС Сахалинской области.

Особое внимание уделяется сохранению языков коренных малочисленных народов Сахалинской области. Согласно данным ЮНЕСКО, все они входят в так называемую Красную книгу языков как вымирающие или находящиеся на грани исчезновения.

## Ключевые слова:

коренные  
малочисленные  
народы Севера

компания  
«Сахалин Энерджи»

«План содействия  
развитию коренных  
малочисленных народов  
Севера Сахалинской  
области»

нематериальное  
культурное наследие

образование,  
сохранение языков

культура

Год языков  
коренных народов

На протяжении многих лет осуществляется поддержка изданий, посвящённых языкам КМНС Сахалина. В их числе:

- первый букварь языка уйльта, русско-уйльтинский словарь и «Лексика уйльта как историко-этнографический источник», которые в настоящее время являются единственными учебными пособиями по уйльтинскому языку. В 2018 году выпущен аудиобукварь «Уилтадаирису. Говорим по-уйльтински», сохраняющий редкий язык в звуке;
- уникальное издание «Эпос сахалинских нивхов», работа над которым велась около 40 лет;
- «Материалы по фольклору и культуре нивхов Сахалина», где представлены оригинальные тексты в переводе с нивхского языка на русский, записанные у талантливой сказительницы Татьяны Улита. Интересна книга ещё и тем, что к ней приложен компакт-диск со звуковыми записями песен, голосовых звукоподражаний, наигрышей на музыкальном инструменте, легенд, мифологических рассказов и сказок на нивхском языке в исполнении сказительницы;
- аудиодиск и книга сказок В. М. Санги. Сказки на нивхском читает сам автор, а на русском – известные российские актёры. Иллюстрации к диску рисовали дети – участники литературно-художественного конкурса «Сказки нивхской земли», посвящённого юбилею писателя.

При поддержке компании, а также посредством её участия и сотрудничества реализуются различные проекты, направленные на сохранение и развитие песенного фольклора и хореографии, лингвистические и фольклорные исследования; издание книг, посвящённых устному народному творчеству, фольклору, истории и культуре КМНС Сахалинской области.

Один из важнейших проектов направлен на развитие общественного самосознания КМНС с одновременным использованием родных языков: при поддержке Управления Верховного комиссара ООН по правам человека в России организован перевод основополагающих документов ООН на языки коренных малочисленных народов Сахалина (Всеобщая Декларация прав человека и Декларация о правах коренных народов, включая озвучивание текстов Деклараций носителями языков и оцифровку аудиозаписей). Поскольку эти документы несут целый пласт новой лексики, проект предполагает создание в языке новообразований-неологизмов, что, в свою очередь, стимулирует развитие языка.

Организуются мероприятия с участием носителей языков, презентации опубликованных книг и др. Компания способствует участию представителей КМНС в образовательных и научных конференциях, выставках, мастерских и т. д.

В рамках продвижения культурного наследия при поддержке компании проводятся различные мероприятия на региональном, всероссийском и международном уровнях, в числе которых:

- первый и второй Международные симпозиумы на языках коренных малочисленных народов Дальнего Востока, в рамках которых проведены секции тунгусо-маньчжурских языков (на эвенкийском, нанайском и уильтинском) и нивхского языка;
- III Международная конференция «Фольклор палеоазиатских народов»;
- выставка картин уильтинской художницы Вероники Осиповой «Я рисую легенды...» в штаб-квартире ООН;
- конференция «Современное состояние литературы и искусства народов Севера»;
- областной семинар для учителей нивхского языка «Современное научно-методическое сопровождение обучения нивхскому языку» и многие др.

Для популяризации языкового и культурного наследия коренных этносов островного региона среди широкой аудитории подготовлена серия полиграфической промодукции (календари, открытки, закладки, пазлы и др.). При работе над многими изданиями в качестве экспертов выступают старейшины – носители языков, учёные-лингвисты Института народов Севера Герценовского университета. Кроме того, под авторством представителей КМНС выпускается корпоративная сувенирная продукция с использованием тематики коренных этносов Сахалина.

При работе по сохранению языкового наследия компания старается реализовывать тематические проекты, связанные с тем или иным событием. К таким относится, например, серия мероприятий, приуроченных к празднованию юбилея нивхского писателя Владимира Михайловича Санги (в рамках культурного и языкового наследия сахалинских нивхов) или посвящённых творчеству сахалинского эвенкийского писателя и художника Семёна Надеина (наследие сахалинских эвенков). В 2019 году, объявленном ООН Международным годом языков коренных народов, «Сахалин Энерджи» инициировала и поддержала серию мероприятий для развития лингвистического потенциала коренных этносов и национального языкового образования, среди которых: детско-юношеская конференция на языках КМНС Сахалинской области «Родная речь»; литературно-художественный конкурс «Нивхская азбука» и др.

Реализуя проекты в области культуры, образования и сохранения культурного наследия коренных народов, компания дополняет глобальные усилия по достижению Целей в области устойчивого развития (ЦУР), принятых в сентябре 2015 года Генеральной Ассамблеей ООН.

**ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ЖУКОВА,**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, Якутский научный центр, Сибирское отделение Российской академии наук, г. Якутск

**E-mail:** zjukova@mail.ru

# Современные этнореконструкции музыкальных инструментов одулов (лесных юкагиров)

Статья посвящена вопросам изучения традиционных музыкальных инструментов лесных юкагиров верхней Колымы, их реконструкции, включения в репертуар народных юкагирских ансамблей в качестве солирующих и аккомпанирующих. Обобщены материалы опубликованных работ исследователей и полевые записи автора. Реконструкции производились при участии Музея музыки и фольклора народов Якутии (г. Якутск), апробированы в 2019 году в репертуаре женской юкагирской этногруппы «Колымчанка».

**И**

сследователи традиционной культуры аборигенного населения северо-востока Азии и путешественники XVIII–XIX веков называли юкагиров жизнерадостным и музыкальным народом. Пение, танцы, игры занимали время, свободное от промыслово-хозяйственных работ. М. С. Вруцевич в 1891 году писал: «Отличительная черта в характере юкагиров, в противоположность всем инородцам Якутской области и в особенности якутам, – это любовь к музыке и пению» [13, с. 47]. В начале лета верхнеколымские юкагиры (самоназвание *одул*), охотники и рыболовы, собирались на ежегодное празднество *Шахадзибэ* для проведения языческих ритуалов, знаменующих начало нового годового цикла. Празднество длилось почти месяц, во время которого «этот удивительно жизнерадостный полярный народ проводил время в пении, плясках, играх и состязаниях» [8, с. 265]. Состязания различались как игровые, спортивные, танцевальные и песенные. Массовые игры устраивали зимой на льду замёрзшей реки. Во время долгих зимних месяцев «каждый день то в одном, то в другом доме собирается молодёжь для танцев и игр» [8, с. 269].

В XX веке музыкальная культура юкагиров становится предметом специального научного изучения [6; 7; 14]. О довольно развитом песенном и танцевальном искусстве сообщает фольклор юкагиров верхней Колымы [2; 3]. В 1980-х годах от знатоков языка и традиционной культуры Е. Н. Дьячковой (1914–2009, Верхнеколымский улус РС(Я), пос. Зырянка) и В. Г. Шалугина (1934–2002, Верхнеколымский улус РС(Я), с. Нелемное) нами получены устные описания двух уже утраченных оригинальных музыкальных инструментов.

**Ключевые слова:**

колымские юкагиры

музыкальное искусство и инструменты

шумовые и струнные

реконструкции

возрождение

Все одульские женщины владели мастерством выделки кожи, меха, шкур и шитья из них разнообразных предметов, используемых в самых разных сферах. Обязательным атрибутом юкагирской мастерицы была доска для кройки и шитья *нинбэ*. Доски для женского рукоделия были гладкими или украшенными резным орнаментом. «Девушкам дарили такие доски в качестве подарка их поклонники, а замужним женщинам – мужа, братья или сыновья» [10, с. 630–631]. Иногда их расписывали красками. В. И. Иохельсон писал о трёхцветно раскрашенной *нинбэ*: белый (естественный цвет дерева), красный (охра с жиром) и чёрный цвет (зола с жиром). Почти через столетие после того, как В. И. Иохельсоном были собраны материалы, Е. Н. Дьячкова рассказала, что такие доски иногда делали звучащими. Одна широкая плоскость *нинбэ* была рабочей, гладкой, на другой, покрытой резным орнаментом, выдалбливали небольшое углубление, куда закладывали мелкие камешки. Углубление сверху заделывали, так получался род погремушки.

Звучащий предмет женского инструментария юкагиров имел не только утилитарное назначение, но и особенное, применялся в магических целях. Народами Севера погремушки традиционно использовались «для изгнания злых духов, причиняющих различные болезни. По данным Е. А. Крейновича, женский танец *тыгынд* исполнялся нивхами в сопровождении двух погремушек *коргор*. Корпус этого ударного идиофона изготовляли из дерева, мембрану из рыбьей кожи. Вовнутрь помещали камешки» [12, с. 127]. С тем же функциональным назначением *нинбэ* упоминается в фольклорных текстах одулов. Кроме того, в сказках актуализируется функция *нинбэ* как средства для магических перемещений в пространстве, перевоплощений, оборотничества (например, птицы в человека) [4, с. 269–281]. Этот универсальный предмет был атрибутом женщины – помощницы юкагирского шамана. Просмотренные нами тексты не сообщают о звучащей *нинбэ*, однако на семантическую связь кроильной доски со звуком указывает ассоциативная связь с образом шаманской птицы – кукушки (в варианте Л. Н. Дёминой – вороны) [1]. Известно, что одним из отличительных качеств шаманских птиц являлась их «разговорчивость». Смысловую значимость могла иметь и форма кроильной доски: помещённый в книге В. И. Иохельсона рисунок по абрису напоминает медвежью лапу. Если



следовать этому допущению, то обнаруживается сакральная связь женщины и медведя – самого крупного хищного зверя тайги.

В 2008 году по чёрно-белому рисунку из книги В. И. Иохельсона и описаниям Е. Н. Дьячковой была предпринята этнореконструкция звучащей *нинбэ*. Мастер по дереву из г. Якутска К. П. Иванов сделал пробный инструмент, резонатором которого был весь корпус; у следующего изделия на орнаментированной стороне мастер сделал специальное углубление с камешками внутри (Рис. 1). К. П. Иванов выполнил второй инструмент в традиционной цветовой гамме юкагиров, его изделие оказалось максимально приближенным к музейному оригиналу (Рис. 2) [5, с. 213]. В настоящее время оба экспоната находятся на хранении в Музее музыки и фольклора народов Якутии. Возрождённый по описанию инструмент был использован в танцевально-музыкальном спектакле «Ярхадана», поставленном по мотивам фольклора юкагиров в Национальном театре танца РС(Я) в 2002 году (Рис. 3).

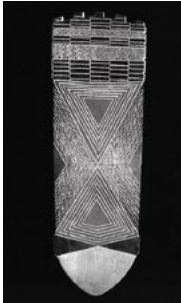


Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

Другой универсальный предмет женского обихода одулов также служил целям магической защиты. В конце зимы – ранней весной семьи верхнеколымских юкагиров при истощении запасов продуктов, заготовленных осенью, отправлялись на лыжах и санках, запряжённых собаками, в кочевье в поисках пищи. Мужчины и женщины пользовались дорожными посохами, у мужчин на его верхнем конце имелся крючок, у женщин – погремушка (Рис. 4); или наверхие имело вид лопаты с орнаментом [10, с. 559]. Корпус погремушки – из дерева,

полый, внутрь помещали мелкие камешки. Женские посохи *паай-пэ-йэриддэ* изготавливали мужчины, а юноши дарили их своим возлюбленным. По рассказам юкагира из с. Нелемное В. А. Дьячкова (1955(?) – 2018), его дядя Н. Н. Дьячков тальниковые палки сплошь покрывал орнаментами и дарил двоюродному внуку Алексею. Какие-либо навершия на них отсутствовали<sup>1</sup>.



Рис. 4

Во время перекочёвок мужчины обычно шли впереди, прокладывая дорогу и добывая пищу, следом шёл караван из санок, который тащили собаки, помогали им женщины. Надо полагать, разделение юкагирских семей во время кочёвок на две части – взрослую мужскую и взрослую женскую – было обусловлено не только гендерными различиями. Для группы мужчин в интересах промысла требовалась безусловная тишина, в то время как во второй, женской части присутствие детей, стариков, собак с гружёными санками едва ли могло отвечать этим требованиям. Первая группа – вооружённые мужчины-промысловики, вторая – не вооружённая, но магически защищённая часть семьи. Именно для таких охранительных целей предназначались погремушки на женских посохах. Кроме того, женская одежда имела украшения из металлических подвесок, колокольчиков и бубенчиков. Считалось, что звуки погремушек отгоняют злые силы от движущегося семейного обоза. По-видимому, в дороге главным назначением звучащего предмета была предупредительно-защитная функция.

В фольклоре тундровых юкагиров имеется упоминание о женском железном посохе [9, № 97]. В этой шаманской легенде отражён оленеводческий быт: посохом пользовались при посадке на верхового оленя. Шаман, вернувшись домой в образе орла, песней обращался к родственникам. Не совсем точный перевод песни шамана, сделанный В. И. Иохельсоном, отредактирован д. ф. н. Г. Н. Куриловым:

«Снаружи костёр разведите,  
видно, не смогу приземлиться.

<sup>1</sup> Материалы автора.

Мою летнюю доху сожгите.  
Удалого человека найдите,  
железным посохом моей жены,  
когда над тем костром буду пролетать,  
пусть [меня] ударит» [13, № 53].

Когда всё было исполнено, «орёл тут же стал человеком». Из текста следует, что женский посох, в данном случае железный, обладает волшебной преобразующей силой. Магические свойства женских кроильных досок и дорожных посохов могли быть усилены вырезанными орнаментами и раскраской. По-видимому, считалось, что магия звука, извлечённого из такого предмета, и магическая составляющая женской природы, объединяясь, обладали большой сверхъестественной силой. На этом основании полагаем, что юкагирские женщины пользовались *нинбэ*-погремушками и звучащими посохами *паайпэ-йэриддэ* в первую очередь с охранительными целями.

Мало что известно о струнных инструментах юкагиров. Одним из ранних является сообщение М. С. Вруцевича (1891 г.) об игре на самодельной скрипке [13, с. 47]. В статье В. Подмаскина со ссылкой на изданный в 1975 году «Атлас музыкальных инструментов народов СССР» находим: «Юкагирам в прошлом был известен трёхструнный щипковый инструмент неизвестного названия, родственный щипковому *эйнгенге чукчей*» [12, с. 129]. Почти через двадцать лет после публикации «Атласа...» были сделаны уточнения: юкагирские «музыкальные инструменты представлены дуговым металлическим варганом – *ляля*; расчёской с мембраной (мирлитон) – *еанглиэ*; играющим луком *эе*, на котором извлекали звуки с помощью стрелы *еготи*; 2–3-струнной цитрой колодой *кэлэпча* с позвонками *ялгил*, на которой играли палочкой. *Ляля*, *еанглиэ*, *эе*, *кэлэпча* считались инструментами, с помощью которых ухаживали за девушками, поэтому их называли еще *кепайдие* (“друг девушки”)» [14, с. 81].

Дополнительные данные о трёхструнном музыкальном инструменте получены нами от знатока языка, фольклора и традиционной культуры В. Г. Шалугина. По словам информанта, инструмент изготавливали так: на одном конце небольшой доски удлинённой формы укрепляли в вертикальном положении отросток оленьего рога с тремя развилками. Три

струны соединяли концы рога с доской. Держа предмет перед собой, играли на нём двумя палочками; назывался он *киэ-пайдиэ* – «друг женщины» (*пай* – «женщина», *мархиль* – «девушка», *киэ* – «друг», обращение к мужу, лицу мужского пола) [11]. Струнные инструменты юкагиров находят аналоги не только в чукотском *эйнгенге*, что отмечено в «Атласе...», но и среди музыкальных инструментов соседних народов. Так, игра на поющем луке распространена среди самодийских народов, 2–9-струнные инструменты известны палеоазиатам, тунгусо-маньчжурским народам, якутам [12; 14].

Реконструкцию трёхструнной юкагирской цитры осуществил Музей музыки и фольклора народов Якутии в 2016 году. Р. П. Габышеву, мастеру по изготовлению якутской скрипки *кырымпа* (с. Майя Мегино-Кангаласского улуса РС(Я)), был сделан заказ на изготовление *киэ-пайдиэ*. В процессе нескольких пробных реконструкций Р. П. Габышев внёс некоторые изменения в описание В. Г. Шалугина. Для устойчивости основание выполнено объёмно, полое внутри и обтянуто выделанной кожей. В другом варианте основание снаружи окрашено краской кирпичного цвета, боковые поверхности покрыты рельефными рисунками и орнаментами. Для струн использованы конский волос, ссученные сухожилия, металлические струны и колки. В результате получен струнный инструмент (мастер предложил использовать в качестве смычка играющий лук) с включением ударного корпуса (Рис. 5).



Рис. 5

Обе цитры хранятся в Музее музыки и фольклора народов Якутии. Апробация их прошла в том же музее 8 февраля 2019 года при участии самого мастера и женской этногруппы «Колымчанка» из г. Якутска. Женщины исполнили юагирские, русские, якутские песни под аккомпанемент Р. П. Габышева и единодушно одобрили «арфу Шалугина», названную так в память о знатоке одульской культуры. «Колымчанки» ознакомились с *нинбэ*–погремушкой из коллекции музея; было принято решение изготовить такие же концертные музыкальные инструменты. Уже весной 2019 года арфа Шалугина зазвучала с театральных подмостков (Рис. 6).



Рис. 6 (фото автора)

Итак, юагирская женская кроильная доска *нинбэ* и дорожный посох *пайпэ-йэридьэ* первоначально имели многофункциональное назначение и древние национальные корни. В современных условиях преимущественно оседлого образа жизни, в особенности одульских женщин, шумовые предметы всё более приобретают значение музыкальных инструментов. К числу уникальных, восстановленных, принадлежит трёхструнная цитра *киэ-пайдиэ*.

К настоящему времени утрачены многие элементы самобытной древней охотничьей культуры. В процессе возвращения к народным истокам немаловажную роль играют этнореконструкции, материалы музыкальной культуры и устного народного творчества. Перспективны, на наш взгляд, сравнительные сопоставления с традиционной культурой соседних народов. В частности, исследователями XX века

выявлено, что «стилистика мелодий алеутов содержит элементы, характерные для песенной лирики ительменов, эскимосов и верхне-колымских юкагиров» [14, с. 7]. В целях возрождения песенно-музыкальной культуры необходимо принять меры по воссозданию юкагирских музыкальных инструментов и активизации исполнительского искусства.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Дёмина Л. Н. Песни сказочных персонажей // Фольклор палеоазиатских народов (материалы и сообщения Межд. научной конференции. 26–30 ноября 2003 г.). Якутск, 2005. С. 118–120.
2. Жукова Л. Н. Одульский (юкагирский) фольклор о народных танцах // IV Диковские чтения (материалы н.-практ. конф.). Магадан: МПО СВНЦ ДВО РАН, 2006. С. 152–155.
3. Жукова Л. Н. Отражение песенного искусства в народном фольклоре одулов (юкагиров) // IV Диковские чтения (материалы н.-практ. конф.). Магадан: МПО СВНЦ ДВО РАН, 2006. С. 150–152.
4. Жукова Л. Н. Очерки по юкагирской культуре. Ч. 2. Мифологическая модель мира. Новосибирск: Наука, 2012. 360 с.
5. Иванова-Унарова З. И. Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории: циркумполярная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра. Якутск: Офсет, 2011. 252 с.
6. Игнатьева Т. И. Музыкальный фольклор юкагиров // Фольклор юкагиров / сост. Г. Н. Курилов. М.-Новосибирск: Наука, 2005. С. 45–123.
7. Игнатьева Т. И., Шейкин Ю. И. Образцы музыкального фольклора верхнеколымских юкагиров. Якутск: Кн. изд-во, 1993. 86 с.
8. Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письмена // Изв. Рус. географ. о-ва. СПб, 1898. Т. 34. Вып. 3. С. 255–290.
9. Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Якутск: Бичик, 2005. 270 с.
10. Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005. 674 с.
11. Николаева И. А., Шалугин В. Г. Словарь юкагирско-русский; русско-юкагирский. СПб: Дрофа, 2002. 191 с.
12. Подмаскин В. Народные музыкальные инструменты тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов: проблемы типологии // Фольклор палеоазиатских народов (материалы и сообщения Межд. научной конференции. 26–30 ноября 2003 г.). Якутск, 2005. С. 124–138.
13. Фольклор юкагиров / сост. Г. Н. Курилов. М.-Новосибирск: Наука, 2005. 593 с.
14. Шейкин Ю. И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996. 122 с.

**АЛЛА ВИКТОРОВНА КАВОЗГ,**

старший научный сотрудник муниципального бюджетного учреждения культуры «Ногликский муниципальный краеведческий музей», п. Ноглики

**E-mail:** muzei.nogliki@yandex.ru

# Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Сахалинской области

Статья посвящена фольклорным традициям коренных малочисленных народов Сахалинской области, их сохранению и бытованию. Автор убеждён, что в репертуар современных праздничных мероприятий необходимо внедрять фольклор (мифы, легенды, сказания, сказки, былины, поговорки, пословицы).



**T**

радиционное народное творчество нивхов (фольклор) – важный источник сведений об истории народа. В различных произведениях устного народного творчества коренных народов Севера содержится интересный материал, рисующий их жизнь как в близком, так и в более отдалённом прошлом.

Благодаря трудам российских учёных Л. И. Шренка, Л. Я. Штернберга, Б. О. Пилсудского, Е. А. Крейновича, Ч. М. Таксами, В. М. Санги, а также сахалинских учёных А. С. Колосовского, М. М. Прокофьева, Т. П. Роон, Н. А. Мамчевой и многих других стали известны различные формы устного и музыкального фольклора коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.

Особая категория этнографических источников – музейные собрания. Например, на основе школьного этнографического музея п. Ноглики, появившегося благодаря педагогу Анне Андреевне Соколовской и детям школы-интерната, которые с 1965 года занимались сбором этнографического материала в семьях коренных народов Севера. В Ногликском муниципальном музее хранится прекрасная этнографическая коллекция культуры нивхов и уйльта (ороков) – гордость не только района, но и Сахалинской области.

Сегодня народы Севера успешно развивают своё традиционное хозяйство и культуру. От поколения к поколению передаётся опыт, воспитывается чувство любви к своей нации, своему народу. Материалы фольклора используются во всём их многообразии: в песнях, сказках, преданиях, загадках, танцах, народной музыке. Наряду с изучением фольклорных явлений в обрядах и верованиях музей возобновляет или продолжает развивать связь новых поколений нивхов с прошлым коренных народов.

Народный фольклор тесно связан с мировоззрением этноса, его жизнью, а также с традиционными

**Ключевые слова:**

фольклор

обряды

верования

сказки

легенды

учёные-этнографы

лингвисты

искусствоведы

народные традиции

музыкальное

фольклорное

искусство

видами деятельности: охотой, рыболовством, собирательством, оленеводством. Песни и танцы коренных малочисленных народов Севера часто имитируют производственные процессы. И на сегодняшний день традиционное искусство народов Севера – источник их самостоятельного творчества.

Л. Я. Штернберг в фольклоре нивхов выделял до 12 самостоятельных видов (жанров). В самом нивхском языке есть несколько терминов, которые народ связывает с определёнными видами устного творчества. Основными из них являются:

*Нызит (настунд)* – это сказка, выдумка, рассказывается с целью позабавиться, развлечься. Здесь слушателей сразу предупреждают, что это вымысел. Но и в сказках присутствуют знания и наблюдения о повадках животных, птиц и растений.

*Т'ылгу (т'ылгурш)* – предание – повествование о далёком прошлом, рассказ о том, что когда-то было, рассказ о старине. Характерная особенность *т'ылгурш* в том, что его сюжеты передают из поколения в поколение и ничего в них нельзя изменять – это большой грех.

*Алхтур (алхлтурш)* – лирическая песня, в которой раскрывается всё разнообразие внутреннего мира, душа человека, его переживания, мысли, мечты, дела.

Немыслимо было когда-то представить себе нивхское селение без народных сказителей, знающих и исполняющих в часы досуга многочисленные народные предания, сказки и песни.

В настоящее время министерство культуры и архивного дела Сахалинской области, методические центры, музеи, библиотеки, ансамбли, родовые общины на местах совместно со многими заинтересованными культурными учреждениями проводят смотры, фестивали, национальные праздники. Это даёт возможность наиболее полно представить, как развивается искусство северян в настоящее время, какие проблемы встанут на пути и какие из них надо немедленно решать.

Сегодня каждый текст – сказка, предание, любые образцы других жанров уже являются памятниками истории, а мы сейчас имеем достаточно технических ресурсов, чтобы зафиксировать и сравнить разные варианты и публикации буквально всех образцов фольклора народов Севера.

Важная проблема – это выявление аудиозаписей образцов фольклора в архивах, в музеях и личных собраниях, которые просто лежат на полках, не публикуются, люди о них не знают. Другая проблема связана с обработкой аудиозаписей, их расшифровкой, транскрибированием и переводом

с национального языка на русский. Опыт показывает, что с такой работой над фольклорным материалом могут справиться только квалифицированные лингвисты, хорошо владеющие изучаемым языком, в тесном сотрудничестве с носителями родного языка, которых с каждым годом становится всё меньше.

Изучение фольклора коренных малочисленных народов Севера и в XXI веке представляет собой актуальную и увлекательную задачу. Результаты исследований в данной области востребованы самыми разными учреждениями культуры и людьми, которые стремятся прикоснуться к живому прошлому своего народа.

Из традиционной обрядово-праздничной культуры северян берут начало современные праздники, они возникли на их основе.

В наше время появляется всё больше новых праздников. Они «безрелигиозны», материалистичны, но всё же отражают ту или иную национальную специфику. Некоторые из современных праздников, устраиваемых для населения Ногликского района, имеют традиционную основу, и потому в них больше национальных черт: костюмы участников, кухня не только в домашних условиях, но и для широкого круга участников и зрителей, блюда из оленины в День оленевода, нивхские блюда на День рыбака. Участники национальных соревнований или спортивных состязаний демонстрируют традиционные навыки охоты на морского зверя или рыбалки.

У народов Севера праздники в прошлом были в основном календарными, т. е. приуроченными к смене сезонов года и характера традиционной деятельности населения. Например, праздник начала или окончания охотничьего или рыболовного промыслов. Но все они были связаны не только с трудовой деятельностью охотников, рыбаков и оленеводов, но и с религиозным мировоззрением.

Обрядово-праздничная культура народов Севера, как и других народов, многофункциональна. Недостаточно сказать, что праздники отражают религиозное мировоззрение и культы, а также служат для развлечения. Прежде всего праздник несёт функцию передачи опыта, определённой информации о жизни предков. Конкретно это выражается в мифологии, подражательных танцах, интермедиях, связанных с промыслом, в трудовых испытаниях. Праздничные традиции воспитывают в поколениях уважение к старшим (недаром старики играли такую большую роль в праздниках народов Севера), трудолюбие (лентяи всегда высмеивались в трудовых соревнованиях, интермедиях), любовь к своему народу, своей территории, на которой они проживают. В празднике

всегда есть идея единения с коллективом каждого его члена (социальная функция), в современных праздниках она заменяет охранительную функцию традиционных праздников (культурная цель праздника – задобрить духов, чтобы был удачным промысел и т. п., то есть обеспечить жизнедеятельность коллектива). Большое значение имеет психологическая функция праздника: участие в нём помогает эмоционально разрядиться, поэтому так важно присутствие зрителей, каждый из которых мог бы в чём-то найти самовыражение (в пении, танцах, художественной самодеятельности, спортивных состязаниях и т. п.). Зрители никогда не были пассивны в традиционных праздниках, этого надо добиваться и в современных праздниках. Обрядово-праздничная культура воспитывает художественный вкус у участников торжеств, в этом эстетическая функция праздника.

К настоящему времени общественно-гражданские обряды и праздники коренных народов Севера, конечно, во многом изменились. Повсеместно исчезают традиционные обряды моления духам, жертвоприношения им, промысловые обряды-моления, шаманские камлания. В сценариях праздников сокращается цикл традиционных церемоний, имеющих религиозный смысл, ряд ритуалов переосмысливается. Идёт сложный и длительный процесс возрождения традиционных праздников или создания на их основе современных. Для работников культуры, методистов важно не только изучить пути и способы формирования новых праздников на примере уже бытующих, но и вооружиться знанием местных праздничных традиций. Необходимо, чтобы новые праздники не повторяли друг друга, в каждом из них должно быть своеобразие и национальная специфика.

Обряды и праздники коренных малочисленных народов Севера связаны с рядом сюжетов и форм фольклора, песенного и танцевального искусства, музыки, игры на музыкальных инструментах. Также после обрядов устраивались игры, спортивные состязания. Такая работа даёт толчок к развитию народного искусства, способствует воспитанию молодёжи в духе своей национальной культуры.

Нужно отдать должное всем работникам культуры, которые организуют у нас массовые мероприятия: фестивали народного творчества, конкурсы, праздники: День оленевода, День горбуши, «кормление духов тайги», национальные состязания. В этом заслуга и музея, его коллекций, в которых сохранены древние образцы традиционных предметов, которые бывают прообразами мотивов национальной одежды, ритуальной посуды и других элементов современных праздников.

Таким образом, в современной обрядово-праздничной сфере коренных малочисленных народов Севера можно наблюдать сохранение или бытование традиционных праздников, с изменением их прежнего содержания и смысла и даже творческой переработкой традиций, и создание новых праздников, для формирования которых используются национальные элементы.

Но ещё не все традиции широко и должным образом используются. Например, пение, напевы, горловое пение, игра на музыкальных инструментах, чтение тылгурш и низит, о которых упомянуто выше. В репертуар современного праздника необходимо внедрять фольклор – мифы, легенды, сказания, сказки, былины, поговорки, пословицы, которые могут послужить отличным материалом в сценарии праздника, а также использоваться для проведения традиционных театрализованных зрелищ. Также было бы целесообразно снимать фильмы о национальных праздниках и показывать не только в разных уголках России, но и на краеведческих занятиях в учебных заведениях, где обучается подрастающее поколение из числа коренных малочисленных народов Севера.

Большая и уникальная работа – книга «Музыкальные инструменты» Н. А. Мамчевой, материалы которой позволяют использовать настоящую нивхскую музыку при написании сценариев фольклорных праздников, подлинный национальный фольклорный танец с сопровождением нивхских национальных инструментов. Чем больше вариантов фольклорной мелодии используется, тем яснее становится, что они жизнеспособны и по-своему представительны.

В становлении музыкального фольклорного искусства коренных малочисленных народов Севера ведущую роль должны сыграть прежде всего сами коренные народы. Очень могут способствовать этому конкурсы на создание новых музыкальных произведений с использованием песенно-музыкального фольклора коренных народов Севера.

Руководители ансамблей, хореографы-постановщики, режиссёры-постановщики театров, художники по костюмам представляются в идеале людьми, знающими и любящими духовную и национальную культуру народа. Эту культуру должны знать и сами участники национальных творческих коллективов, и простые жители района – представители коренного населения. Обращение современных людей к фольклорным традициям народной культуры, популяризация этих знаний среди населения – всё это будет способствовать национально-нравственному воспитанию нашего молодого поколения коренных народов Севера.

**НАДЕЖДА АЛЕКСАНДРОВНА ЛАЙГУН,**

кандидат педагогических наук, г. Южно-Сахалинск

E-mail: nadlaigun@rambler.ru

# Родовые этнонимы нивхов Сахалина и фольклор

В данной статье рассматривается происхождение названий некоторых нивхских родов с точки зрения семантики. Автор предпринял попытку объяснить этимологию названий родов нивхов, связанных с тотемизмом.

**В** изучение нивхского языка и фольклора в разные времена большой вклад внесли известные учёные-исследователи, лингвисты, этнографы, историки: Е. А. Крейнович, Г. А. Отаина, В. З. Панфилов, Б. О. Пилсудский, В. М. Санги, Ч. М. Таксами, Л. И. Шренк, Л. Я. Штернберг и другие. Они записывали от сказителей-нивхов фольклорные тексты (мифы, легенды, сказки, предания, песни, обряды и другое), а затем публиковали их на нивхском и русском языках, благодаря чему можно явственно представить жизнь нивхов, какой она была много лет назад.

Нивхский фольклор богат и разнообразен, имеет большое значение как источник сведений об истории народа, его культуре, быте, традициях, обычаях, веровании, мировоззрении, хозяйственной деятельности, народной мудрости. Первый исследователь нивхского языка Л. Я. Штернберг [8, 7] выделил до 12 видов (жанров) устного народного творчества нивхов: 1) т'ылгунд (т'ылгурш) – мифы, предания, легенды; 2) џастунд (џызит) – волшебные сказки, сказки о животных, сказки бытовые; 3) лу – песни (лирическая, песня-импровизация); 4) йылмт-фурд – загадки; 5) пословицы; 6) чамлу – шаманские песнопения и др. В своей работе «Материалы по изучению гиялцкого языка и фольклора» Л. Я. Штернберг [8, 7] дал определение т'ылгунду: «Т'ылгунд – это сказание, быль (от тыланд – «далёкий») с неизменным элементом чудесного». Кроме этого, он указал тематику т'ылгуров (фольклорно-религиозные мифы о происхождении человека, мира, «хозяев»; о связях и брачных узах с различными животными; об охотничьих приключениях; различные бытовые рассказы) и издал 38 фольклорных текстов на сахалинском диалекте.

**Ключевые слова:**

**НИВХИ**

**ЭТНОНИМЫ**

**НИВХСКИЕ РОДЫ**

**ТОТЕМИЗМ**

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ**

Через устное народное творчество современные нивхи познают культуру и традиционную хозяйственную деятельность своего народа, богатство языка. В сказках воплощена мудрость предков, в них отражён национальный характер, национальное мировосприятие. Слагая сказки, нивхи вкладывали в них свою душу, свои представления о добре и зле, правде и красоте, мечту о счастливой жизни, удаче и справедливости.

Нивхский эпос, в отличие от других фольклорных жанров, фольклористами начал записываться поздно. В наши дни он имеет огромную историческую и художественную ценность, позволяя нам, нивхам, прикоснуться к жизни и духовному миру предков. В эпосе сосредоточена память рода, в нем отражён главный завет предков, передаваемый из уст в уста своим сородичам: как жить, как бережно относиться к окружающему миру, природе, сородичам и другим соплеменникам, как искать счастье в жизни, как быть хорошим добытчиком, храбрым, сильным и мудрым.

«Песнь о нивхах» – свод собранных и записанных нивхским писателем В. М. Санги преданий нивхских родов Сахалина: Кевонгов, Руйфинов, Чвынынгов, Шанивонгов, Саквонгов, нивхов Луньского залива, Татарского пролива, заливов Пильтун и Чайво. Как он сам говорит, это «плод 30-летней работы... И я дал себе слово: чего бы мне это ни стоило, завершу свой труд, столь своевременно начатый в 50-х годах, – воссоздать жизнь своего народа, насколько позволяет его память. При этом я тоже, как и сказители моего народа, уважаю их табу» [5, с. 6]. Дело в том, что у нивхов любое сказание, предание считалось заповедным достоянием отдельного рода, и было запрещено его слушать представителям других родов, а особенно передавать чужеродным, инородцам. Мне и моей сестре в детстве посчастливилось услышать из уст замечательных сказителей деда Вогзыбина и Колки, подлинно талантливых нивхских людей, создателей своеобразных поэтических шедевров, предания «о морских людях», «о горных людях», сказки и другое.

Поклонение нивхов явлениям природы, тотемистические и анимистические представления стали частью их духовной культуры. У нивхов понимание природы наложило свой отпечаток не только на психологию этого народа, но и на его язык, культуру. Тотемистические воззрения у нивхов акцентируются на тех антропонимах, на которых лежат тотемистические верования. Преобразование тотемистических верований наблюдается



в некоторых родовых этнонимах, образованных от названий различных животных и птиц.

Некоторые исследователи считают, что нивхские роды, носящие название зверей или птиц, отражают тотемистические представления. Л. Я. Штернберг делает вывод о том, что у нивхов много родов, ведущих своё происхождение от тигра, медведя, змеи и др. [7, с. 111]. Например, у рода Шанңивонгун хозяин – тигр, т. е. данный род ведёт своё происхождение от тигра, у рода Высквонң хозяин рода – змея, у рода К'рыусфиңгун хозяин рода – филин. Род, живущий в с. Танги, считает себя родственным медведям – на том основании, что одна женщина этого рода родила урода с чертами, напоминающими медвежьи [8, с. 225]. Как отмечают некоторые исследователи [4, с. 60], тотемный предок, будь то медведь или другой зверь, по нивхским представлениям, покровительствует своему роду и отдельным его представителям. Моя мать, Валентина Точь, рассказывала моей старшей сестре, как хозяин рода тигр спас её от смерти. Когда сестре было 6–7 месяцев, она сильно заболела, сгорала, умирала – была очень высокая температура. Мать была в отчаянии и не знала, что делать. И вдруг она в окне увидела тигра, он сидел у окна и смотрел на мать и сестру. Утром сестре стало лучше, и она пошла на поправку. Мать сказала: «Тебя спас наш хозяин рода тигр, он помог тебе выздороветь». Легенды, сказки, предания нивхов, записанные в своё время Е. А. Крейновичем, Г. А. Отаиной, В. З. Панфиловым, Б. О. Пилсудским, В. М. Санги, Ч. М. Таксами, Л. Я. Штернбергом, являются ценным источником для изучения особенностей образования топонимов и родовых этнонимов нивхов и их происхождения.

Нивхский писатель В. М. Санги по мотивам народных сказаний написал:

«В те времена, когда эти легенды слагались,  
Наша земля называлась землёю Ых мифа.  
Людам, что жили там, родственны были деревья,  
Звери и птицы, морские растенья и рыбы.  
То ли душа у людей и природы едина.  
То ли и вправду людские роды зачинались:  
Чей – от медведя, а чей – от орла, а иные –  
В браке охотников смелых и лиственниц нежных,

А если кто из людей погибал в океане –  
Рыбою он воскресал иль подводным растением» [6, с. 9].

Рассмотрим происхождение названий некоторых родов нивхов Сахалина, связанных с тотемизмом.

Этимологическая основа названия рода Ыойвонгун – слово «лиственница». Род Ыойвонгун произошёл от дерева «кой» – лиственницы. Е. А. Крейнович в книге «Нивхгу» приводит пример: «О происхождении людей старик Пигзун рассказывал следующее. Первые люди произошли от деревьев. Нивхи родились от сока, капавшего с лиственницы. Оттого и лица у них тёмные, как кора лиственницы. Ороки родились от капавшего сока берёзы, а айны – от сока ели» [1, с. 355].

Название рода Лумпин означает «соболь», произошло от слова «лумп», т. е. соболиный род, этот род владел соболиными угодьями, соболиными реками.

Название рода Теврқайрш произошло от слова «теврқ», что значит птичка, пташка; название рода Чамцвонгун произошло от слова «чамц» – орёл, т. е. род орла.

Род Кегнанц – название мелкой нерпы; название рода Арқифинц – от слова «аршқи» – корюшка; название рода Жойфинц – от слова «жой» – таймень.

Название рода Ыанювонц означает место, где производят все обряды, относящиеся к духам гор, к убитому медведю, произошло от слова «ңаню».

Название рода Ч'ыйвынц – от слова «ч'ууф» – место жертвоприношения духам гор. Название рода Лезнран – от слова «лезн» – небольшой свайный амбар для хранения медвежьих костей и ритуальных предметов.

Название рода Т'архоң означает «шуметь», от слово «т'арход». Существует предание: нивхи этого рода, когда охотились на нерпу, очень шумно себя вели, громко разговаривали, бегали по берегу, поэтому этот род называли Т'архоңгун. (Информант М. Я. Яргина, 1926 г. р., с. Ныврово, п-ов Шмидта.) Печканци – род нивхов, которые жили на полуострове Шмидта. В этом роду нивхи сами ели кривую навагу, а гостей всегда угощали хорошей и вкусной рыбой. Поэтому этот род стали называть Печканци: от слов «пёрқт» – кривой, кривая, «қаци» – навага. (Информант Е. В. Очан, 1952 г. р., проживает в с. Некрасовка Охинского района.) Род Тёранц – Чоранц – Чоңыки – от слов «ч'о» – рыба, «ңыки» – хвост. Существует пре-

дание об этом роде как о самом бедном на побережье. Однажды нивхи из разных родов собрались вместе, каждый взял с собой лумрш, т. е. съестные припасы, еду, только представитель этого рода ничего не взял. После того как люди поели, кто-то выбросил в море хвост горбуши, а представитель рода Тёрангун бросился в море за ним, чуть не утонул, но достал этот хвост. С тех пор этому роду дали прозвище «рыбий хвост» Тёранң – Чоранң – Чоңыки. (Информант Н. В. Соловьев, нивх, 1941 г. р., проживает в с. Некрасовка Охинского района.) [3, с. 103-104].

Автором данной статьи были сделаны попытки рассмотрения толкований родовых этнонимов. Лексико-семантическое исследование названий родовых этнонимов остаётся малоизученной проблемой в нивхской антропонимике и вызывает большой научный интерес.

Сегодня ещё есть нивхи, которые хранят в памяти и передают молодому поколению традиции, обычаи своего народа, они и являются хранителями нивхского языка, фольклора и культуры – Р. Д. Агмина, З. И. Лютова, Т. И. Паклина, В. Н. Сачгун, Н. Я. Танзина и другие.

К сожалению, сегодня с нами нет Л. А. Мувчик и Л. Л. Ивановой.

Лариса Лукинична Иванова (девичья фамилия Тьявкан) (1949–2012) из древнего нивхского рода Лезңран, родилась в селе Теньги Охинского района в нивхской семье рыбака Луки Тьявкан и Паньлки. Скромная нивха воспитала дочь и сына, среди своих сородичей она пользовалась большим уважением, почиталась в народе за дарование сказительницы, исполнительское певческое мастерство и душевную щедрость.

Л. Л. Иванова сочиняла нивхские песни, писала стихи, являлась автором сказок, искусно владела национальными народными инструментами законга и канга. Кроме этого, она прекрасно исполняла свои песни. В память о самом дорогом человеке – бабе Зое Агнюн, солистке ансамбля «Пила к'ен», она написала песню восхищения и печали «Шойгук». «Легенда о т'ыңрыңе», передающая глубокое горе, отчаяние, надежду, – о матери. Песня «Ангуней» – о любви. Есть детские стихи её авторства «Ланр постыр нонк». Её прекрасное пение и игру на нивхских инструментах слушали не только в России, но также в Японии и Франции. С 1999 года Л. Л. Иванова была главным редактором нивхской газеты «Нивх диф» («Нивхское слово»).

Лидия Мувчик (1941–2017) (девичья фамилия Райлик) из древнего рода Висквонгун (что означает «хозяин рода змея»), родилась в с. Чири-во Тымовского района в многодетной нивхской семье рыбака-охотника Алек-

сандра Чалчина и Марии Райлик. В воспитании пятерых детей им помогала знаменитая бабушка Тамара Ивановна Урзюк (1899–1979). Тамара Ивановна – первая «пятисотница», бригадир рабочего звена колхоза Чир-Унвд, участница Выставки достижений народного хозяйства (1939 г.) в Москве, была награждена серебряной медалью ВДНХ, медалью «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.», была депутатом областного совета трудящихся в 1937, 1947 годах. В годы войны она была председателем Чир-Унвдского сельского совета. Кроме этого, Тамара Ивановна была активной участницей художественной самодеятельности, искусно исполняла обрядовый танец с веточками, играла на нивхских музыкальных инструментах, рассказывала сказки, легенды и т. д. Всё это Тамара Ивановна передала своей внучке Лидии. В 60-х годах по областному радио транслировали песню «Ивушка зелёная» на нивхском и русском языках в исполнении Лидии Мувчик, жители с. Чир-Унвд были горды за свою землячку. Лидия сочиняла нивхские песни, писала стихи, являлась автором многочисленных сказок, легенд и преданий нивхов. В 2004 году вышла её книга «Красавица из Выскво» (нивхские народные сказки) на нивхском и английском языках. Некоторые работы Л. Мувчик хранятся в Тымовском краеведческом музее. Лидия была бессменной участницей нивхского национального ансамбля «Ари ла миф», она лауреат и дипломант многих смотров, конкурсов и фестивалей. Л. Мувчик прекрасно владела нивхским языком и щедро делилась своими знаниями, к ней за помощью и консультацией обращались не только отечественные, но и зарубежные учёные. Лидия внесла значительный вклад в сохранение и развитие нивхской традиционной культуры на Сахалине.

Подводя итог, можно отметить, что вопрос о тотемических названиях родов нивхов, их лексико-семантическом значении представляет большой научный интерес не только для исследователей, но и для самого народа. На сегодняшний день мы видим, что сами нивхи стремятся сохранить свой язык, так как язык – основной фонд национальной культуры, а фундамент языка – фольклор.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Крейнович Е. А. Нивхгу. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное изд-во, 2001. С. 355.
2. Лайгун Н. А. Семантика личных имён нивхов // Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы международной научной конференции 31 октября – 2 ноября 1991 г., г. Южно-Сахалинск. Т. 2. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 41–42.
3. Лайгун Н. А. Родовые этнонимы нивхов Сахалина. Сахалин и Курильские острова: язык, литература, культура: сборник статей / отв. ред. Е. А. Иконникова. Южно-Сахалинск: СахГУ, 2019. 112 с.
4. Отаина Г. А. Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы международной научной конференции 31 октября – 2 ноября 1991 г., г. Южно-Сахалинск. Т. 2. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 59–66.
5. Санги В. М. Песнь о нивхах: эпическая поэма в мифах, сказаниях, исторических и родовых преданиях / Пер. с нивхского Н. Грудининой и др.; худож. М. Завиднов. М.: Современник, 1989. С. 6.
6. Санги В. М. Человек Ых-мифа: эпическая поэма по мотивам народных сказаний / Пер. с нивхского Н. Грудининой. М.: Современник, 1986. С. 9.
7. Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л.: Наука, 1975. С. 15.
8. Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии // Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера. Материалы по этнографии. Т. 3. Л., 1933. С. 51.
9. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. Образцы народной словесности. СПб, 1908. Ч. 1–6. XIV–XV.

**НАТАЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА МАМЧЕВА,**

кандидат искусствоведения, заслуженный педагог Сахалинской области, старший методист, преподаватель музыкально-теоретических дисциплин Государственного бюджетного профессионального образовательного учреждения «Сахалинский колледж искусств», г. Южно-Сахалинск  
**E-mail:** mamcheva@mail.ru

# Магические заклинания айнов

Фольклор айнов сохранил древние магические заклипания, с помощью которых люди обращались к духам природы в разных ситуациях. В статье рассматриваются некоторые виды заклинаний, анализируются музыкальные особенности этого жанра, делается попытка понять смысл вербального текста. Статья написана на основе анализа аудиозаписей и сведений из литературы.



Фольклор айнов тесным образом связан с мифологическим мировоззрением, религиозными верованиями. Это ярко проявляется в системе магических заклинаний. С их помощью айны обращались к духам различных природных стихий со своими просьбами. Материал о магических заклинаниях труднодоступен. Краткие сведения содержатся в литературных источниках, кроме этого, имеются аудиозаписи молитв-заклинаний. Рассмотрим некоторые их виды.

Во время церемонии поминовения предков *синнураппа* использовалась особая манера пения, называемая *равн куттом* – «голос, выдавленный из глубины горла» [5, с. 102]. У айнов выдавливание голоса изнутри наделялось магическими свойствами. В заклинании, записанном в 1962 году, метроритм свободен, тембр гнусавый. Использована архаическая манера контрастно-регистрового пения: в мелодии используются широкие скачки на б.10, ч. 12, ч. 15. Звуки малой октавы, излагающие основную мелодию, чередуются с высокими, пронзительными звуками, являющимися обертонами по отношению к нижним. Высокие звуки ритмически короткие, не имеющие точной звуковысотности, появляются как форшлагги или в тремолировании. Тремоло имеет широкий диапазон – от м. 3 до двух октав, кроме этого, встречается трель на низких тонах:

*Нотный пример № 1*



Айны пели особые магические песни во время эпидемий, чтобы прогнать злого духа. Узнав об эпи-

## Ключевые слова:

айны

заклинание

музыка

солнце

ветер

дождь

демии в ближайших деревнях, они заранее «очищали» деревню. Айнские женщины танцевали на улице с пучками травы (*такуса*) и исполняли специальную песню – *эпир упопо* («очищающая песня»), *котан эпиру* («очищение деревни»). Она была призвана выгнать злого духа болезни с помощью силы магического пения и очищающей травы. Старухи пели: «Такуса, выгоняй злого духа. Ты, ветер, возникший из такуса, выгоняй злого духа, хэй, злой дух, хэй, злой дух...»:

Нотный пример № 2

та - ку-са ма-у-та су-ру-ру-кэ су-ру-ру ма-вэ хэй су-ру-ру хэй су-ру-ру

В этой песне также использовано контрастно-регистровое интонирование: звуки среднего регистра чередуются со звуками высокого регистра, нетипичного для обычного пения. При этом в мелодии возникают широкие скачки – м.9, м.10, ч.11. Высокие звуки произносятся особым тембром – криливо, звуковысотно неопределённо. Большую роль играют призвуки-форшлаги, звучащие перед основными мелодическими тонами. Восклицания «хэй!» не пропеваются, а декламируются в высоком регистре, что подчеркивает их возгласную природу.

Таким образом, в обоих заклинаниях большую роль играют необычные звуковые краски, контрастно-регистровое пение отражает архаические черты.

На Хоккайдо в районе Сизунай существует песня бога оспы – *пайкай-камуи упопо*. Она связана с легендарной историей, произошедшей в старину. Бог оспы влюбился в девушку Икусаму, он спустился на землю, забрал девушку с собой и вернулся на небо. Когда они покидали деревню айнов, Икусаму стояла на берегу моря, била себя в грудь рукой и пела песню: «Хав ват на хав от, камуй котан хав от (деревня бога), айну котан хав от (деревня людей)». В наши дни в с.Тахара живут родственники Икусамы, которые сохранили в памяти её песню [3, с. 401]. Приведём пример:

Нотный пример № 3

хан-рэ-рэ хой ха хой-я фур!

хлопки



Песня основана на многократном повторении мелодико-ритмической формулы, исполняющейся под равномерный аккомпанемент хлопков в ладоши, подчёркивающих начало каждой доли. Характерны различные синкопы. Большинство слогов распевается, в мелодии активно используются скачки на ч.4 и ч.5. Окончание строки подчёркивается возгласом «*фур!*», звучащим в верхнем регистре и завершающимся нисходящим глоссандо.

Наиболее почитаемым божеством айнов являлась богиня огня. К ней обращались, например, в случае тяжёлых родов. Магические действия сопровождалось пением. Одна женщина массировала живот беременной, другие приносили ступку (богиня ступки являлась богиней родов). Деревянная ступка символизировала кости бёдер женщины, дно ступки – «дверь». Ступку клали на спину беременной и имитировали стук по её дну. Этими действиями символически проталкивали ребёнка. В это время женщины пели песню-заклинание: «*Апа кус!*» («Проходи через дверь!»). Пение и удары по дереву выполняли коммуникативную функцию [3, с. 416].

В тексте одного заклинания монотонно повторяется фраза «*ха пур турусэ*». «*Туру*» по-айнски – «порог», возможно, так айны пытались протолкнуть ребёнка «через порог», чтобы он благополучно вышел из чрева женщины. Мелодия этого заклинания построена на многократном варьированном повторении лаконичной фразы. В основе лада лежит традиционный для айнской музыки ангемитонный трихорд:

*Нотный пример № 4*



Другое заклинание, исполняемое в случае сложных родов для благополучного рождения ребёнка, также отличается краткостью:

*Нотный пример № 5*



Слово «хэсса» – это традиционный магический возглас. В основе короткой повторяющейся фразы – три лаконичных мотива. Начало каждой доли подчеркивают ритмичные удары по деревянной ступке. Для заклинания характерна энергичность. Это подчёркивают яркие ямбические акценты, ритмичные удары по дереву, упругий ритмический рисунок, активная квартовая попевка. Характерной чертой заклинаний является монотонность: при многочисленных повторах фразы звучат одинаковые слова, почти одни и те же ноты. Все эти черты связаны с жанровой основой – заклинанием.

Тири Масихо писал о магическом театре на Сахалине в р-не Тоннай (ныне – Тунайча) [3, с. 416]. В случае тяжёлых родов человек с украшенной *инау* посудой, из которой кормят собак (роды у собак очень лёгкие), немного приоткрывал двери и говорил от лица богини собачьей посуды:

*«Ан-кормичи  
оннан э-икони кусу ан яхка  
эмата кусу монасино  
и-нурэ кайки ханэ киси?  
Арики-ан монасино  
коро кусу нэ!»*

*«Моя внучка  
в тяжёлых родах,  
почему ты раньше  
не давала мне знать?  
Раз я пришла сюда, скоро ты  
будешь рожать!»*

Потом человек выходил из дома, открывал дверь и говорил:

*«Сонно кайки анокай взн-ан-ихи!  
Эханкэ э-ан ихи анрамойрарэ-ан  
монасино ан-э-нурэ ка хан-кихи!  
Сонно ан-эяйкарампа!»*

*«Правда, я виноват (плохой)!  
Что вблизи дома ты находишься,  
я забыл.  
Раньше не давал знать!  
Правда, это было так!»*

Затем этот человек выбегал на улицу. Это значило, что ребёнок благополучно родится.

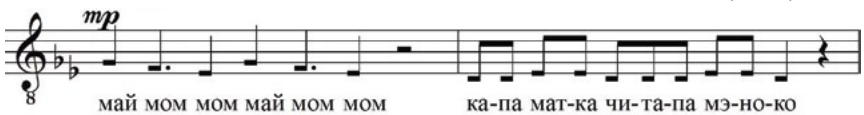
Айны использовали магические заклинания для лечения различных болезней. Например, лаконичное заклинание, когда младенец чихает, свободно метроритмически, декламируется в широком диапазоне:

Нотный пример № 6



Другое «лечебное» заклинание – от бельма на глазу. Оно построено на декламации, метроритм свободный. Мелодия развивается в узком диапазоне в низком регистре, динамика приглушённая:

Нотный пример № 7



Однако в конце происходит резкий скачок в верхний регистр, усиление динамики, декламация сменяется криком. Это связано с тем, что заклинание заканчивается магическим криком «фуссэ!!», изгоняющим духа болезни:

Нотный пример № 8



Айны, одухотворяющие природу в силу их анимистического мировоззрения, часто использовали молитвы-заклинания, связанные с различными природными стихиями – водой, дождём, ветром, солнцем.

Вода у айнов считалась молоком земли. Заклинания, адресованные воде, звучали, например, в том случае, когда воду брали из реки ночью [3, с. 410]. В этом случае, набирая воду из источника, женщина делала круговые движения ковшом и произносила: «Вакка моти моти камуй моти моти» – «Вода, проснись, проснись, бог, проснись, проснись», «То вакка моти моти» – «Молоко-вода, проснись, проснись» или «Бог воды, проснись, проснись, бог воды, проснись, проснись, дай мне воды, дай божьей воды»:

Нотный пример № 9



Айнское слово «мос» обозначает «будить спящего». Такими словами будили бога родника, так как, если он спит, то злой дух мог войти в воду и сделать что-нибудь плохое человеку. Круговые движения, сопровождающие заклинание, способствовали созданию контакта с иным миром. Это характерно для многих народов, в том числе и для айнов.

После дождя вода в колодце становилась мутной. Женщины вычерпывали её, напевно произнося заклинания, «очищая» воду: «Чэппо нупки туй туй камуй нупки туй туй» – «Мутную воду с рыбками отрезать, отрезать, воду чёрта отрезать, отрезать». На Сахалине в с. Усёро (Орлово Углегорского р-на) в то время, когда воду черпали из источника и она становилась мутной, айны восклицали: «Камуй нухки сан! сан! пээ нухки сан! сан!» – «Вода чёрта, отойди! отойди! Суповая вода, отойди! отойди!».

Айны заклинали богов, управляющих погодой, для того чтобы они прекратили затяжной дождь, сильный ветер и снег. Если дождь продолжался несколько дней, айны обращались к богам с заклинанием *аматомэута* – «песня, закрывающая дождь». Они пели: «Руйанпэ ниси туйэ на сикуси ран на» – «Пусть появятся прорывы в дождевых облаках, пусть прояснится». Перед началом заклинания айны на улице на трёх веревках подвешивали плетёную корзину *тапан ичари* и обращались к богу неба: «Бог, пусть дождь идёт до тех пор, пока не наполнит плетёную корзину. Если ты не можешь этого, то перестань идти» [5, с. 113]. Одно такое заклинание имеет декламационную мелодию, находящуюся на грани между пением и речью. Мелодия развивается в узком диапазоне, ритмически однородна:

Нотный пример № 10



Заклинания богу ветра произносили в том случае, когда ветер сильно дул и это создавало у людей какие-то проблемы. Заклинания ветра различаются в зависимости от того, где они поются – внутри дома или на улице. В доме айны подвешивали на поясе деревянную ступу, а перед этим произносили заклинание, обращаясь к богине ступы: «Дама ступы, дама дома, изо всех сил соедини силы!»:

Нотный пример № 11



Мелодия заклинания напевна, мелодична, имеет широкий диапазон. Каждая фраза завершается возгласом «фо!», «хо!», звучащим в высоком регистре, с последующим нисходящим глиссандо. Эти возгласы подчеркнуты широкими восходящими скачками.

Для успокоения сильного ветра айны применяли и иные средства. Пепел из очага смешивали с растением *икэма* и бросали против ветра со словами «*рэра сик о*» («попади в глаза ветра»). Считалось, что это может изменить направление ветра. Заклинание, исполняющееся за пределами дома, отличается по музыкальным средствам от предыдущего. Оно имеет речитативный тип мелодики, узкий диапазон, преобладают секундовые интонации, короткие фразы и мотивы разделены паузами:

Нотный пример № 12



Если айны попадали в смерч, то они поднимали серп, направляли его против потока и грозили ему: «Если ты будешь бушевать, этот серп разрежет у тебя бёдра». Нивхи Сахалина использовали похожий способ. По их представлениям, когда на море или на земле образовывался воздушный смерч, надо было направить против него острие ножа, тогда он уходил в другое место или пропадал. Если ветер был силен и опасен, его могли «убить», стреляя из лука стрелой, в расщеплённый конец которой был вставлен подождённый трут [2, с. 53].

Люди часто оказывались бессильны перед природными катаклизмами – землетрясением, солнечным затмением. Они не понимали их истинной причины, считали, что это происки злого духа, и в этих случаях тоже обращались к магическим заклинаниям.

Два варианта аудиозаписи заклинаний, исполняемых в случае землетрясения, построены на многократном повторении короткой попевки:

## Нотный пример № 13



Попевки отличаются по музыкальному размеру (4/4 – 3/4), по диапозону, по типу мелодии: первые завершаются восходящим возгласом «о!», вторые – нисходящим возгласом «эи!». Вербальные тексты также имеют некоторые отличия, хотя в их основе лежит ключевая фраза «эи кэвэ коткэ». Смысл этих заклинаний до конца не ясен, можно лишь сделать предположение относительно его понимания. Слово «кэвэ» переводится как глагол «выгонять, прогонять, выталкивать» [1, с. 127]. Возможно, так айны прогоняли злого духа, вызвавшего землетрясение. В переводе Каяно Сигэру слова заклинания такие: «Я толку твою поясницу, я тебя сжимаю за поясницу» [6, с. 114]. Айны верили, что если толочь землю деревянным пестом, то это заставит землетрясение прекратиться.

Раньше магические заклинания айны исполняли при солнечном затмении. Причину затмения айны видели в том, что злой дух в образе какого-то животного (черной лисы, гигантского кита, огромного червя и др.) пожирает светило, и оно умирает. По Тири Масихо, затмение солнца называется *чуп-чируки* – «солнце проглотили». Для того чтобы спасти «умирающего» солнце-бога, они проводили магические акции, во время которых произносили заклинания. Во многих случаях они сопровождалась ударами по различным предметам, выполняющим функцию ударных инструментов. В различных районах Сахалина и Хоккайдо магическая акция по спасению солнца несколько отличается, хотя есть много параллелей.

Айны западного побережья Сахалина считали, что во время затмения солнце меняет свой цвет в зависимости от того, какое животное его мучает. Оно краснеет из-за того, что лиса издевается над солнцем, темнеет из-за того, что ворона и белка мучают его, сильно темнеет, когда осьминог терзает его. Если в начале затмения солнце краснело, то на конец длинной палки привязывали кожу с черепа лисы, *инау*, бубенчики, женский пояс и размахивали палкой. Старики в это время били в бубен и кричали «чуп камуй!», обращаясь к божеству-солнцу, женщины били деревянными палочками по днищу корыта для кормления собак. На восточном побережье Сахалина в с. Сираура при затмении солнца айны надевали шапку

из шкуры лисы, брали из дома все круглые предметы (блюдо, посуду, бубен) и восклицали: «Чуп эату!» – «Вырыгни солнце!» [3, с. 408].

У айнов Хоккайдо были похожие верования. В районе Акан виновницей солнечного затмения также считалась чёрная лиса [4, с. 109]. При затмении женщины стучали по деревянному борту лодки и пели заклинание. Мужчины вытаскивали меч и атаковали темнеющее солнце, специальными стрелами из полой травы они стреляли в сторону солнца, выгоняя злую лису. Старик-руководитель с помощью палочек икупасуй брызгал водой из чаши в сторону солнца. Всё это должно было разбудить бога, потерявшего сознание [3, с. 408]. Иногда люди били деревянными палочками по огромному бревну и кричали: «Камуй чуках хōй эрай на хōй!» – «Бог солнца, хōй, ты умираешь, хōй» [6, с. 321]. Эта сцена изображена на картине Мацүра Такэсирō «Эдзо кунмōдзуй».

По Дж. Бэтчелору, который был очевидцем ритуалов при затмении солнца в 1889 году, айны с. Биратори спасали солнце, словно умирающего человека, поливая водой на лицо или грудь. Вода считалась у айнов целебным магическим средством, молоком богини реки. Они плескали водой в направлении солнца, крича: «Камуй атэмка!» – «Бога возврати к жизни!» или «Чуп рай!» – «Солнце умирает!». В селе Нукибэцу района Хидака при затмении солнца мужчины также брызгали речной водой на инау и махали по направлению солнца. Они обращались к богу-солнцу: «Эта вода – молоко богини воды, это молоко я лью на грудь солнца, чтобы оно дошло до сердца и твоё сердце снова ожило. Своё красивое лицо покажи, чтобы стало светло, ясно, чтобы была хорошая погода. Я лью чистое молоко, как лекарство». Женщины восклицали: «Ой, ой, бог солнца, ой, оживи, оживи!» [3, с. 408]. В начале на самой высокой ноте звучат возгласы-восклицания «вой!». Основные выражения «чуп камуй» («бог солнца») и «яйнупа» («оживи!») выделены особым «неровным» ритмом с акцентом на втором звуке.

*Нотный пример № 14*  
ускоряя



вой вой чуп ка - муй ой яй - ну - па яй-ну- па

В 1962 году в том же районе Хидака было записано похожее заклинание. Его декламационная мелодия построена в основном на чередовании двух звуков на расстоянии 6.2:

## Нотный пример № 15



В начале заклинания звучат два долгих возгласа «ой!». Выражение «эрай на хосипи» означает «ты умираешь, возвращайся!». Использование глаголов в повелительном наклонении характерно для заклинаний. В тексте есть слова «камуй вакка эк ко тарина» – «вода (для) бога, приди и вверх поднимайся». Это означает, что магическое действие по спасению «умирающего» божества происходило с помощью воды. Завершающий возглас «мос!» («проснись!») подчёркнут высоким регистром и громкой динамикой. Его назначение – разбудить и тем самым спасти солнце.

В других случаях айны били деревянными палочками по синтоко и обращались к солнцу: «Эрай на хой-я яйнупа хой!» – «Умирающее солнце, снова оживи!» [6, с. 321]. Близкий вариант встречается в селе Сиранука: «Бог солнца, хо, ты умираешь, хо, очнись, возродись, дыши, хо!».

Таким образом, в магических акциях по спасению солнца айны применяли все средства, которые традиционно считалось действенным способом борьбы со злыми духами. Для этого они использовали острые предметы – мечи, стрелы, направляя их в сторону злого духа, пожирающего солнце. Сильным акустическим средством были громкие удары по различным деревянным предметам, играющим роль звуковых инструментов: удары деревянными палочками по бревну, по доске, по деревянному корыту для кормления собак, по бочонку, колотушкой по бубну, руками по деревянному борту лодки, а также использовали звон металлических бубенчиков. Все эти действия сопровождалось магическими возгласами.

Типы звукового поведения закономерно связаны с половой принадлежностью исполнителей. Магические заклинания-молитвы, обращённые к богам, произносили мужчины, в основном старики. В некоторых случаях заклинания могли произносить женщины, например, если они были адресованы духам природных стихий – божеству огня или воды.

Магические молитвы отличаются от обыденной речи и в тексте, и в звуковом оформлении, являясь одной из наиболее ранних форм фольклора.



Многие заклинания имеют лаконичные тексты. В их основе – всего несколько ключевых слов, имеющих вербальный смысл, концентрирующих в себе важнейшие мысли. Глаголы обычно используются в повелительном наклонении: «выгоняй», «отойди», «проснись», «оживи», «дыши», «возвратись», «возродись». Слова перемежаются краткими возгласами: «хо!», «хooй!», «хойя!», «хэй!», «ой!», «вой!». Наиболее важные слова выделены различными музыкальными средствами – динамически, регистрово, ритмически. Текст заклинаний, в отличие от обыденной речи, ритмически организован. Мелодически заклинания не развиты, они состоят из многократного повторения коротких попевок в узком диапазоне. Характерно интонирование, занимающее промежуточное положение между обыденной и песенной речью. В большинстве случаев не поют в традиционном понимании, а декламируют или мелодично выкрикивают. Такая яркая звукоподача обладает особой, повышенной энергетикой, предназначенной активно воздействовать на силы природы. Подобные способы произнесения слов относятся к реликтовым звуковым формам.

Магические заклинания сохраняют архаичные формы музыкального интонирования, мелодизированная речь выполняет важную коммуникативную функцию, связывая мир людей и мир духов. Напевная речь, сопровождающая магические обряды, характерна для многих народов Дальнего Востока – нивхов, уйльта, ульчей, нанайцев и других. Таким образом, магические заклинания айнов находятся в русле мировых традиций.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Добротворский М. М.* Айнско-русский словарь. Казань: Типография Казанского университета, 1875. 488 с.
2. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 496 с.
3. *Ainu dentō ongaku / G.Sarashina; K. Tanimoto; Y. Masuda; Nihon Hōsō Kyōkai.* Тōкyо, 1965. 566 p. На японском языке.
4. *Сарасина Гэндзо* Айнун-но миндзоку. Том 2. Токио: изд-во Мияма сёбо, 1982. На японском языке.
5. Сборник айнских божьих сказок, записанных Сигэру Каяно. Том 10. Часть II. Звукозаписи, редакция, запись К. Сигэру. На японском языке.
6. *Tanimoto K. Ainue-o kiku. Ainu-e: music ethnography of a cultural transformathion.* Тōкyо, 2000. 351 p. На японском языке.

**КОММЕНТАРИИ К НОТНЫМ ПРИМЕРАМ:**

- № 1. *Равн куттом* (исполняется во время церемонии поминовения предков). Исп. Ичитаро Нитани. 1962 г., п. Нибутани, р-н Хидака. Автор записи – Каяно Сигэро. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 2. *Котан эпиру* (очищение деревни). Исп. Монко Каваками. 1961 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи Каяно Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 3. *Пайкай-камуй упопо* (песня бога оспы). 1962 г., с. Тахара, р-н Сизунай. *Ainu dentō ongaku / G. Sarashina; K. Tanimoto; Y. Masuda; Nihon Hōsō Kyōkai.* – Тōкyо, 1965. – CD 49. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 4. Заклинание для лёгких родов. 1962 г., п. Сизунай, р-н Хидака. Пластинка ННХ «Музыка айнов». Нотация – Мамчева Н. А.
- № 5. Заклинание для лёгких родов. 1962 г., с. Анэча, р-н Уракава. *Ainu dentō ongaku.* – CD 52. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 6. Заклинание, когда младенец чихает. Исп. Турусино Кайзава, 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 7-8. Заклинание от бельма на глазу. Исп. Т. Кайзава, 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.

- № 9. Заклинание воды, когда ночью набирают воду. Исп. Т. Кайзава, 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 10. Заклинание дождя, чтобы дождь не шёл. Исп. Т. Кайзава, с. Нибутани, р-н Хидака, 1970 г. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 11. Заклинание сильного ветра (внутри дома). Исп. Т. Кайзава, 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 12. Заклинание сильного ветра (на улице). Исп. Т. Кайзава, 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 13. Заклинание землетрясения. Исп.: 1) Т. Кайзава; 2) Мисаво Кайзава. 1970 г., с. Нибутани, р-н Хидака. Записи К. Сигэру. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 14. Заклинание при затмении солнца. 1961 г., с. Сиранука, р-н Кусиро. Ainu dentō ongaku. – CD 50. Нотация – Мамчева Н. А.
- № 15. Заклинание при затмении солнца. 1962 г., п. Сизунай, р-н Хидака. Пластинка NHK «Музыка айнов». Нотация – Мамчева Н. А.

**ЮКАРИ НАГАЯМА,**

кандидат филологических наук, доцент Университета экономики  
города Кусиро, г. Кусиро

E-mail: nagayama@kushiro-pu.ac.jp

# Отражение межэтнических контактов в алюторском фольклоре\*

Алюторцы – один из коренных народов Камчатки, относящийся к чукотско-камчатской языковой семье палеоазиатской группы. Язык этого уникального народа находится на грани исчезновения: по оценкам специалистов, численность носителей языка, включая носителей всех диалектов, составляет около 100–200 человек. В исторических записях о Камчатке недостаточно описывается, как народы общались друг с другом, какие были контакты позитивные и негативные. Рассказы и легенды, передающиеся из поколения в поколение, дают много исторических данных о межэтнических контактах, как, например, о борьбе с иноплеменниками или межэтнических браках с ними.

---

\* Автор выражает благодарность за помощь в редактировании данной статьи Татьяне Александровне Голованевой (Институт филологии СО РАН), Марине Викторовне Осиповой (Тихоокеанский государственный университет) и Александре Владимировне Хурьюн (Центр по сохранению и развитию традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера «Кыхкых»).

## **О** общие сведения об алюторском народе

Алюторцы – один из коренных народов Камчатки, раньше назывались береговыми (или оседлыми) коряками, иногда алюторцев называют нымыланами в соответствии с их этнонимом *нымылъын* – «житель посёлка». Алюторский язык относится к чукотско-корякской языковой семье. Алюторцы постоянно общались и общаются с близкородственными народами: коряками и чукчами. Межэтнические отношения народов Камчатки мало изучены. В научной литературе практически нет сведений о том, как коренные народы Камчатки взаимодействовали между собой.

Несмотря на то, что у алюторцев имели место смешанные браки с чукчами, эвеннами и другими народами, в алюторском фольклоре коряки и чукчи всегда изображены как враги-противники, которые нападают на алюторцев и увозят женщин в качестве жён.

Кроме того, в современном алюторском фольклоре практически не встречаются рассказы о русских или эвеннах, хотя в настоящее время среди алюторцев много смешанных браков и контактов с этими народами. Зато встречаются рассказы о корейцах и японцах довоенного и послевоенного периода. В действительности смешанных браков с японцами или корейцами было в среде алюторцев не так много, но люди ещё хорошо помнят, у кого какие корни, и часто рассказывают об этом.

### **Ключевые слова:**

фольклор

коряки

алюторцы

чукотско-камчатские  
языки

межэтнические  
контакты

### **Легенды и рассказы о том, как алюторцы спасались от врагов**

В алюторском фольклоре часто встречаются рассказы о спасении от врагов-противников. Во многих из них женщины, оказавшись в тундре одни, без мужчин, спасаются, руководствуясь советами старших. В одном из сюжетов исторического пре-

дания главный герой, мужчина-алюторец, оставшись без оружия, проявив находчивость и смекалку, спасается от врагов. Так как межэтнические войны коренных народов Камчатки в исторических записях не изображены, мы не можем определить, в какие времена случились эти события и насколько они отражают исторические факты. Но подобные рассказы знают жители разных сёл в разных районах, многие сказители упоминают похожие истории.

**Текст 1. Предупреждение куликов** (Т. Н. Голикова, 1937 г. р., дата и место записи: 16 сентября 2000 г., Ильпырь, Карагинский район, КАО)

*Однажды пошли женщины в тундру собирать иван-чай, или всякие дикоросы, или съедобные корни. Много женщин пошли и где-то у озера остановились. А там враги-чужестранцы (= оленные коряки) были. Летали кулики над женщинами. Кулики кричали. Это их предупреждение, сигналы куликов. Как только кулики начали кричать, одна бабушка сказала всем: «Плохо, что кулики стали кричать».*

*Молодые спрашивают: «Куда нам убежать?».*

*Бабушка говорит: «Потом нас найдут враги».*

*Копалки для корней блестили под луной. Там было очень большое озеро. Они приставили копалки на голову в виде рогов и побежали. А эти чужеродцы сказали: «Вот это стадо диких оленей». А на самом деле это женщины убежали.*

*Когда чужеродцы подошли к палатке, палатка была пустая, уже все убежали.*

*Вот и всё, конец [2, с. 19–20].*

**Текст 2. Протекающая крыша** (Т. Н. Голикова, 1937 г. р., дата и место записи: 16 сентября 2000 г., Ильпырь, Карагинский район, КАО)

*Давным-давно люди очень боялись чужеродцев. Вот однажды женщины пошли в тундру и стали ночевать в заброшенной землянке. Когда они ночевали, над ними летал кулик.*

*«Наверное, чужеродцы подходят, потому что кулик летает».*

*«Ну, как нам быть?»*

*Самая старшая подала голос:*

*«Давайте сядем в каждом углу землянки. И будем щёлкать кедровые орехи, как будто протекает крыша».*

Они сели в каждом углу. Чужеродцы заглянули вовнутрь через отверстия землянки.

«Смотри, вот в домике капает».

«Оставь! Негодный это домик!»

И эти чужеродцы прошли мимо, и так рассвело. На следующий день те женщины убежали. [2, с. 21 –22].

**Текст 3. Как нымылан спасся от врагов** (С. В. Голиков, 1932 г. р., дата и место записи: 1 октября 2002 г., Ильпырь, Карагинский район, КАО)

Давным-давно воевали враги. Враги, нымыланы и чавчувены, воевали.

Однажды человек ходил по тундре. Вскоре он увидел: отряд врагов сюда к нему идёт. Уже было темно. Быстро спрятался и разжёг большой костёр. Оленьи лопатки начал жарить на палке. На костре жарил на палке мясо. А враги идут.

Он спрятался. А с другой стороны на лопатку надел шапку и шкуру повесил так, как будто человек кушает. Он издали подглядывал, что отряд врагов приближается.

(Враги подошли), посмотрели и сказали: «Тут никого нет. Идите сюда, давайте кушать!».

Проголодались враги. А у того (нымылана) только тонкая шкура оленя без шерсти. Оружия у него не было. Посмотрел на них. Так много присели около костра! Все (враги) сели и начали есть.

Вскоре тот окликнул: «Давайте, на них нападаем!».

Тонкие оленьи шкуры без шерсти зашумели. Как целлофаны шуршат.

(Тот говорит): «Эй, давайте быстро идите сюда, всех убьём!».

А эти (враги) убежали. Эх, столько оружия побросали. Всё оставили. Лук и стрелы. Что там дальше было – не знаю.

### **Рассказы о том, как враги берут в жёны аляutorских женщин**

В аляutorском фольклоре женщина-нымыланка часто выходит замуж за коряка-чавчувена. Муж-чавчужен плохо относится к жене, хочет убить ребёнка, родившегося у неё, считая его будущим врагом. В других рассказах девушка, выходя замуж за чужеплеменника, хочет убить своих родственников и за это получить вознаграждение. В Тексте 4

алюторская девушка выходит замуж за чужеплеменника. Чавчувены и чужеплеменники представлены разными народами, хотя в других рассказах они представляют собой одну и ту же этническую группу. Данный сюжет о безгубом человеке записан также советским этнографом И. С. Вдовиным под названием «Киливнгавит и её братья» [1, с. 96–110].

**Текст 4. Рассказ о Безгубом** (С. В. Голиков, 1932 г. р., дата и место записи: 1 октября 2002 г., Ильпырь, Карагинский район, КАО)

*Враги-чужеплеменники взяли в жёны у чавчувена сестру. Тайком (один) ходит к женщине. А потом мужчины заметили, что большой отряд (врагов) идёт. А он олений желудок, наполненный кровью, сюда на живот привязал.*

*Враги подошли. Она указала, где он (брат) спрятался. Сюда воткнула (ножом в живот). А кровь брызнула. Это был олений желудок, наполненный кровью. За пазухой держал. Резко воткнули, кровью изливался и притворялся мёртвым. И не шевелился. Не дышал.*

*А та сестра, женщина, говорит: «Плохо, если он ещё жив, убейте его до конца. Убейте его ещё, проткните его!».*

*А глава врагов подошёл к нему и вот тут срезал губу. А он не шевелится, как мёртвый, а ещё течёт кровь. Даже не дёрнулся. Так забрали женщину с собой.*

*(Тот) в тундре жил. Губу срезали, живой, ничего с ним не случилось. Вскоре раненый рот излечился. Он хорошо тренировался и стал набирать силы.*

*Потом стал подкрадываться туда, где его сестру содержат. У врагов большой отряд. У неё уже выросли дети. Да уже завела семью.*

*Безгубый раздавил ярангу. Там нарочно спрашивал: «Где же моя сестра?».*

*«Вот я, брат, не убей меня!»*

*Копьём воткнул, сказал: «Детей разрывайте напополам!».*

*«Брат, не надо разрывать племянников напополам!»*

*Целый отряд убили только копьём. В яранге (через покров яранги) никак не ножом. Вот Безгубый перерезал все тетивы (у врагов). И всех убил.*

*Сказал: «Где сестра?».*

*«Вот я, брат, вот я здесь!»*



*Он разрезал ножом покрытие яранги, вытащил сестру, сильно ударил её. «Привяжите её, чтобы не убежала».*

*Завязал её. Взяли двух оленей-кастратов. Из табуна пригнали двух необученных оленей. Они боятся людей. Плохо обученные олени. Поймал одного из двух, пока привязал его, другого поймали оленя. Близко запрягли двух оленей. Алыки надел. Ремнём лахтачым привязал каждого оленя отдельно. Вот сюда на пятках, вот здесь на щиколотках ножом делал дырки (ей). И через дырки продел ремни. На обеих ногах. Там развязали сестру.*

*«Что ты со мной делаешь, брат?»*

*А тот молчит. Ничего не говорит. Одного оленя развязал около неё. Запряг. И обоих оленей запряг. Как встали олени, резко протащили её. В разные стороны, разорвали её пополам. Потому что она плохо относилась к брату, всё равно что убила брата.*

### **Рассказы о японцах и корейцах, бывавших на Камчатке в XX веке**

В начале XX века на Камчатке появились японские рыболовные базы, куда на лето прибывали рыбаки. По рассказам жителей сёл восточного побережья Камчатки, местные жители часто обменивались с японскими рыбаками. До сих пор остались местные названия, связанные с пребыванием японцев на побережье Камчатки. Многие аляutorцы до сих пор помнят, как раньше общались с японцами. В Тексте 5 рассказывается о том, как мальчик-алюторец ходил смотреть на японцев. А в другом рассказе человек пропал вместе с японцами, и родственники были уверены, что его увезли в Японию. В отличие от рассказов о корейцах, рассказы о смешанных браках с японцами среди аляutorцев не встречаются.

**Текст 5. Мальчик увидел одних японок** (А. А. Улей, 1914 г. р., дата и место записи: 19 февраля 2002 г., Тиличики, Олюторский район, КАО)

*Давно это было. Ещё не было войны. Мы были в Каниталан и переезжали в сторону Туманной речки. Там мы приехали ближе на японскую рыболовную базу. Там нас начали угощать кашей, приносили нам полные тарелки каши. Там мы взяли мальчишку в качестве сопровождающего, а сами таскали вещи на лошадях. До речки, наверное, было где-то один километр. Пришли туда и остановились. Потом пришли старики*

с жёнами. А этому мальчишке, наверное, было лет 16 или больше так, 17. Он пошёл посмотреть на японцев. Пришёл обратно и начал рассказывать:

«Там не видел японцев. Видел одних женщин».

Старики спросили: «Как так, что ты видел одних только женщин?».

«Там все в платках!»

(Мальчик увидел рыбаков-японцев в белых платках на голове и подумал, что это женщины.)

Пастухи начали смеяться.

Он говорит: «Одних женщин видел!».

Вот и всё [2, с. 81–82].

**Текст 6. Японцы увезли человека** (Т. Н. Голикова, 1937 г. р., дата и место записи: 3 марта 2005 г., Палана, Тигильский район, КАО)

Давно старшие вот рассказывали. Японцы были на мысе Чучевине. Лыккинга у моего мужа мама. Её муж был Калилли. Тот подумал:

«Поехать, что ли, в гости?».

И он пропал. Люди начали искать Калилли. Лыккинга стала говорить:

«Где же мой муж? Куда (пропал)? Что с ним случилось? Почему он пропал из Чучевина?».

Начала его искать. Потом подошла она туда и нашла палку для костра. А его рукавица висела на палке в сторону моря. И палка была направлена в сторону моря. И рукавицу тоже туда же, в сторону, туда, куда уехали японцы.

Старший сказал:

«Это, наверное, японцы его забрали».

Потому что японцы в это время уезжали. Когда жена пришла домой, стали у неё спрашивать. «Где же он?».

А она сказала:

«Ну, он оставил сигнал. Повесил рукавицу на палку и направил в сторону моря. Наверное, туда его увезли».

И началась война. Она годами ждала мужа. Нету мужа, нету. И потом сказала: «Правда, его увезли».

Потом я уже начала рожать детей, мы с мужем жили вместе. Однажды бабушка из Кичиги, Паранька, начала рассказывать. Сказала она мне: «Кто же твой муж?».

Я сказала: «Вот этот».

*А она рассказывала. Вот братья давно пришли в Кичигу. Мы одели их в кухлянки (чтобы пограничники не заметили их), но всё равно нашли их. Люди стали спрашивать. А тот сказал: «Нам отец рассказывал, что там, в далёкой земле, наши домашние олени. Мы ищем (своих) домашних оленей».*

*А их заметили, потому что такое время после войны, только что кончилась война. И убили этих бедных японцев.*

*Его спросили: «Кто же твой отец?».*

*А тот сказал: «Мой отец нымылан (= алюторец). Мой отец был из этого края. А отец уже умер. Наверное, на войне погиб».*

*Потом их искали, нашли в Кичиге и убили их. Вот и всё.*

*Погранзастава тогда строгая была. Мы ещё не родились. Моя мама была молодой девушкой. Ещё не была замужем.*

Как рассказано в Тексте 7, корейцев на территории Дальнего Востока депортировали в 1937 году. Интересно, что рассказчица твёрдо уверена, что их депортировали в Корею, но, как в этом тексте рассказано, дети корейцев носят русские имена и общаются с местными людьми на русском языке. Скорее всего, корейцев депортировали не в Корею, а куда-нибудь в другой район СССР. Однако встречаются рассказы о том, как прятали корейцев в землянках, одевая их в кухлянки и национальную одежду народов Камчатки. Возможно, часть (или даже большинство) корейцев была действительно депортирована, а какая-то часть осталась на Камчатке. Оставшимся на полуострове корейцам помогли местные жители, но об этом нет сведений в официальных документах. В основе исторического предания (Текст 7) – сюжет о детях-иностранцах, приехавших на родину отца. В тексте отражён устойчивый эпизод: местные жители, пытаясь спрятать корейцев от пограничников, надевают на корейцев кухлянки.

**Текст 7. Рассказ о корейцах** (М. Н. Чечулина, 1935 г. р., дата и место записи: 25 августа 2002 г., Ильпырь, Карагинский район, КАО)

*Давно была такая жизнь. В 1936-м или 37-м году. Начали уезжать корейцы туда в Корею. Они брали в жёны нымыланок. На моей тётё Навьяугыт был женат один кореец, а Николай был женат на Сыне. У Сыны было семеро детей. А у нашей тётё один ребёнок Сергей был.*

Когда собирались уехать, пока приезжали к нам гости, Сергей сводил жену Навьяугыт к её родителям в гости перед тем, как уехали туда. Она не хотела остаться. Всё равно сказала:

«С тобой буду до смерти. Не останусь».

И муж сказал:

«Тогда пока поедem в гости (к твоим родственникам)».

Она была старше моей мамы. Все остальные младше неё, она самая старшая. Из братьев и сестёр самая старшая была Навьяугыт, потом Петыри, Тнагырнын и моя мама Татканаут. <...> Их было пятеро. И вот она замуж вышла за корейца. Не хотели выдавать замуж за корейца, а всё равно замуж вышла. Они долго здесь, в Тымлате, жили. Много лет прожили. И Сына родила семеро детей, все родились в Тымлате. Столько лет (= долго) они жили.

Потом корейцы начали уезжать домой туда к себе, где корейцы живут. В 1937-м году начали уезжать. Три года они ехали. Очень медленно. <...> Начиная отсюда, из Тымлата, в Усть-Камчатске провели год. В Петропавловске провели год. И оттуда поехали на острова, ну, какие там? Потом, наверно, на этих островах провели ещё год и на третий год или четвёртый год приехали туда, в Корею.

И вот, когда отсюда уезжали, родители стали плакать. Не могли её остановить. А Навьяугыт всё равно сказала: «Я буду с мужем до смерти. Раз он мой муж, я буду с ним до смерти. Всё равно поеду. Потом приеду».

И сколько-то там ночевали в табуне, в нашем табуне. Я тогда только что родилась. Маленькая была ещё. Ещё меня кормили грудью. Маленькая была я. Ещё ничего не знала. <...>

Однажды у Сыны самая старшая дочь приехала в гости. Ымгырнын пригласил её, выслал вызов в Корею. Сняли с них одежду, переодели их в кухлянку (чтобы пограничники не узнали). В 1974 году приехала Татьяна Николаевна Ким, у Сыны самая старшая дочь. Она всё знала, как отсюда уезжали туда в Корею.

Потом больше они не виделись, потому что война началась. Навьяугыт сказала: «Больше не увидимся». И когда отсюда начинали уезжать, Навьяугыт стала плакать. Потом папа сделал большой караван оленей, убили много оленей. На дорогу еду (приготовил), чтобы они не голодали в дороге. Тогда были богатые. Много коров, убивали коров и замораживали мясо. Очень богатые были корейцы. Папа забил много оленей, дарили подарки. Большой караван отогнали в Тымлат, запрягли оленей, полные нарты оленьих туш увозили. <...>

*А Сергей жене сказал: «Тебе нельзя, оставайся. Я поеду».*

*«Не могу, – Навьяугыт всё равно сказала, – не буду оставаться. С моим сердцем плохо, не могу остаться. А то моё сердце лопнет».*

*Они уехали в 1937 году, на третий год в 41-м году приехали. И тут началась война. И потеряли друг друга. Так больше никогда нигде и не виделись.*

*Татьяна Николаевна рассказывала, что после войны искали их, но не могли найти. Она думала: «Наверное, их убили».*

*И когда человек приехал (к нам), я про себя думала: «Вот, наверное, это мой двоюродный брат».*

*Тоже Сергей (его звали). Сергей Сергеевич Ким. У него круглое лицо, 35 года рождения. Совпадает. Я долго думала, спросить ли у него. И сейчас знаю, наверное, это был мой двоюродный брат. Моя мама и Навьяугыт были родные сёстры.*

*Когда приехала Татьяна Николаевна, мы встретились. Только плакала, не могла она говорить. Плакала и плакала. Татьяна Николаевна Ким, это Сыны дочь. Николай у неё отец.*

*Корейцев было много, в Усть-Камчатске, Ивашке, Оссоре и здесь (в Ильпыре).*

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

1. Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Муравьёва И. А. Язык и фольклор алыторцев. Москва: ИМЛИРАН, Наследие, 2000. 468 с.
2. Нагаяма Ю. Материалы по языку нымыланов-алыторцев. (Materials of Siberian Languages series 2) Sapporo: The Working Group of the Grant-in-Aid for Scientific Research (B) «A Study of Digital Archive Environment and Language Documentation for Minority Languages in North-East Eurasia», 2015. 82 с.

**ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА НАМАКОНОВА,**

член Союза писателей России, ведущий методист  
отдела культуры коренных малочисленных народов Севера  
Государственного бюджетного учреждения культуры  
«Сахалинский областной центр народного творчества»,  
г. Южно-Сахалинск  
E-mail: elena\_namakonova@mail.ru

# Народная сказка как средство воспитания интереса к этнокультуре

Одна из проблем в деле изучения и сохранения объектов нематериального культурного наследия – уход носителей культуры, вместе с которыми зачастую исчезают в небытии народные традиции, предметы быта, элементы былинного эпоса.

Повлиять на данную тенденцию невозможно. Но можно, бережно собрав и зафиксировав ценные нематериальные объекты, дать им новую жизнь: вывести из категории информации, предназначенной только для специалистов, выстроить работающую систему воспитания интереса к этнокультуре, где целевая аудитория – самые широкие круги населения.

Возможных путей в этом направлении немало, и один из них – работа с национальной сказкой: создание на её основе анимационных фильмов, книжных изданий, аудиокниг и т. д. В сказочную канву легко вплетается необходимая детализация, и для зрителя, читателя, слушателя получение новых знаний об элементах национальной культуры происходит легко, ненавязчиво и – что особенно важно – эффективно. При этом сам жанр сказки неизменно вызывает интерес и у детской, и даже у взрослой аудитории.

В статье описан опыт работы специалистов Сахалинского областного центра народного творчества по актуализации традиционного фольклора – на примере создания книги «Сказки над рекой», иллюстрированной детьми Сахалина.

# Н

есмотря на серьёзность формата научной конференции, мы начнём легко – с загадки: «Вдоль берега старушка идёт: песни поёт, никогда не отдыхает».

Тот, кто умеет внимательно смотреть вокруг, ощущать своё единство с миром, поймёт: эта «старушка» – река.

Коренные народы Сахалина всегда умели смотреть внимательно, слушать чутко, поэтому слышали: река поёт. И песни у неё – разные. Летом она рада каждому солнечному дню, звонко журчит на перекатах. А зимнюю песню сумеет услышать не каждый: скрывает реку лёд, и под ним тихо звучит то ли песня, а то ли старинная легенда-тылгур.

Собственно, поёт, живёт, дышит, рассказывает свои истории и сказки весь окружающий нас мир. Поэтому, приступая в 2015 году к работе над созданием книги по мотивам фольклора коренных народов Дальнего Востока (в частности, проживающих на Сахалине нивхов, уйльта и нанайцев), Сахалинский областной центр народного творчества (далее – ОЦНТ) назвал свой проект «Сказки над рекой».

...Их нашёптывает ветер  
И несёт с собой волна,  
Тихо вторит сказкам этим  
Полноликая Луна,  
Даже длинный шест пастуший  
И цветущий бересклет...  
Затаи дыханье.  
Слушай  
Сказки стародавних лет [1, с. 6].

Итак, речь пойдёт о фольклорных традициях сказительства – о нивхских тылгундах и настундах, о нанайских тэлунгу. А говоря более обобщённым языком – о сказках. Сегодня выпуском

## Ключевые слова:

фольклорные традиции

этнографические материалы

носители культуры

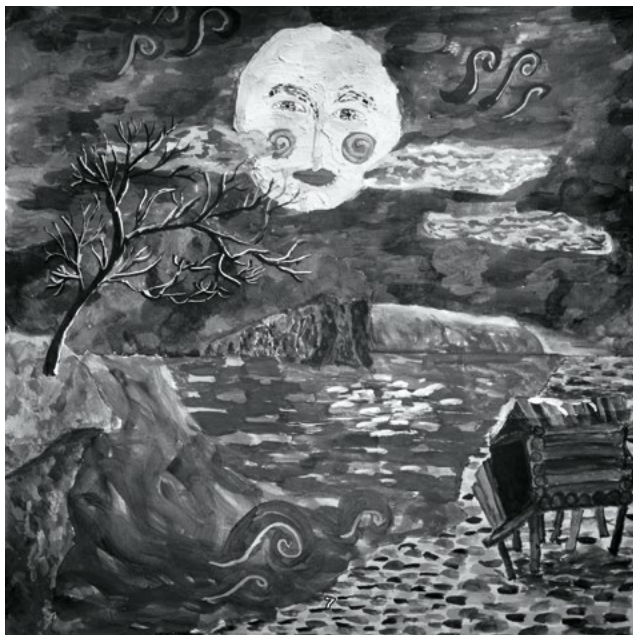
сказки

младший школьный и дошкольный возраст

иллюстрирование национальных текстов

исследование сказок

книг на национальную тематику занимаются многие: кроме специализированных издательств это библиотеки, центры культур, разнообразные, в том числе общественные, организации.



*«Сказки над рекой». Николай Марушев, 10 лет. Изостудия «Шедевр», г. Южно-Сахалинск, преп. С. В. Доронин*

К сожалению, зачастую такие книги «живут» очень недолго: громкая презентация, короткий всплеск интереса, а далее – тихое существование на полке. Без читателя, без человека, который бы удивился ценному содержанию книги, созданной на основе этнографических материалов (и, возможно, получил бы своего рода старт для дальнейшего изучения национальных культур), её существование не имеет смысла. Книга жива, пока у неё есть читатель.

Понимая это, специалисты ОЦНТ ставили перед собой цель выпустить в свет книгу, которая будет жить долго. И не просто жить – работать. Требо-



валось качественное, наполненное достоверной информацией издание: понятное читателям (прежде всего – детям), но при этом не упрощённое. Вневременное: которое и через годы будет использоваться в работе, выполняя задачу воспитания интереса подрастающего поколения к культуре коренных этносов.

Эта культура, обладающая уникальным лицом, сохранившая явный отпечаток архаичных верований человека, – предмет пристального внимания этнографов и лингвистов ещё со второй половины XIX столетия. К примеру, крайне ценные и с фольклорной, и с научной точки зрения тексты – подстрочные переводы нивхских тылгундов – сохранены благодаря исследованиям Бронислава Пилсудского. Да, они сложны в прочтении, именно по причине того, что изложены в виде «подстрочников»: дословно, без редактуры. Тексты Пилсудского используют в работе лишь профессионалы и узкий круг заинтересованных лиц. Но если бы более широкому кругу читателей было известно – насколько интересны могут быть эти «подстрочники», насколько редкие, иногда – не описанные более нигде сюжетные повороты встречаются в них, то среди прочих обязательно нашлись бы более пытливые люди, готовые потратить на чтение дополнительные усилия и время.

Один из примеров: аутентичный сюжет о противоборстве героя со Сломанной ложкой [4, с. 113-114, тылгунд № 1].

Тексты других собирателей фольклорных текстов в их первоизданности – Ерухима Крейновича, Чунера Таксами, Галины Отаиной – вполне доступны по форме изложения, но и они знакомы читателю лишь немногим лучше, чем работы Пилсудского. Выдающиеся учёные, лингвисты и этнографы сделали первый, самый важный шаг – зафиксировали ценные тексты. Специалисты ОЦНТ готовились сделать следующий шаг: адаптировать сказки для современного читателя.

Создатели книги «Сказки над рекой» не обольщались тем, что воссоздают забытые фольклорные традиции коренных народов. Нет, «по мотивам фольклора» – это именно «по мотивам». Однако свободная адаптация этнографического материала ничуть не умаляет значимости работы с ним. Грамотно сделанная адаптация лишь преобразует материал в более понятный и интересный для целевой аудитории.

Конечно, всю собранную информацию, которую мы были готовы донести до читателя (а часть её – действительно информация очень любопытная, редкая), можно было бы подать и в другой форме: к при-

меру, в виде статьи. Но, учитывая предполагаемую адресную аудиторию, которую составляют дети, авторы сознательно выбрали жанр сказки как наиболее эффективный и доступный вариант подачи этнографического материала.

Итак, на основе редких фольклорных источников, зафиксированных исследователями конца XIX – начала XX века, на основе личных воспоминаний тех, кто жил в тесном соприкосновении с культурами коренных народов Дальнего Востока в первой половине XX столетия, был написан авторский текст. Далее встал вопрос иллюстрирования, и было решено доверить его не взрослому, а маленьким художникам.

Для устного творчества дальневосточных народов характерен сдержанный язык, в котором немного красок и эпитетов. Поэтому роль иллюстраций становится важной вдвойне: от них зависит и зрительное (эстетическое) восприятие детской книги, и общее эмоциональное впечатление от прочитанных сказок.

Известный постулат педагогики: ребёнок лучше всего усваивает навыки, новые знания и умения в игре. Но ведь и сказка – тоже своего рода игра, выход в придуманный мир. Так родилась идея «поиграть с детьми в исследователей национальной сказки».

Для того чтобы стать хорошим иллюстратором произведения на национальную тематику, недостаточно просто прочитать текст, выбрать в нём любопытный эпизод и нарисовать к эпизоду картинку. Нужно взять на себя труд глубоко вникнуть в смысловую составляющую истории; изучить характерные признаки национального костюма; знать некоторые правила применения узоров и элементов декора (ведь какие-то из них могут быть использованы для одежды, а какие-то – только для обуви; быть сугубо детскими, женскими или мужскими и т. д.); иметь основы знаний об элементах традиционного строительства, так как у каждого народа – свои правила возведения домов и вспомогательных строений (одни стоят на сваях, другие выкопаны в земле, третьи размещены на высоком дереве); нужно быть свободным и смелым, готовым воплотить в рисунке собственное художественное видение сюжета.

Для специалистов ОЦНТ было важно и то, что, не просто читая, но и рисуя сказку, дети воспринимают её текст более осознанно. А значит, становятся равноправными участниками творческого процесса –

самостоятельными, думающими. Таким образом, решение задач по сохранению и популяризации культурного наследия малочисленных народов дает наилучший результат, способствует формированию дружественной мультикультурной среды, и полученные в ходе работы знания усваиваются эффективно, надолго.



*«Лесная Хозяйка». Галина Фетищева, 16 лет. МБОУ СОШ № 7, г. Оха, преп. Е. В. Шихова*

Передавая литературный материал для иллюстрирования детям – ав «Сказках над рекой» это три отдельных сказочных истории: «Брусничный колокольчик», «Сумочки мѣлка», «Кастрюлька и Чугунка» – создатели книги хотели быть уверенными, что материал достоверен, в нём нет фактических ошибок в части бытописания, мифологем и народных традиций. Для этого ещё на этапе создания текстов автор работала в контакте с носителями культуры и языка. А по окончании работы тексты были отданы им для полной проверки.

Это оказалось правильным подходом. Как современные искатели информации получают искомое? Во многом они опираются на данные, предложенные интернет-системами. Многие научные и этнографические материалы сегодня оцифрованы, поэтому получить информацию можно за секунды – удобно и быстро. И всё же не факт, что эти данные окажутся точными. Можно ошибиться, полагаясь и на печатные источники – даже те, которые, казалось бы, заслуживают полного доверия. Так, например, серьёзных просчётов при проверке «Сказок над рекой» не нашлось, однако консультант указала, что в тексте «Брусничный колокольчик» автор ошибочно использовала для главной героини мужское нивхское имя вместо женского.

При этом имя было позаимствовано автором из книги о нивхских традициях, изданной одним из учреждений культуры Сахалинской области. Оно специализируется на национальной тематике – поэтому ожидалось, что исходящая от него информация будет достоверной. Благодаря помощи консультанта ошибка была исправлена, и маленькой героине, которая теперь носит имя Тиник, не грозит недопустимая возможность называться именем мальчика.

После проверки сказочных текстов носителями культуры пришло время приступить к следующему этапу работы – собственно иллюстрированию. Для отбора качественных рисунков, реалистично отражающих этнографический материал, ОЦНТ был объявлен большой областной конкурс. Он проводился в рамках Всероссийского года литературы и был приурочен к проходившему в том же 2015 году IV Областному детско-юношескому фестивалю художественного творчества коренных малочисленных народов Севера «Наследники традиций».

В конкурсе на иллюстрирование книги приняли участие более 300 учеников общеобразовательных и художественных школ, центров детского творчества и культурно-досуговых учреждений из городов и сёл Сахалинской области. Дети, рисовавшие сказки, – представители самых разных национальностей, живущих на острове, не только из числа коренных народов Сахалина. Всего на конкурс было прислано свыше 400 рисунков. 100 из них стали иллюстрациями «Сказок над рекой», а также составили отдельную галерею в конце книги.



«Милк идёт». Надежда Кононенко, 13 лет. ДШИ г. Корсакова, преп. О. В. Нигулимова

Сейчас, имея готовую книгу, наполненную достоверной информацией, изданную с использованием современных полиграфических технологий, мы продолжаем «игру в сказку», попутно давая возможность читателям узнавать новое о быте и традициях коренных народов Сахалина. Теперь мы воспитываем интерес к традиционной культуре, работая в детских садах, школах, в реабилитационных центрах и детских домах, в летних лагерях и библиотеках уже со следующим поколением детей.

Что же могут найти юные читатели в «Сказках над рекой»?

Для начала – познакомиться с необычными именами коренных жителей Сахалина. К примеру, главный герой сказки «Сумочки мѣлка» носит забавное имя Пыхтанка – от нивхского «пыхтть» (остерегаться кого-ли чего-либо).

Ещё интереснее обстоит дело с персонажами сказки «Кастрюлька и Чугунка». Читателю становится известно, что нанайцы стремились давать

детям редкие, неповторяющиеся имена. Для этого они часто заимствовали слова, услышанные от соседних народов, – ульчей, удэге, русских, китайцев. К примеру, общение с русскими привело к появлению нанайских имен Доктори, Купес, Булка и многих других, звучащих для нас необычно. Чугунка и Кастрюлька – также реальные, не вымышленные имена, бытовавшие в начале XX столетия.

В книге много сносок. Они дают информацию о хозяйственно-бытовых традициях (к примеру: сухая трава, которую нивхи клали в зимнюю обувь, называлась *ки́с*), поясняют и украшают сказочный текст (*«звезда в гости пошла»* – так нивхи говорили о падающей звезде, а *«волчи серьги»* – это цветы кустарника бересклет: красные цветочки-огоньки, висящие на длинных черенках, будто серёжки).

Иногда сноски ведут к первоисточникам информации, упомянутой в тексте. Например, в сказке «Сумочки мёлка» приведены слова шуточной песни – наигрыша-смешинки, записанной от нивхской сказительницы Татьяны Улиты. В «Сказках над рекой» используется вольный пересказ песни, адаптированный для детей. И это вариант чуть более мягкий, чем оригинал. Сноска же отсылает к другому литературному источнику: книге Н. А. Мамчевой «Музыкальные инструменты в традиционной культуре нивхов», где можно найти оригинальный текст:

Живущие в Тыхмыть люди:

Первый войдёт – вся голова в гнидах,

Второй войдёт – вся голова в гнидах,

Первый войдёт – коса перетянута невыделанной нерпичьей кожаной лентой,

Второй войдёт – коса перетянута невыделанной нерпичьей кожаной лентой,

Первый войдёт – на нём обувь из невыделанной рыбьей кожи,

Второй войдёт – на нём обувь из невыделанной рыбьей кожи.

О-о-о, в Тыхмыть живущие – богатые люди! [3, с. 273]

Для сказок (в варианте для детей) словосочетание «голова в гнидах» заменили нейтральным «голова в репьях», текст стал более компактным. Но его суть и форма остались максимально приближёнными к оригиналу, и при желании эту смешинку можно даже напеть.

Это пример того, как специалисты ОЦНТ обращались с этнографическим материалом при создании книги: в приоритете всегда оставался бережный подход к первоисточникам. И даже там, где автор работала в режиме

свободной адаптации материала, – делала это осторожно, стремясь не превращать текст в лубочный, грубо стилизованный.

Детская книга, в которой много иллюстраций, даёт возможность для получения знаний не только путём чтения. Для самых маленьких читателей, в возрасте 4–5 лет, для которых приведённый в книге текст достаточно сложен, первое знакомство с новым сказочным миром может начаться с простого рассматривания иллюстраций и беседы об увиденном. Этот приём используется, к примеру, в детском саду № 44 «Незабудка» г. Южно-Сахалинска, работающем по собственной программе изучения культуры коренных малочисленных народов Севера.

Итак, вместе с ребёнком мы открываем книгу и переносимся в ирреальный, волшебный мир. Мы принимаем его сказочные законы, где даже невозможное становится возможным, и внимательно смотрим вокруг:

Взрослый: Давай посмотрим: где мы оказались?

Ребёнок: Я не знаю. Тут вода... и домик...

В.: Это старинная деревня на берегу реки Вени<sup>1</sup>, на острове Сахалин. Нивхи всегда любили жить у воды – рядом с рекой или морем.

Р.: А вот это кто?

В.: Это нивхи. Девочка – её зовут Тини́к – идёт за ягодой в лес. Она несёт корзинку из бересты – туесок.

Р.: А почему этот дом такой? Он как будто падает...

В.: Это летний дом нивхов, он называется ке-раф. А покосился потому, что в нём давно никто не живёт.

Р.: Тут кто-то страшный нарисован...

В.: Верно. Страшный и злой Милк. Ужасное, зловредное существо. Оно может жить в горах, в лесу, на болоте... Милк «толстый, страшный, совсем безобразный, с большой головой»... [4, с. 106].

Так может начинаться знакомство с национальной сказкой для совсем маленьких читателей. Но основной целевой аудиторией являются, конечно, младшие школьники. Именно для них набор приёмов работы со сказочным текстом наиболее широк. Кроме чтения сюда можно отнести самые разнообразные формы обсуждения прочитанного, пересказ и переложение, различного вида инсценировки, рисование иллюстраций и даже небольшую исследовательскую работу – к примеру, по составлению сказочного

---

<sup>1</sup>Здесь и далее подчёркнуты новые слова и понятия, с которыми ребёнок знакомится в ходе рассматривания иллюстраций и дальнейшей беседы.

словаря. Эти методы используют в работе педагоги начальных классов СОШ № 6 г. Южно-Сахалинска.

Увлечь сказкой малышей и младших школьников несложно. К старшим детям нужен другой подход. Для тех, кому больше 10–12 лет, кто далёк от того, чтобы всерьёз задуматься о волшебном мире, сказка – огромное поле для интересной исследовательской деятельности.

Ученики СОШ № 32 г. Южно-Сахалинска на примере «Сказок над рекой» и других литературных источников изучали вопрос книжных заимствований и взаимопроникновения сказочных сюжетов разных народов. Для Сахалина, почти изолированной территории, влияние этих факторов на местные традиции устного творчества можно назвать малым. Но отдалённые аналогии иногда встречаются. К примеру, тылгунд № 18, описанный в книге Б. Пилсудского «Фольклор сахалинских нивхов» [4, с. 92–94], содержит сцены, отсылающие к русской сказке «Царевна-лягушка».

Ученикам старших классов вполне по силам проследить влияние на устное творчество коренных народов Сахалина социальных явлений имперского (царского) и раннего советского периода. В это время среди мифических героев появляется «начальник» [4, с. 116, 121, 122], «барин» и «купцы, торгующие в лавках» [4, с. 93].

Появление в народной сказке новых объектов, связанных с изменением социального строя, – процесс естественный, характерный для разных этносов, и примеров тому немало. Так, в народных сказках коми встречается сюжет о Василисе Прекрасной, которую «отправили в командировку»... А далее следует классическая, столетия существующая сказка о Василисе.

Велик соблазн к серии подобных заимствованных явлений и объектов отнести и неоднократно встречающийся в сказаниях нивхов летающий «нё-амбар». Тот, что качается на небе, а в нём сидит «ребёнок небесного человека» [4, с. 118]. На первый взгляд, с прообразом «летающего амбара», или «небесного амбара из железа», легко могли бы соотнестись первые советские самолёты. Однако тылгунды, в которых встречается этот образ, записаны собирателями в 90-е годы XIX века. А первый «сахалинский» самолёт, ведомый Героем Советского Союза Михаилом Водопьяновым, приземлится на острове ещё очень нескоро – более чем через 30 лет, в январе 1930 года. В то время, когда фиксировались упомянутые выше сказания, человек ещё не изобрёл летательных аппаратов. Всё это при-



водит к выводу, что «летающий амбар» не является объектом, заимствованным из современных событий, он аутентичен для нивхского фольклора.

Что ещё могут отметить старшекласники, анализируя сказочные традиции коренных народов Сахалина?

Интересным может быть сравнение *структур сказок* разных народов. Для нивхских тылгундов и настундов, в отличие, к примеру, от русской устной традиции, характерно отсутствие одного из видов начальных формул – *при-сказок*. Но *зачин*, который определяет место и время событий, в нивхском повествовании имеется всегда. Чаще всего его можно соотнести с известным русским «жили-были» (примеры: «Жил один очень сердитый гиляк...»; «Два брата жили, в большом амурском доме жили...»).

Зачастую имеются и своего рода *финальные формулы*. Обычно они имеют функцию *констатации благополучия*, сродни распространённому русскому «стали жить-поживать и добра наживать» (нивхск. «жили, жили и богатыми умерли»). Распространёнными финальными формулами являются *акценты окончания сказки* (сравните русское «Сказка вся, больше врать нельзя» и нивхское «Таков тылгурш. Так сказано»).

При этом характерных для русской традиции *финальных формул пира и награждения сказочника* («Я там был, мёд-пиво пил...») и *формул морали* («Сказка ложь, да в ней намёк...») в сказаниях палеоазиатских народов не наблюдается.

Есть ещё один важный аспект, о котором нельзя не упомянуть. Сказка – неотъемлемая, всеми любимая часть этнического наследия любого народа. И казалось бы – невозможно себе представить гармоничного, духовно развитого человека, выросшего в полной изоляции от сказочных традиций. Но при этом в современном обществе всё чаще встречается категоричная родительская установка: «Я своим детям сказок не читаю».

Эта парадоксальная позиция обычно объясняется одним из двух мнений. Либо: «В народных сказках слишком много жестокости», либо: «Они создают вредную иллюзию, что добро всегда победит. В жизни так не бывает».

Для того чтобы опровергнуть мнение о «жестоких сказках», необходимо вспомнить, что сказка – это реликт, зародившийся в древнейшие времена и изначально вовсе не предназначенный для развлечения или воспитания детей. Как один из жанров устного народного творчества, она отразила в себе мифологические воззрения человека, его рассуждения о жизни и смерти,

об инициальной стороне взросления личности. Даже привычный нам сказочный лес на самом деле – символический мир мёртвых. И простой приход в этот лес сказочного героя уже означает вступление на территорию непознанную, враждебную. Оттого и становится крайне важной правильная адаптация фольклорного текста. Правильная – значит соответствующая возрасту читателя. Всему своё время, и для читателя взрослого, имеющего жизненный опыт, умеющего думать и сопоставлять, «жестокость» народной сказки является лишь достоверным отражением архаичных верований человека.

Можно ли рассматривать как вредоносный для становления личности ребёнка известный сказочный постулат о том, что «добро всегда победит, а зло будет наказано»? Во-первых, в оригинальных, имеющих древние корни сказаниях, этот постулат работает не всегда. Правило «счастливой концовки» применимо именно к текстам, адаптированным для детского возраста. И это правило нужно рассматривать с кардинально другой точки зрения: оно не только не наносит вред детской личности, а напротив, даёт мощный позитивный инструмент для решения тех жизненных задач, с которыми в будущем столкнётся ребёнок. Сказка воспитывает уверенность в том, что герой – даже самый маленький или слабый – может преодолеть любые трудности, исправить свои ошибки и в конце концов стать сильнее и лучше, выйти из истории победителем. Сопереживая герою, дети учатся проявлять сочувствие, понимают на простых примерах ценность честности, трудолюбия, смелости и доброты. Всё это мощные, базовые понятия, издревле заложенные в культурном коде человечества. Они не потеряют значимости никогда, и специалисты ОЦНТ уверены в том, что язык сказки – правильный и эффективный способ разговора с ребёнком.

Подводя обобщающую черту, скажем: проект «Сказки над рекой» ОЦНТ рассматривает как долговременный. В 2017 году при содействии Сахалинской областной библиотеки для слабовидящих «Сказки...» были изданы азбукой Брайля. Ведётся работа по созданию национального мультфильма на основе одной из сказочных историй.

На 2020 год запланирован выпуск графического романа по мотивам нивхского эпоса с рабочим названием «Тугун. Укротитель двух солнц». И, в отличие от первой книги, адресованной детям, целевая аудитория романа теперь имеет более «солидный» возраст – это старшие школьники и взрослые. Кроме того, в перспективных планах ОЦНТ – работа по «выведению из небытия» новой (а на самом деле – хорошо забытой

старой) сказочной истории. И на этот раз это будет традиционная русская сказка...

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Намаконова Е. В.* Сказки над рекой. Южно-Сахалинск: ГУП «Сахалинская областная типография», 2015. 128 с.
2. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 2001. 520 с.
3. *Мамчева Н. А.* Музыкальные инструменты в традиционной культуре нивхов. Южно-Сахалинск: ГУП «Сахалинская областная типография», 2012. 386 с.
4. *Пилсудский Б. О.* Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 2003. 125 с.
5. *Савельева В. Н., Таксами Ч. М.* Нивхско-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1970. 536 с.
6. *Хайлова Р. П.* Нивхское имя. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 2011. 43 с.

**АЛЕКСАНДР АРКАДЬЕВИЧ НЕМИРОВСКИЙ,**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук, Национальный исследовательский институт «Высшая школа экономики», г. Москва  
E-mail: [sidelts@inbox.ru](mailto:sidelts@inbox.ru)

## Предание о приходе предков верхнеколымско-омолонских юкагиров на Колыму в записях Н. Н. Берёзкина

Согласно традиции, дошедшей в записях Н. Н. Берёзкина за 1890–1930-е годы (архив МАЭ РАН), некогда определённая общность юкагиров отступила с юго-запада в верховья Индигирки и обитала там в составе конфедерации трёх родов, но потом эта конфедерация распалась, и один из этих родов ушёл на Колыму (причём потомками этих отселенцев являются верхнеколымско-омолонские юкагиры лесного языка XIX–XX веков), а другой – на Мому (где и жил затем вплоть до прихода русских и позже). Анализ этой традиции показывает, что у неё есть историческое ядро и указанные три «рода» – это когимцы (ушедшие на Колыму), шоромба (ушедшие на Мому) и онойди.

**В** архиве МАЭ РАН хранится рукопись известного старожилы и краеведа севера Якутии Н. Н. Берёзкина «Юагиры»<sup>1</sup>. Рукопись содержит, среди прочего, запись (на русском языке, с некоторой стилистической обработкой) более двух десятков рассказов юагиров, чукчей, эвенов и др. о прошлом. Среди них есть несколько сообщений, отражающих определённую традицию о приходе предков верхнеколымско-омолонских юагиров (лесного языка) на Колыму, представляющую значительный интерес. До сих пор эти сообщения не вводились в научный оборот, так что прежде всего мы приведём их содержание.

1) Рассказ омолонского юагира Г. Щербаква (1901): «...Далеко, далеко отсюда есть река Индигирка, в верховьях её есть высокие горы, из которых одна... имеет обширную равнинообразную площадь... (надо полагать, это высокогорное плато Оймякена. – Прим. Н. Н. Берёзкина). Так вот там некогда жили наши отважные предки. Их было вдвое больше людей Колымы. Они были богаче колымчан, у них были костюмы, украшенные не только разноцветным бисером, но и серебром... Они имели всё, что нужно было для человека, так как имели общенье через ламских тунгусов (приморских) с каким-то заморским народом... Индигирцы были... смелые, храбрые воины. Они вели войну с ламутами, тунгусами и якутами, и в большинстве сражений они выходили победителями. И только при появлении русских с огнестрельными ружьями они стали побеждаемы» [1, л. 2-3].

**Ключевые слова:**

юагиры

устная традиция

Индигирка

Колыма

---

<sup>1</sup> 1939 г., ф. К-V. Оп. 1. № 6. Выражаем глубокую благодарность МАЭ РАН за возможность познакомиться с этим трудом и сделать из него выписки.

Итак, верхнеколымско-омолонские юагиры («люди Колымы, колымчане»; ср. самоназвания верхнеколымских юагиров «Онмун омни» – «народ Колымы» [4, с. 420] и «Онмун-дьи» – «люди Колымы» [5, с. 257]) рисуются здесь потомками поселившихся на Колыме выходцев из объединения неких «индигирцев» (определённой юагирской общности верхнеиндигирско-оймяконского ареала); сами эти «индигирцы» в итоге покорились русским. Отметим, что прямые предки верхнеколымско-омолонских юагиров XIX–XX веков (= племя когимцев) уже обитали на Колыме к моменту появления русских [4, с. 416–422] и с тех пор жили там непрерывно. В свете этого обстоятельства сообщение о том, что «индигирцы», с одной стороны, были предками верхнеколымско-омолонских юагиров, а с другой – всё ещё существовали как «индигирцы» на момент появления русских и покорились им в этом качестве, подразумевает следующий ход событий: в своё время от «индигирцев» отделилась и ушла на Колыму некая часть, обособившаяся там как верхнеколымско-омолонская юагирская общность, в то время как какая-то другая часть «индигирцев» осталась на месте и по-прежнему образовывала особую общность «индигирцев», которая позднее и покорилась русским.

2) Рассказ эвена-«ороча» М. Слепцова (1932): «...Мои предки-орочи пришли в эти места в незапамятное время, они тут долгое время вели войну с оймякенскими юагирами, которые задолго до прихода орочей заняли территорию верховья Индигирки – Оймякенское плоскогорье. И не хотели пускать на неё орочей. В то время [оймякенские] юагиры были самым воинственным и многочисленным народом. Они состояли из трёх больших родов. Поэтому воевать с ними было очень трудно... все попытки орочей оканчивались неудачей. И только после того, как оймякенские рода, поссорившись между собой, разошлись, два рода ушли, один на Мому, а другой в среднее течение Колымы, и в Оймякене остался один род. Правда, он был тогда тоже огромный... Орочи напали на оймякенцев, и в результате долгих и упорных боёв юагиры пошли на разговоры с орочами о добрососедской жизни. И с тех пор отношения их наладились. Они не чинили препятствий друг другу охотничать на любой территории. И впоследствии юагиры имели через орочей связь с приморскими людьми, от которых в обмен на пушнину получали нужные предметы» [1, л. 37].

Это сообщение полностью согласуется с подразумеваемым в рассказе № 1 отселением части «индигирцев» на Колыму и дополняет и уточняет его: обсуждаемое оймяконско-верхнеиндигирское объединение состояло из трёх родов, один из которых ушёл на Колыму, другой – на Мому, а третий остался на Индигирке.

3) Сообщение русско-устыинца И. Шелканова (1912) передаёт рассказ его прабабушки – юкагирки из общности момско-среднеиндигирских юкагиров: «Род прабабушки некогда в числе трёх родов, из которых впоследствии два рода ушли на Колыму и Мому, облюбовал и занял территорию верховья р. Индигирки – Оймякенское плоскогорье. Род этот был тогда многочисленен, как и рода, ушедшие на Колыму и Мому... Оймякенцы впоследствии завязали общение с приморскими людьми (Охотское море), от которых приобретали ездовых оленей, шапки и нагрудники, сделанные из кости. Последние надевали, когда шли в бой. Много ещё приобретали других вещей для домашнего обихода, а также и для украшения костюмов, вплоть до серебряных бляшек. Каждый род управлялся одним старейшиной, человеком, считавшимся сильным, смелым и умным. Но старейшина рода, оставшегося в Оймякене, был человек чрезвычайно злой, мстительный и самолюбивый. Это послужило к тому, что два рода, пришедшие с ним на Оймякен, ушли от него, один на Колыму, другой на Мому. Последний и был родом прабабушки» [1, л. 38–39].

Этот рассказ полностью согласуется с рассказом М. Слепцова: то же юкагирское оймяконское объединение в составе трёх родов, тот же его распад и расхождение родов – дополняя его двумя моментами: приведением мотива этого распада (ссора со старейшиной) и сообщением о том, что на самую верхнюю Индигирку оймяконское трёхродовое объединение пришло откуда-то ещё («пришедшие с ним на Оймякен»). Отметим, что, по рассказу И. Шелканова, люди рода, ушедшего на Мому, с тех пор так и жили в том районе вплоть до времён его прабабушки, то есть до XIX века. Это однозначно отождествляет род, ушедший на Мому, с юкагирским племенем шоромба русских источников – именно оно обитало на Моме и ниже к моменту прихода русских и далее [4, с. 400–403].

4) Омолонский юкагир Г. Щербakov (тот же, кому принадлежал рассказ № 1, приведенный выше) в 1908 году сообщал, что некогда на неких трёх реках (что подразумевает, отметим, три территориальных подразделения) стоял могущественный юкагирский род, в котором верховному старей-

шине Чальчикану подчинялись другие старейшины отдельных стойбищ. Чальчикана все боялись, «он был страшен в своём гневе». Однажды Чальчикан разгневался на главу-старейшину одного из стойбищ и двинулся на него походом; тот со своими людьми «бежал на восток, пока не достиг р. Омолона, <...> и он остановился на ней. Мы, омолонские юкагиры, происходим от этих беженцев» [1, л. 3-4].

Нет сомнения, что речь идёт о том же расколе трёхчастного (ср. три реки в нашем рассказе) оймяконского объединения и о происхождении колымско-омолонских юкагиров от одной из отколовшихся частей, что в рассказах, приведённых выше. В частности, к Омолону от Оймякона двигаться надо именно на северо-восток, и рассказ о страшном старейшине Чальчикане, из-за суровости и гнева которого часть его народа откололась от него и отселилась до Омолона, полностью перекликается с сообщением № 3 о том, что два рода оймяконского объединения откололись от него и отселились (причём один – на восток, на Колыму) именно из-за суровости, мстительности и гордости старейшины третьего рода.

5) Рассказ нелемнинского юкагира, старосты Заячьего рода Спиридонова (1899): «...С незапамятных времён наши предки, будучи бродячим племенем, занимали территорию Колымы и её притоков: рек Ясачная, Нелемновка, Поповка, Коркодон, Зырянка, Ожогоино и других. Наши предки в числе других родов, по-видимому, шли [ещё ранее] через реки Лена и Индигирка на Оймякенское плоскогорье. Но тут, надо полагать, вышло какое-то разногласие между родами. И наш род ушёл с Оймякенского плоскогорья на Колыму» [1, л. 29].

Опять-таки нет сомнений, что этот рассказ описывает всё тот же раскол, что и рассказы выше. Как и в сообщении № 3, упоминается, что на самую верхнюю Индигирку то юкагирское объединение, из которого впоследствии выделились предки верхнеколымско-омолонских юкагиров, пришло откуда-то ещё, но в данном случае уточняется, откуда именно: с юго-запада, из-за Лены.

Все изложенные рассказы в высочайшей степени согласуются и взаимодополняют (без зазоров и противоречий) друг друга, хотя принадлежат разным и разноэтническим информантам. То, что непосредственные предки верхнеколымско-омолонских юкагиров пришли на Колыму, отколовшись от верхнеиндигирского юкагирского объединения, частью оставшегося на Индигирке, упоминается в сообщениях №№ 2, 3, 4, 5



и подразумевается в № 1 (кроме того, из № 1 ясно, что это отделение произошло ещё до прихода русских); что речь шла о расколе трёхродового объединения, говорится в №№ 2, 3, 4, близко излагается в № 5; что раскол произошёл из-за сурового и властного старейшины рода, оставшегося на Оймяконе, говорится в №№ 3, 4; что на сам Оймякон указанное объединение пришло, в свою очередь, откуда-то ещё, говорится в №№ 3, 5 (в № 5 уточняется: из-за Лены); о том, что оставшийся на верхней Индигирке после раскола род вступил в дружбу с эвенками (ламутами, ламскими тунгусами) и через них поддерживал контакты с некими приморскими приохотскими жителями (в № 1 – «заморскими»), от которых получал много ценных вещей, говорится в очень близкой форме в №№ 1, 2, 3, причём в № 1 и № 3 упоминается, что в число этих вещей входило серебро, а в № 2 и № 3 уточняется, что в указанные связи оймьконские юкагиры вступили уже после вышеназванного раскола и отселения двух ранее конфедерированных с ними групп.

Итак, речь идёт о прочной традиции, которую помнили и эвенки (рассказ № 2), и верхнеколымские юкагиры (рассказ № 5), и их оломонские родственники (рассказы №№ 1, 4), и момские юкагиры-шоромба и их потомки (рассказ № 3). Сведём теперь эту традицию воедино: согласно ей, некогда на верхней Индигирке, с центром в Оймяконе, жило могущественное объединение юкагиров в составе трёх групп (прибыло оно сюда ещё раньше из-за Лены). С ним воевали эвенки-ламуты, но безуспешно. Потом это объединение распалось: одна группа из трёх отошла на Мому и среднюю Индигирку, другая – на среднюю Колыму и Оломон, там эти группы и обитали далее (момская – вплоть до времени как минимум прабабушки информанта, а колымско-оломонская – вплоть до времени самих информантов; оломонский и нелемнинский информанты к этой группе сами и относятся. Всё это однозначно отождествляет отошедших на Мому с племенем шоромба, а отошедших на Колыму – с когимцами, прямыми предками позднейших юкагиров лесного колымского языка). На верхней Индигирке остался третий род, по-прежнему могущественный. Он воевал с тунгусами-эвенками, якутами и ламутами-эвенками, но отбивался от них. Однако затем он заключил компромиссный мир с ламутами-эвенками, они стали взаимно допускать друг друга кочевать на территориях друг друга, и указанный оставшийся верхнеиндигирский юкагирский род через названных ламутов общался с некими приморскими приохотскими жителями (в рас-

сказе № 1 они стали «заморскими»), от которых получал многие предметы, в том числе серебро. Ещё позже пришли русские, которые одолели этот юкагирский род благодаря огнестрельному оружию.

Всё это предание находит неожиданное и полное подтверждение в русских документах XVII века. Согласно им, в 1642 году в Якутске захваченные в аманаты нижнеянского-нижнеленские юкагиры из племён коромоев и яндинцев подробно рассказывали про некую реку Нерогу, которая впадает в море и на которой есть гора с «серебряными жилами». Эти показания хранятся в РГАДА<sup>2</sup>, но, к сожалению, никогда не публиковались полностью, лишь фрагментарно цитировались. Приведём ключевые места из этих сообщений:

«...есть-де река, имя ей Нерога... своим устьем в море пала... а вершина [исток] де блиско от Янские вершины [истока Яны]... а ход де подле камень [горного/нагорного водораздельного района] от Янские де вершины, а от Янские де вершины на камению живут юкагирской князец Алганий з братом меншим, а брата де его меньшего зовут Алдакай – оленные люди. И те де юкагирские князцы Алганий з братом сходятца вместо с ламутками и промеж собою с ламутками емлютца [общаются], и ламутки де на ту реку Нерогу ходят всегда. И на той де реке живут люди сидючие... а серебро де идёт из горы ис каменные, а та де гора над Нерогою... а те люди живут повыше той горы... А владеют де ими два брата, а в роде их зове натты... <...> Ходу де кочевново до той реки Нероги с Янской вершины месяц... а с Ёндигерскою де вершиною и Нероги реки вершина сошлась блиско... А видают де тех людей, кои на Инароге реке живут, ламутки да и оноиди, что на камению живут на Янском хребте. А оноиди де оленные люди, а юкагирской язык» (сохранён язык и стиль оригинала. – А.Н.).

Это описание не оставляет сомнений, что описанная тут Нерога – река в Приохотье (подчеркнём, что та река «Нелога», о которой в ответ на русские расспросы рассказывали позднее иные аманаты-юкагиры, взятые на Индигирке и Колыме, это, как давно показано [3, с. 215–234], река на Чукотке, т. е. на деле совершенно иная). На Нероге у моря живёт некий народ («натты»), с ними тесно общаются их северные соседи-ламуты (конкретно – племя «ламутков» – это русское название лишь одного из ламутских племён [4, с. 506–507]), и с этими ламутками, а также

<sup>2</sup> Ф. 1177. Оп. 1. № 43. Л. 63–64.

через них, и с самими жителями Нероги, общается одно племя, живущее на «камне» (в горах) в регионе истоков Яны и Индигирки; называются они онойди, вожди их – «юкагирский князец» Алганий и его брат Алдакай, язык у них «юкагирский» (да и сам этноним «онойди» юкагироязычный [4, с. 390]).

Ряд историко-географических аргументов [7, с. 157–159] показывает, кроме того, что онойди и ламутки в пору своих тесных контактов с Приохотьем, отражённых в документе, ещё жили в целом южнее, чем получается по русским источникам середины XVII века (по ним онойди и ламутки жили у верховий Яны, очень далеко от Приохотья), а именно где-то при верхней Индигирке. Сами вышеназванные контакты поддерживались, таким образом, ещё до прихода русских (о чём лишний раз говорит и то, что юкагирские аманаты сообщают об этих контактах как о прочно сложившейся данности в 1642 году).

Вся эта ситуация в точности, во всех деталях совпадает с тем, что описывают вышецитированные информанты Н. Н. Берёзкина как положение дел за какое-то время до прихода русских: есть некий верхнеиндигирский род юкагиров, он тесно общается с ламутами, а через них – с некими приморскими приохотскими жителями, у которых выменивают, в частности, серебро. Случайным совпадением столь полное соответствие быть не может. Остаётся считать, что приморские жители вышеприведённых рассказов №№ 1, 2, 3 – это и есть жители Нероги («натты») показаний юкагирских аманатов 1642 года, а тот оставшийся на верхней Индигирке род юкагиров («третий» из былого трёхчастного большого верхнеиндигирского объединения), что поддерживал через ламутов контакты с приморскими жителями, оказывается тождественным юкагирам-онойди, которые «емлются» с ламутками и «выдают» вместе с ними прибрежных жителей Нероги. Традиция, переданная информантами Н. Н. Берёзкина, оказывается удивительно достоверна, в том числе и в том, что этот могучий третий, оставшийся на Оймяконе род был в итоге побеждён русскими (русские действительно покорили онойди, правда, уже в пору пребывания основной массы последних севернее, при верхней Яне).

Таким образом, обсуждаемая традиция, переданная информантами Н. Н. Берёзкина, проливает свет на формирование племён гогимцев и шоромба: соответствующие группы в своё время состояли в конфеде-

рации с онойди, и вся эта конфедерация жила тогда на верхней Индигирке, но потом две подгруппы конфедерации ушли: одна на Мому (и стала отдельным племенем шоромба), другая на Колыму – Омолон (и стала отдельным племенем когимэ, от которого происходят юагиры верхнеколымского-омолонского = современного колымского/лесного языка). Отметим, что язык шоромба, как видно уже из этого этнонима с его «шеканьем», относится к той же южноюагирской ветви, что и современный колымский/лесной (= язык когимцев/верхнеколымско-омолонских юагиров на современном этапе), и к той же ветви надо причислять язык онойди, судя по тому, что имя его вождя Алдакай в другом русском источнике передается через «ж», как «Ажалай» [4, с. 390]. Эта языковая близость хорошо согласуется с пребыванием их предков в составе одной конфедерации (хотя, вообще говоря, в юагирские племенные союзы могли входить и племена разных ветвей юагирского языка).

Добавим, что упоминания прихода юагирского трёхродового объединения на Оймякон с юго-запада, из-за Лены (рассказ № 5; сходно, но без конкретизации, в рассказе № 1) полностью согласуются и с якутскими преданиями (по которым предки якутов застали юагиров южнее Лены [9, с. 89–90; 93–94 с комм. на с. 282; ср. 6, с. 63], но позднее рубежом юагиров была сама Лена, а ещё позже юагиры отошли и от неё куда-то на северо-восток [1, л. 8]), и с данными топонимики (юагирская гидронимия обнаруживается на территории Якутии юго-западнее Лены [2]), и, наконец, с языковой географией (южноюагирские идиомы занимают в XVII веке и далее территорию, вытянутую узкой полосой в широтном направлении южнее такой же полосы, занятой северюагирскими идиомами; такая конфигурация подразумевает скорее, что южноюагирские идиомы формировались на территории более южной, чем та, что занималась ими в последние века, а на последнюю их носители пришли в результате миграций с исконных своих земель, лежавших ещё южнее, в центральной Якутии и её окрестностях [8, с. 66]. Именно такими миграциями оказываются юагирские движения, описанные процитированными информантами Н. Н. Берёзкина: из-за Лены на Оймякон, оттуда на Мому и на Колыму – Омолон, причём, как мы выяснили, участниками этих движений были непосредственные предки онойди, шоромба и когимэ – племён-носителей именно южноюагирских идиом).

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Берёзкин Н. Н. Юкагиры (1939) // Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 6.
2. Бурыкин А. А. К определению ареала расселения юкагиров по данным ономастики (топонимики и этнонимики) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Нальчик; Омск, 2001. С. 80–82.
3. Бурыкин А. А. Имена собственные как исторический источник. СПб, 2013.
4. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960.
5. Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письма // Изв. ИРГО. СПб, 1898. Т. 34. Вып. 3. С. 255–290.
6. Константинов И. В. Происхождение якутского народа и его культуры. Якутск, 2003.
7. Немировский А. А., Прокопьева П. Е. Материалы для изучения эпоса о Халандине. М., 2017.
8. Немировский А. А. Новые лингвистические результаты М. А. Живлова и подтверждение ымыяхтахского соотнесения (пра-) юкагиров // Фольклор палеоазиатских народов: материалы II Международной научной конференции 2016 г. Якутск, 2017. С. 59–70.
9. Эргис Г. У. Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 1, М.-Л., 1960.

**ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА НИТКУК,**

заведующая отделом региональных художественных проектов Государственного бюджетного учреждения культуры «Сахалинский областной художественный музей», председатель Южно-Сахалинской местной общественной организации коренных малочисленных народов Севера «Этнокультурный центр «Люди Ых миф» («Люди Сахалина»)), г. Южно-Сахалинск  
E-mail: nitkuk@mail.ru

## **Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области в творчестве мастеров и художников XX — начала XXI в.**

Иллюстративные материалы к сказкам, легендам и мифам коренных малочисленных народов Севера, выполненные профессиональными художниками, стали первыми фольклорными сюжетами в изобразительном искусстве Сахалина, Дальнего Востока. В декоративно-прикладном искусстве коренных народов Сахалина многие мастера обращались к фольклорным сюжетам: С. А. Надеин, Л. Д. Кимова, Н. В. Пулюс, Е. В. Очан, С. Н. Игмайн, Вероника В. Осипова, А. Н. Осипова, Валерия В. Осипова. Сказочная живопись, фольклорные традиции в декоративно-прикладном искусстве способствуют сохранению и развитию устного народного творчества. Тексты сказок, легенд, дополненные иллюстрациями, знакомят с культурой и бытом народов, иллюстрации – произведения художников – формируют у читателей определённые образы. Привлечение детей к иллюстрированию сказок, работа над фольклорными сюжетами знакомят подрастающее поколение с народными традициями, помогают осмыслить мудрость народа, заключённую в легендах, сказках, обычаях.

# П

ервыми известными работами в изобразительном искусстве, связанными с коренными народами Севера Сахалина, были опубликованные зарисовки к записям, иллюстрации книг путешественников и исследователей жизни и быта народов.

Фольклорные сюжеты коренных малочисленных народов Севера в изобразительном и декоративно-прикладном искусстве появляются в советский период. Первые иллюстративные материалы к сказкам, легендам и мифам выполняли профессиональные художники. Один из первых иллюстраторов – Дмитрий Афанасьевич Брюханов (1915–1992) – художник-график, член Союза художников СССР, заслуженный художник РСФСР (1965), первый председатель Магаданского отделения Союза художников РСФСР. Выполнял иллюстрации к публикациям северных писателей Ювана Шесталова, Николая Тарабукина, Юрия Рытхэу, Чунера Таксами, Владимира Санги [2].

Известным иллюстратором книг писателей и поэтов Севера, Сибири и Дальнего Востока был Виталий Натанович Петров-Камчатский (1936–1993) – художник, заслуженный деятель искусств Российской Федерации, член-корреспондент Российской академии художеств. Художник проиллюстрировал сборники повестей, сказаний и былин народов Севера и Дальнего Востока, которые издавались во многих странах мира. Им выполнены графические листы к произведениям писателей Юрия Рытхэу, Ювана Шесталова, Владимира Санги («У истока») [7].

Художник Михаил Иванович Заводнов (1947–1996) иллюстрировал публикации произведений Чингиза Айтматова, Владимира Санги («Песнь о нивхах») в издательствах «Книга», «Современник» [3].

## Ключевые слова:

фольклор

коренные народы  
Сахалина

иллюстрация

художник

изобразительное  
и декоративно-  
прикладное  
искусство

народный мастер

народное искусство

Наиболее известна книга сказок коренных народов Приамурья и Сахалина, обработанных и опубликованных Дмитрием Дмитриевичем Нагишкиным (1909–1961) – русским советским писателем, членом Союза писателей СССР. Он жил и работал в Хабаровске, Риге, Москве. Первые публикации книги «Амурские сказки» были проиллюстрированы автором. Последующие книги сказок коренных народов Дальнего Востока оформлены иллюстрациями Геннадия Дмитриевича Павлишина (1938 г. р.) – народного художника РСФСР, почётного гражданина г. Хабаровска. Работая художником в отделе истории и этнографии Дальневосточного филиала Академии наук СССР, Геннадий Дмитриевич провёл много времени в экспедициях по Хабаровскому краю и Сахалину, изучая быт, нравы, культуру коренных народов. На основе многочисленных рисунков, эскизов и набросков возникли его удивительные картины, книжные иллюстрации, декоративные панно. За иллюстрации к сборнику Д. Д. Нагишкина «Амурские сказки» Г. Д. Павлишину вручены Государственная премия РСФСР имени Н. К. Крупской (1979), приз «Золотое яблоко» (1975, Братислава), золотая медаль Международной выставки искусства книги (1977, Лейпциг) [6].

В 1983 году в Сахалинской области публикуется книга «Отважный Ымхи» со сказками, собранными и обработанными Василием Васильевичем Чесалиным (1938–1991), редактором газеты «Красное Знамя» г. Александровска-Сахалинского. Иллюстрации к книге выполнил Владимир Владимирович Тихомиров (1945–2000), член Союза художников России, главный художник г. Южно-Сахалинска.

Работая в художественных мастерских «Сахалинский сувенир», Владимир Владимирович погрузился в нивхскую тематику. Основой многих его графических работ стал национальный орнамент. После иллюстраций он создаёт серии сюжетных гравюр «Сакральные знаки», «Из нивхской серии». Они стали частью коллекции сахалинского искусства Сахалинского областного художественного музея. Искусствовед Н. А. Бржезовская отмечала, что «причудливая символика сюжетно-декоративных композиций из “Нивхской серии”, серии “Сакральные знаки”, выполненных В. В. Тихомировым в 1980-е годы, овеяны духом далёкой истории. Они представляют собой увлекательный синтез романтического и сакрального... Мир произведений Тихомирова преисполнен тихой иллюзорной гармонии. Иллюзия спасала художника от болезненного прикоснове-



ния к шероховатости жизни, помогала думать о целесообразности мира. Камерный зыбкий мир природы в произведениях художника, построенный на нюансах, удивительно тонок и хрупок. Картины художника не несут сюжетной повествовательности, а являются естественной чередой эмоционально-эстетических переживаний...» [4, с. 206].

В 2000-х годах профессиональные сахалинские художники продолжают проявлять интерес к культуре коренных народов Сахалина. К нивхской тематике обращается Дю Мен Су (1948 г. р.), член Сахалинского отделения Союза художников России. В 2018 году после встречи с Владимиром Михайловичем Санги рождаются серии работ, объединённые нивхской темой «В краю Мир нивхов», «Стойбище».

Маргарита Геннадьевна Шаманова, искусствовед, проведя анализ творчества Дю Мен Су и публикаций, выполненных Н. А. Бржезовской, в аннотации к персональной выставке «Время перемен», посвящённой 70-летию художника, пишет: «Попытка анализа своих впечатлений от северного эпоса рождает потребность в воплощении услышанного в нечто материально-визуальное. Графические серии окрашены авторским ощущением и восприятием чарующей мистики, окружающей традиционную жизнь нивхского народа, а также создают притягательное пространство загадочности. Невероятный творческий потенциал художника находит своё постоянное развитие в экспериментах. Так, создавая серию работ “Стойбище”, Дю Мен Су использует элементы компьютерной графики и тем самым задаёт определённую эмоциональную нагрузку и наполняет скрытым смыслом свои произведения» [10].

На основе резьбы по дереву и бересте, традиционных орнаментальных вырезок и изготовления берестяных игрушек появились силуэтные композиции. Семён Александрович Надеин (1929–1981) – талантливый эвенкийский мастер, самобытный художник, поэт и фольклорист, первый на Сахалине, кто обратился к изобразительной, а в дальнейшем – аппликативной вырезке. Его талант стал развиваться в интернате для престарелых и инвалидов п. Ноглики, где он находился парализованным после несчастного случая. Кира Яковлевна Черпакова, ранее работавшая главным хранителем Сахалинского областного краеведческого музея, писала о нём: «В поэме “Лесная песня” художник так формулирует своё видение художественных и поэтических образов: “Оживут, запляшут, как живые, тени. Мои бумажные птицы, звери и олени.

Красотой люблюсь, понесут по свету, пронся с собой мою лесную песню».

Безграничное воображение художника в полной мере передаётся в его силуэтных композициях. Творчество Надеина – это первоначальный источник знаний, своеобразная лаборатория как для искусствоведов, так и для этнографов. Несомненной заслугой Семёна Александровича является и то, что ему удалось вырвать из забвения и донести до современников поэтический мир эвенкийских легенд и преданий, ощутить насыщенную тайнами природу Сахалина» [9, с. 50].

В своих работах Надеин обращается к фольклорным традиционным мотивам, к произведениям любимых писателей и поэтов, выполняя методом прорезного силуэта иллюстрации с жанровыми сценами, изображениями животных [8]. «Высокое художественное совершенство, тонкость исполнения, предельная лаконичность позволяют силуэтам С. А. Надеина занять определённое место в мировой культуре второй половины XX века. В его творчестве всё основано на правдивости и убедительности изображаемого» [5, с. 15].

К фольклорным сюжетам можно отнести его произведение «Медвежий праздник», в котором мастер представляет своё видение обрядового праздника коренных народов Сахалина.

Народные мастера коренных малочисленных народов севера Сахалинской области в своём творчестве обращаются к родному фольклору. Лидия Демьяновна Кимова (1939–2003) – талантливая нивхская мастерица, художница, которой были подвластны дерево, береста, мех, рыба и нерпичья кожа, бисер, акварель. По мнению Киры Яковлевны Черпаковой, «мастерица использовала ткани изысканных тонов и фактуры, тщательно подбирала гармоничную цветовую гамму ниток. К шедеврам искусства вышивки можно отнести изготовленный Л. Кимовой диптих на тему сказки В. Санги «Девочка-лебедь»» [9, с. 21]. Хрупкость, уязвимость и незащищённость девочки на одном панно и сила воспрянувшего духом, расправляющего крылья будущего лебедя на другом переданы изящными графическими линиями и тонкой вышивкой. Панно хранятся в фондах Сахалинского областного краеведческого музея.

Уильтинской мастерицей Альбиной Сергеевной Осиповой (1965–2016) выполнено одноимённое панно «Девочка-лебедь» в технике «бумажная вырезка».

Наталья Владимировна Пулюс (Повергун) (1963–2014), нивхская мастерица, художница, освоив технику художественной обработки тради-

ционных материалов (бересты, кожи рыбы, вышивки), выполняла орнаментированные панно и силуэтные композиции этнической тематики. Панно-иллюстрация к известной нивхской сказке «Медведь и бурундук», выполненное Н. Пулюс, наряду с другими произведениями экспонируется на выставках декоративно-прикладного искусства коренных народов Сахалина Сахалинского областного художественного музея.

Елена Васильевна Очан (1952 г. р.), нивхская мастерица из с. Некрасовка Охинского района, на IV Областном фестивале художественных промыслов и ремёсел коренных малочисленных народов Севера Сахалина «Живые традиции» представила скульптурную композицию «Девочка и медведь». В своём творчестве она обратилась к сюжету *тылгурша* – предания об обиженной девочке-сироте, которую увёл медведь, а вместе с ней из стойбища ушло *к'ыс* – счастье, ведь сиротка была оберегом рода.

Фольклорными мотивами пронизано творчество Светланы Николаевны Игмайн (1966 г. р.), которая с помощью вышивки воспроизводит сюжеты, выполненные профессиональным художником Владимиром Тихомировым в качестве иллюстраций к книге Василия Чесалина «Отважный Ымхи». На чёрном фоне белыми тонкими стежками тамбурным швом вычерчен каждый штрих, из которых складывается картина охоты или борьбы со злым духом. Так иллюстрация трансформировалась в произведение декоративно-прикладного искусства.

В течение многих лет в основе работ уильтинской мастерицы Вероники Владимировны Осиповой (1967 г. р.), члена Союза художников России, лежали бытовые сюжеты из жизни коренных народов Сахалина. Не умаляя значение традиционных способов декорирования, художественной обработки материалов, она ввела новые техники в устоявшиеся каноны. Вероника Владимировна стала новатором среди сахалинских мастеров, применивших современную технику росписи тушью на таком традиционном материале островных народов, как кожа рыбы. Используя опыт и достижения предшествующих поколений, опираясь на богатые традиции уильтинских мастериц, Вероника Владимировна создаёт современные произведения, соединяя современную графику и традиционный промысел, современное искусство и народное творчество. Иллюстрирование фольклорных произведений Вероникой Владимировной началось с обложки сборника устного наследия уйльта «Таёжные песни» в переводе Елены

Алексеевны Бибиковой (1940 г. р.), изданного Сахалинским областным центром народного творчества. Сотрудничество с Ногликской районной библиотекой привело к иллюстрированию уильтинских легенд. Первой легендой стала «Манга Мэргэ» («Храбрый Мэргэ»). К определённому эпизоду легенды было создано панно из кожи рыбы. В то же время каждое изделие выступает в качестве самостоятельного произведения искусства, изображающего быт, культуру народа, природу.

Иллюстрирование книг серией панно из кожи рыбы, выполненное школьниками из села Вал Ногликского района, стало ещё одним уникальным проектом Ногликской районной библиотеки. Для создания новой книги с публикацией уильтинской легенды «Каменная женщина» сотрудники библиотеки организовали мастер-классы по обработке кожи рыбы и изготовлению панно, которые провели уильтинские мастерицы Вероника Осипова и Валерия Осипова [11].

Иллюстрирование книг детскими работами – один из самых распространённых способов оформления сказок коренных народов. Основная часть – это рисунки детей, иногда представителей этносов. Книги с подобным оформлением бесценны, если преподаватели и руководители проектов профессионально подходят к качеству рисунков, к реалистичному, правдивому изображению предметов быта, национальных костюмов. В качестве примера корректного и скрупулёзного исполнения можно привести работу сотрудников Ногликской модельной библиотеки при участии сказительниц и детей, опубликовавших серию книг, например «Предания северного края» (2009).

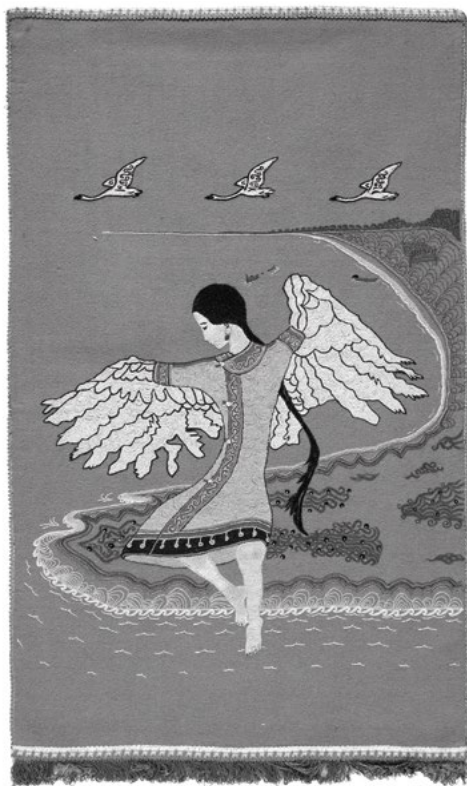
Сказочная живопись, опора на традицию в декоративно-прикладном искусстве способствуют сохранению и развитию народного фольклора. Тексты сказок, легенд, дополненные иллюстрациями, знакомят с культурой и бытом народов, формируют у читателей определённые образы. В данном отношении к иллюстрациям применяются некоторые условия: «Одной из главных задач для художника является грамотное и точное отображение исторических и бытовых деталей. Такие значимые тонкости, как подробное воспроизведение особенностей интерьера помещений, описание костюмов и внешности героев, а также других характерных черт помогают расширить и обогатить представление читателя о жизни и быте людей той или иной эпохи. Именно такие фрагменты текста, несущие в себе новую для читателя информацию, особенно нужда-

ются в иллюстрировании, так как через образное изложение такой материал воспринимается и усваивается значительно быстрее» [1]. С другой стороны, художнику и мастеру декоративно-прикладного искусства необходимо избегать навязчивости образов. Привлечение детей к иллюстрированию сказок, работа над фольклорными сюжетами знакомят подрастающее поколение с народными традициями, помогают осмыслить мудрость народа, заключённую в легендах, сказках, обычаях.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ



*Владимир Владимирович Тихомиров.  
г. Южно-Сахалинск. 1980-е годы. Лист из «Нивхской серии».  
Бумага, гравюра цветная. СОХМ КП-6724, Г-2930*



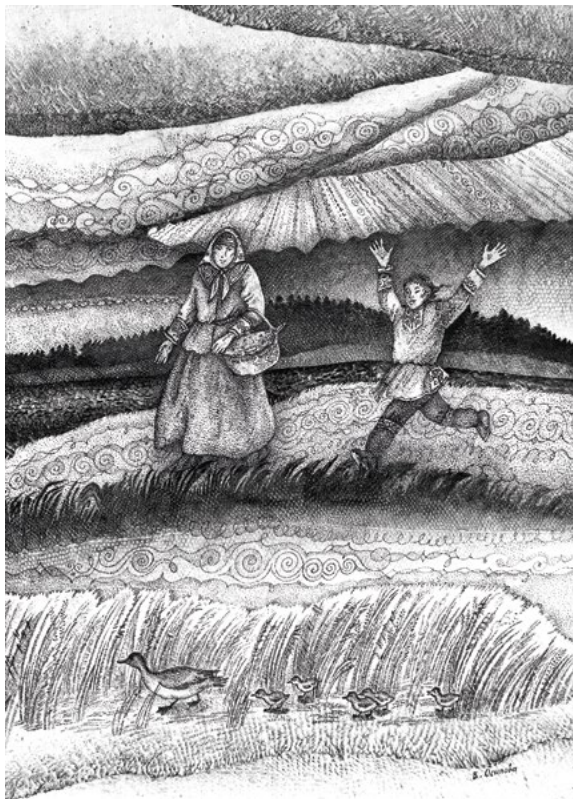
*Лидия Демьяновна Кимова.*

*п. Ноглики. 1982 год.*

*Панно декоративное «Девочка-лебедь».*

*Ткань, сукно, саржа, тесьма, мулине, ручная  
работа, вышивка, шов тамбурный.*

*СОКМ КП-5421-1 ДПИ-155*



*Вероника Владимировна Осипова.*

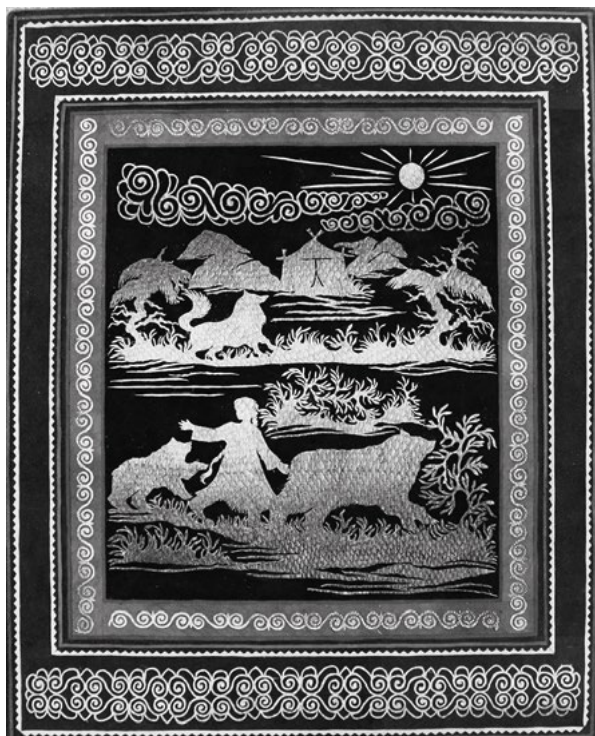
*п. Ноглики. 2018 год.*

*Панно «Хэмэ бу, једу дзуресэл» –*

*«Тише, не шуми, здесь утята».*

*Кожа рыбы, тушь, ДВП, клей, аппликация, роспись.*

*СОХМ КП -10475, ДПн – 3827*



*Валерия Николаевна Осипова.*

*п. Ноглики. 2018 год.*

*Панно № 2 из триптиха «Лесная сказка».*

*Кожа рыбаья, замша, ДВП, клей, дерево,  
вырезание, аппликация.*

*СОХМ КП-10482, ДП-3834*



## ЛИТЕРАТУРА:

1. Бакулина Н. А., Трынова Т. В. Современные тенденции иллюстрирования художественной литературы // Культурология и искусствоведение: материалы IV Междунар. науч. конф. (г. Казань, июнь 2018 г.). Казань: Молодой учёный, 2018. С. 25–28. [Электронный ресурс] URL: <https://moluch.ru/conf/artcult/archive/292/14343/> (Дата обращения: 24.09.2019)
2. Брюханов Дмитрий Афанасьевич // Википедия. [2019–2019]. URL: <https://ru.wikipedia.org/?oldid=101802651> (Дата обращения: 12.08.2019)
3. Заводнов Михаил Иванович [Электронный ресурс]. ОФОРТ. История. Люди. События. URL: [http://rosgrafik.blogspot.com/2018/01/blog-post\\_18.html](http://rosgrafik.blogspot.com/2018/01/blog-post_18.html) (Дата обращения: 22.09.2019)
4. Изобразительное искусство дальневосточных художников в собрании Сахалинского областного художественного музея: [каталог коллекции] / сост. текст Н. А. Бржезовская. Калининград: Аксиос, 2013. 477 с.
5. Калинин В. Семён Надеин. Силуэты. Южно-Сахалинск, 2008. 144 с.
6. Павлишин Геннадий Дмитриевич [Электронный ресурс]. Официальный сайт Хабаровской краевой организации ВТОО «Союз художников России». URL: [https://www.shr-khv.ru/content/section\\_1354041847/](https://www.shr-khv.ru/content/section_1354041847/) (Дата обращения: 12.08.2019)
7. Петров-Камчатский Виталий Натанович [Электронный ресурс]. Сайт Российской академии художеств. URL: [https://www.rah.ru/the\\_academy\\_today/the\\_members\\_of\\_the\\_academie/member.php?ID=53849](https://www.rah.ru/the_academy_today/the_members_of_the_academie/member.php?ID=53849) (Дата обращения: 22.09.2019)
8. Надеин С. А. Энгеспал. Эвенкийские легенды, предания, сказки, рассказы. Предисл. В. Туголукова. Южно-Сахалинск, 1982. 63 с.
9. Черлакова К. Я. Глубинные истоки. Современное искусство коренных народов Сахалина в собрании Сахалинского областного краеведческого музея / ГБУК «Сахалинский областной краеведческий музей». Южно-Сахалинск, 2012. С. 21.
10. Шаманова М. Г. Рукопись аннотации к персональной выставке «Время перемен». Научный архив Сахалинского областного художественного музея, 2018 г.
11. Уильтинская легенда глазами детей [Электронный ресурс]. Сайт Ногликской централизованной библиотечной системы. URL: <https://lib-nogliki.shl.muzkult.ru/news/45092558> (Дата обращения: 23.09.2019)

**ЛАРИСА ВИКТОРОВНА ОЗОЛИНЯ,**

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник  
Института филологии, Сибирское отделение Российской академии  
наук, г. Новосибирск

**E-mail:** larisa-3302803@rambler.ru

## **Фольклор ороков (уйльта): сюжеты и мотивы**

Анализ текстов и положение орокского как языка-изолята даёт возможность оценить степень сохранности ранних форм сюжетов. Можно предположить, что при анализе сюжетов орокской фольклорной прозы «главной аналитической единицей является мотив» [1, с. 71] как образный, структурный и фабульный элемент, встречающийся во многих текстах. При этом надо отметить, что особенностью большинства орокских текстов является их «лоскутность», когда в одном тексте соединены несколько самостоятельных сюжетов, на которые «нанизываются» мотивы, подчас почти не имеющие внутренней связи. Эта ситуация в большей или меньшей степени характерна для фольклора многих народов, проживающих в Приамурье.

**О**роки (уйльта) – народ, компактно проживающий на острове Сахалин и говорящий на одном из тунгусо-маньчжурских языков южной группы. Исследователи отмечают близость терминологии, отдельных сюжетных линий и жанровой группировки в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов на Дальнем Востоке, включая остров Сахалин, – свидетельство общности фольклорной традиции, сложившейся в результате длительного взаимного обогащения [2, с. 21].

Собственно сюжеты и персонажи орокской фольклорной прозы достаточно традиционны для фольклора тунгусо-маньчжуроязычных народов. Это первоинцест, «смыкающийся» с медвежьим мифом и сюжетом о сожительстве женщины с медведем и о них как о родоначальниках, в частности, ороков [9, № 24; 10, № 1, 6, 28]. Это мифы о происхождении звёзд: богатырь Сангимата Мэргэ ехал на лыжах по небу и раздавил одну большую звезду [10, № 16] и кровососущих насекомых: сестра развеивает пепел сожжённого за доставленные людям неприятности Силопу Бэгдини, наказывая пеплу стать комарами и мухами, кровососущими насекомыми, чтобы пить кровь людей и жалить их [10, № 26], истории о трёх или двух братьях [9, № 8, 9], девушке-лягушке [9, № 1], о потере и длительных поисках исчезнувшего мужа [9, № 25], о бедном и богатом брате [10, № 3, 22], хитром мужичке и вороне [9, № 10], сказки о птичке и мышке [9, № 18], синичке [10, № 15], хитрой [9, № 27] или коварной лисе [10, № 24], а также сюжеты, связанные с охотой и морским промыслом [10, № 35, 36, 46].

Особую группу составляют предания, как бы противопоставляющие мир реальный

**Ключевые слова:**

**орокский фольклор**

**жанры**

**фабула**

**сюжет**

**мотив**

**контаминация**

миру «невидимому», с которым иногда сталкиваются простые люди, но общаться с которым и посещать его без последствий (например, грядущей смерти, превращения в людоеда, духа и пр.) способен только шаман во время камлания, мир, в котором обитают Хозяева природы: Хозяева тайги, моря, рек, озёр, огня и т. п. Обязательные персонажи мира невидимого – черти-амба, людоеды-дептири, а также различные духи. Особый пласт фольклорных произведений составляют шаманские мотивы: предания о становлении шаманами после встреч с культовыми животными или посещениях Подземного мира, об оживлении мёртвых и пр. Кроме того, в орокском пантеоне присутствуют истории о «волосатых» людях-великанах, предстающих в образах духов-хранителей леса и гор или некой нечистой силы.

Орокский фольклор представлен такими жанрами, как: 1) предание, легенда, сказание, старинный рассказ *тэлу* ~ *тэлунгу*; 2) миф *нимна* ~ *нинма* «сказка (обычно с заимствованным сюжетом), сказание», *сахури* «сказка, волшебный рассказ», *јаја*; 3) шаманская песня; 4) песня необрядовая: личная, колыбельная; *хэдде* «хороводная песня», а также произведениями паремиологических жанров: *нэнэвкэ*, *гајаво* и *запретами* (обычно помещаемыми «внутри» текста, часто являющимися финалом). Как вообще в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов, в орокском фольклоре *тэлу* ~ *тэлунгу* и *нимна* ~ *нимна* «сказка (обычно с общетунгусским сюжетом)» традиционно противопоставляются как достоверное и недостоверное; реально происходившее, в котором даже фантастические события должны казаться достоверными, и выдуманное, придуманное, разумеется, с точки зрения носителей языка как представителей этнокультуры. Наименования жанров повествовательного фольклора ороков: *тэлу* ~ *тэлунгу*, *нимна* ~ *нинма*, *сахури* схожи с наименованиями этих фольклорных жанров других тунгусо-маньчжурских народов: нанайцев, ульчей, орочей, эвенков, негидальцев, удэгейцев и пр. Близость жанровых систем фольклора тунгусо-маньчжурских народов Е. П. Лебедева справедливо объясняла «не только общностью их происхождения, но и единством исторического пути» [3, с. 15].

*Тэлу* (*тэлунгу*) (историческое предание, миф, сказание) – род произведений с вымышленным содержанием, расцениваемых по большей части как произведения героико-фантастические. По мнению

Е. П. Лебедевой, «стиль тэлуngu почти лишён всякого рода украшательства в виде гиперболы, особых эпитетов, параллелизмов, повторов, отчего даже фантастические события должны казаться реальными и достоверными» [4, с. 12]. Отличительной особенностью произведений этого жанра, как отмечают М. М. Хасанова и А. М. Певнов, является «отсутствие названий» [5, с. 234], а также «обширный подтекст, мировоззренческая направленность» [6, с. 239].

Таковы тэлуngu о Хониракку (сюжет о похождениях богатыря Хониракку и борьбе с духом Онгена, по суеверным представлениям, способным «к оборачиванию» – превращению в кого-либо, в который «вплетаются» мотивы вещего сна и спасения после принесения жертвы, причём окропление земли кровью – аллюзия «кормления» Духа земли) [9, № 3]; о войне айну и ороков (уйльта) (традиционный сюжет о вражде айну и ороков с мотивами «убегания» на Северный Сахалин; старшем брате, воспитавшем младшего брата для совершения кровной мести) [9, № 4]; о Кариме (сюжет о сыне рыбы и старика айну, охотящемся «только на медведей», – вариант сюжета о беспощадном охотнике – которому другой айну «принесит» свод запретов и норм, как должно убивать медведя: «Пусть убивает стрелой», включает мотив борьбы медведя и охотника, которые не смогли победить друг друга, умерев – один на высоком берегу, символизирующем горы и тайгу, другой – на морском берегу, символизирующем водную стихию, – аллегория равнозначности стихий) [9, № 7]; сюжет о трёх братьях (вариант сюжета о бестолковом младшем брате, которого старшие использовали только для носки дров (аллегория бестолковости), с мотивами оставления, долгого сна (обычно богатырь спит перед совершением какого-либо деяния), вещего сна, неузнавания (старшие не узнают младшего, приехавшего в их селение), который «переплетается» с сюжетом о волшебной женщине, спасающей младшего, становящейся его женой и пропадающей в результате нарушения запрета) [9, № 8]; сюжет о младшем брате-охотнике (вариант сюжета об удачливом охотнике с мотивами оставления на острове, вещем сне (предсказание пути спасения)) [9, № 9] и т. п.

Представлены в орокском фольклоре и шаманские тэлуngu: например, тэлуngu Сама (н-) Пунда (Шаманка Пунда) является фрагментом

сюжета о войне дружественных родов Соокто и Ториса с родом Валетта, включает мотивы бегства на Северный Сахалин, взросления спасшегося ребёнка и кровной мести [9, № 13]. Сюжет *тэлу* о двух шаманах – это рассказ о сыне-шамане, превращающемся в птицу (мотив «оборачивания»), и отце-шамане, догадавшемся, что сын – тоже шаман, и съевшем его чехол (человеческую оболочку), чтобы сын не смог превратиться в человека, что привело к сражению двух шаманов, которые, превратившись в медведей (опять мотив «оборачивания»), бились «день и ночь», но оба умерли. В сюжет «вплетён» мотив предсказания: сын предвидел свою смерть и предсказал рождение у жены двойни: мальчика и рыбы щуки, которую надо похоронить [9, № 14].

Наличие сюжетов с участием айну является характерной особенностью орокского фольклора, причём некоторые сюжеты не находят параллелей (например, сюжет о рождении ребёнка от духа Неба одиноко живущей айнской девушкой, после того как по неизвестной причине все айну, жители этого селения, вдруг окаменели, включающий мотивы намекания (подарки, посылаемые ребёнку отцом), вещего сна, выкупания – принесение жертвы для спасения при столкновении с нечистой силой) [9, № 6]. В целом фабульная канва орокских *тэлу* достаточно традиционна, они характеризуются контаминацией сюжетов, их «лоскутностью», блочностью и многочисленными вкраплениями мотивов, широко известных в фольклоре большинства тунгусо-маньчжуроязычных народов, часто логически не связанными с сюжетом.

Что касается *нимна* ~ *нинма*, то в орокском фольклоре они представлены традиционными сказками «с “нанизыванием” однотипных мотивов и контаминацией сюжетов» [7, с. 20]:

– *нимна* «Манга Мэргэн»: сюжет о богатыре-охотнике, его походе на небо (в вариациях представлен в фольклоре удэгейцев, нанайцев, орочей и др.), в котором прослеживаются мотивы о парных сэвэнах-оберегах, мотив подслушивания (карканье ворона) и мотив «оборачивания» [9, № 12];

– *нимна* об Удада Пудин: сюжет в вариациях представлен в фольклоре удэгейцев, нанайцев и др., в основе сюжета – антитеза «плохой – хороший» (старшая невестка – младшая невестка), прослеживаются мотивы превращения (девушки – в иголку, лягушки – в девушку), убегания – преследования, согревания, кормления [9, № 1];

– *нимна* о стариках, усыновивших медвежонка, решившего жениться на дочери вождя (мотив сватовства, мотивы волшебного превращения навоза в еду, мотив зависти и мести старших сестёр, мотив поисков мужа и др.) [9, № 25];

– *нимна* о женщине-лыжнице, побеждающей пришедших с ней соревноваться мужчин, которые в конце концов признают её силу и способности (вариант сюжета о женщине-богатырке, однако без традиционного финала – установления брачных отношений) [10, № 38] и т. п.

Одним из наиболее цельных и сохранных текстов в орокском фольклоре является *нимна* о бедняке Гэвхэту (Гэвхэту – «нищий, попросайка»), зафиксированная в двух записанных в разное время вариантах: в 1937 году Т. И. Петровой [8, с. 145–150] и в 1949 году К. А. Новиковой [9, № 5]. Основные сюжетные ходы: поход в Нижний мир за дочерью вождя, унесённой железной птицей, спасение её из рук чёрта и женитьба на ней, в которые «вплетены» мотив белой и красной воды (как аллюзия воды живой и мёртвой), мотив убийства дьявола (смерть «спрятана» в вырастающей во время сна красной волосине, отрубание этого волоса – смерть), находка на дереве полуживого ребёнка, оживление, получение Гэвхэту божка-сэвэна от родителей-шаманов этого мальчика – в целом совпадают в обоих вариантах. Однако в варианте, записанном К. А. Новиковой, появляется мотив троекратного обмена этого возвращающегося к Гэвхэту божка-сэвэна на полезные вещи, которые в развитии сюжета (из костыля появляются воины, красный платок помогает сжечь город вождя и его воинов, а открытие ящичка ведет к появлению целого города, в котором поселяются герои) помогают Гэвхэту в достижении целей, т. е. этот вариант представляется логически более последовательным и полным.

Особую группу *нимна* в орокском фольклоре составляют так называемые трикстерские сюжеты, обычно это сюжет «трикстер и людоед (чёрт)». Образ трикстера как «архетип в мифологии, фольклоре и религии, божество, дух, человек или антропоморфное животное, совершающее противоправные действия или, во всяком случае, не подчиняющееся общим правилам поведения» [9] – один из самых распространённых в фольклоре народов мира. Характерные черты трикстера – хитрость, изворотливость, находчивость, подвижность, а иногда и способности оборотня – обычно помогают ему побеждать, в том числе и людоеда.

Отличительная черта людоедов – это боязнь вида крови и человеческих испражнений. Увидев их, он обычно перестает преследовать жертву, и ей удается спастись, проявив ловкость, смекалку, хитрость и т. д. Традиционно сюжет строится так: трикстер или его стрела прилипает к калу, который оказывается ловушкой людоеда. Попав в дом людоеда в качестве добычи, он обманом убивает детей людоеда и, сварив их, подкладывает родителям вместо себя. В эту схему вполне вписываются персонажи текста «Мужичок» [9, № 11]: герой, которому удаётся провести старика-людоеда, убив и сварив его детей, и людоед, лизнувший во время поисков Мужичка его кал и прилипший к нему (мотив контроверзы). В тексте «Кочевая семья Дептири» [10, № 22] в ловушку людоеда Дептири попадает Мэргэ, которому также удаётся обманом убить детей людоеда и, сварив их, скормить родителям. Затем, похитив зимние запасы юколы, Мэргэ спасается в лесу, при этом людоеда останавливают следы крови, капающей с пораненной руки Мэргэ. В рассказе о встрече с чёртом «Онгена» охотник спасается от него, догадавшись, что это – людоед, показав ему свои испражнения [10, № 30]. Обманывает чёрта и богатырь Пуна [9, № 24], засадив его в развилку дерева, хотя по другим отсутствующим сюжетным признакам (например, кал как ловушка, сваренные дети людоеда) этот вариант формально выпадает из общей схемы, так как пленённый «чёрт» откупается от Пуны мехами.

В орокском фольклоре также представлены сказки о лисе-трикстере, в которых лиса предстает то хитрой и ловкой (сюжет об обманутом старике-охотнике, нашедшем притворившуюся мёртвой лису, с мотивами преследования, «прятания» (среди пляшущих лисиц), «узнавания» преследуемой лисицы (по отсутствию зуба), наказания (унесение дедушкой-цаплей на морской остров), обмана нерпочки как способа попадания на сушу (мотив «Лиса и нерпочка»)) [10, № 30], то коварной (сказка о Мышке и Птичке, детёнышей которой лисица обманом выклянчивает и поедает) [9, № 18; 10, № 39], чьи проделки заслуживают наказания. Однако чаще мотив похождения лисы «вклинивается» или «привязывается» к основному сюжету [9, № 1].

Сахури («сказка, волшебный рассказ») представлены в орокском фольклоре преимущественно «детскими» сказками, как их характеризовали сами информанты. Однако в чистом виде сказочные сюжеты



почти не встречаются, как правило, это вставки или продолжения других сюжетных линий. *Пур'ил' сахуричи «Гāуи»* («Ворона») – классический вариант контаминации отдалённых сюжетов: начало связано с сюжетом о желании младшего брата жениться на старшей сестре – один из распространённых сюжетных ходов, особенность которого в орокской сказке проявляется в инициативе, исходящей от брата (обычно инициатором такого брака является хитрая старшая сестра), и её бегстве (мотив избегания), который соединяется с сюжетом о незадачливом Вороне. Последний в орокском варианте сказки фрагментарен и не очень логичен (например, неясно, что символизирует мотив глухоты матери Ворона или «сжигания чулок», немедленного проглатывания той пищи, что ей дали, и др.); традиционные мотивы совместной охоты Ворона и удачливого охотника (в орокском варианте – сына старика-шамана Кана), ложной «помощи» (при поддержании ноши охотника, несущего добычу, Ворон по дороге её склевал), наказания (закапывание под кочку, помочившись на которую мать Ворона его выкапывает), «ложной» охоты (Ворон убивает собаку матери и приносит домой в качестве добычи). Скомкан и малопонятен финал сказки [9, № 10]. *Сахури «Хусэгди»* (сказка «Мужичок») представляет собой также контаминацию нескольких сюжетов: сказки о Мужичке и птичке (мотив съедения и оживания птички после прохождения через внутренности Мужичка), варианта сюжета сказки о людоедах Дептири (мотив «прилипания», боязни вида человеческих испражнений; мотив отрубания и прятания под одеяло голов детей людоеда Дептири, мотив поиска Мужичка в трёх местах, мотив «оборачивания») и сказки о лисе и нерпочке (мотив унесения лисицы на остров в наказание, обман нерпочки («постройтесь в ряд, высунувшись из воды, я вас сосчитаю по головам»)) [9, № 11].

*Пур'ил' сахуричи* (детская сказка) о Дёмбу и Уде является вариантом сюжета о бестолковом младшем брате и умном старшем (антитеза «плохой – хороший»), походе к старику волшебнику (шаману), наказы которого старший выполнил, получив в награду жену и оленей (мотив вознаграждения), а младший – не выполнил, возвратясь домой ни с чем (мотив кары, мотив «оборачивания» – превращения собаки в девушку) [9, № 12]. *Сахури* о двух потерявшихся сёстрах – контаминация нескольких сюжетов: фабульного сюжета о приключениях девочек,

из-за отсутствия еды уведённых отцом в лес и оставленных там (мотив оставления) – некая аллюзия начала европейской сказки о мальчике-с-пальчик и сюжета о людоеде-трикстере (старик-ребёнок – сюжет трикстера) с мотивами «оборачивания», волшебства (старик оправляется рыбой), погони и смерти оборотня-трикстера (мать чертей согнула колени, чтобы он упал в воду и утонул); финал – спасение сестёр и «омедвеживание» одной из них (половина тела – человек, половина – медведь), оставленной у корней сломанного дерева [9, № 17].

Даже беглый анализ *тэлу*, *нимна* и *сахури* позволяет судить о достаточном уровне сохранности традиционных сюжетов и мотивов орокской фольклорной прозы, несмотря на длительный период изоляции немногочисленного народа на Сахалине и иноязычное окружение.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Берёзкин Ю. Е. Происхождение смерти – древнейший миф // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 71.
2. Лебедева Е. П., Хасанова М. М., Симонов М. Д. Удэгейские ниманку, тэлунгу, ехэ // Памятники народов Сибири и Дальнего Востока. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ: монография. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1998. Т. 18. 560 с.
3. Памятники народов Сибири и Дальнего Востока. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу: монография. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 479 с.
4. Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору: монография. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986. 255 с.
5. Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев: монография // Исследования по тунгусоведению 21. Endangered Languages of the Pacific RIM. 2003, F2-024. 2003. С. 234.
6. Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев: монография // Исследования по тунгусоведению 21. Endangered Languages of the Pacific RIM. 2003, F2-024. 2003. С. 239.
7. Киле Н. Б., Фетисова Л. Е. Фольклор нанайцев // Памятники народов Сибири и Дальнего Востока. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу: монография. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996, с. 20. 479 с.
8. Петрова Т. И. Язык ороков (уйльта): монография. Ленинград: Наука, 1967. 156 с.
9. Трикстер // ru.m.wikipedia.org
10. Архив Новиковой – Новикова К. А. Полевые записи, сделанные в с. Вал Восточно-Сахалинского района Сахалинской области в 1949-1950 гг. В 4-х тетрадях (25 текстов). Архив Института филологии СО РАН (Новосибирск).
11. Архив Озолини – Озолина Л. В. Полевые записи, сделанные во время экспедиций 1989, 1991, 1994, 1997, 2000 гг. на Северном Сахалине. В 6 тетрадях (29 текстов). Архив Института филологии СО РАН (Новосибирск).

**МАРИНА ВИКТОРОВНА ОСИПОВА,**

кандидат исторических наук, доцент кафедры лингвистики  
и межкультурной коммуникации социально-гуманитарного  
факультета педагогического института Тихоокеанского  
государственного университета, г. Хабаровск

**E-mail:** ainu07@mail.ru

## Птицы в фольклоре айнов

Об исключительной роли птиц в жизни айнов упоминал в своих работах преподобный Дж. Бэтчелор. Он говорил даже о некоем культе пернатых, отражённом в многочисленных фольклорных произведениях народа и особенно в наиболее популярных жанрах – *камуй юкар* – сказаниях о божествах и *уепекере* – волшебных сказках. Однако символика многочисленных птичьих образов в айнском фольклоре и выполняемые птицами функции изучены до сих пор недостаточно глубоко. В различных мифологических традициях птицы выступают как неперменный элемент религиозно-мифологической системы. Это особый мифопоэтический классификатор. И айнская традиция не исключение. В данной статье предпринимается попытка определить символическое значение птичьих образов и функции, выполняемые птицами и зафиксированные в айнских сказаниях.

# П

птицы у многих народов являются главными героями песенных сказаний, волшебных сказок, мифов, примет. Они, по определению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, «элемент религиозно-мифологической системы и ритуала» [3, с. 837]. Поначалу присутствие птиц в жизни человека ограничивалось лишь выполнением утилитарной функции – они служили источником питания, из птичьих шкур изготавливалась одежда, из перьев – украшения и аксессуары для оружия. Но затем наблюдение за их поведением становится для людей источником радости, удовольствия и подражания.

## Ключевые слова:

айны

фольклор

камуй юкар

уепекере

птицы

символ

функции

В далёком 1901 году преподобный Дж. Бэтчелор писал: «Я очень сомневаюсь в том, что у какого-либо народа когда-либо существовал такой развитый культ пернатых и богатый фольклор о них, как у айнов. Похоже, им есть что сказать почти обо всех видах птиц, которые удостоиваются их внимания, от маленького крапивника до огромного орла и от райской птицы до обычного домашнего воробья» [9, с. 408].

Анализ айнских *камуй юкар* и *уепекере*, собранных такими исследователями, как Дж. Бэтчелор, С. Кайано, И. Кубодэра, К. Миура, Н. А. Навиндовский, Б. О. Пилсудский, Ю. Тири, Б. Х. Чемберлен, К. Эттер, Н. Такахаси, на территориях проживания народа – острове Сахалин, Курильских островах и острове Хоккайдо, показал, что в фольклорных произведениях упоминается более тридцати видов птиц. Это певчие и хищные, водоплавающие и домашние, летающие и нелетающие, реально существующие и вымышленные, или мифические, так называемые мифозои (*mythozoa* – термин О. М. Ивановой-Казас) – птицы, анатомически сходные с обычными птицами, но не принадлежащие

ни к одному существующему на земле виду и имеющие своё специальное название.

Как указывал ещё А. Н. Афанасьев, одно из названий птиц (в переводе с санскрита) – «по сквозь видимому (т. е. по воздуху) ходящая» [1, с. 164]. Именно эта их сверхчеловеческая способность – летать, о которой люди могли только мечтать, побуждала рассматривать птиц как божественных созданий, как посредников между богами и человеком. Поэтому первые изображения птиц и зооморфных существ с крыльями появились ещё в палеолите и неолите. В качестве примера можно привести изображение существа с крыльями из пещеры Фугоппэ на Хоккайдо, пытающегося то ли взлететь, то ли исполнить «птичий» танец.

Связанная со способностью к полёту миграция птиц, которые проявляли при этом навигационные навыки, соответствовавшие человеческим, преодоление опасностей в полёте тоже являлись предметом людского восхищения. У айнов по этому поводу даже существовало сказание о том, что у всех перелётных птиц их настоящий дом на небесах, и они возвращаются туда каждую осень, чтобы провести зиму, прилетая на землю весной [9, с. 397]. И это возвращение перелётных птиц к местам гнездования стало поводом для появления многих примет и предсказаний.

Другая способность птиц – издавать мелодичные или неприятные слуху звуки, иногда напоминающие человеческий голос и речь, тоже поражала воображение человека. При этом стоит заметить, что в отдельных случаях птицы вызывали у человека не только восхищение, но и опасения, так как, согласно его воззрениям, птицы могли использовать свои знания и умения во вред человеку, недаром существует большое количество негативных предсказаний, связанных с образом птиц. Например, айны верили, что если во сне увидеть себя летящим, как птица, и садящимся на дерево, то будет дождь и плохая погода [12, с. 4; 10, с. 57].

Происхождение птиц, согласно айнским фольклорным произведениям, различно, они были созданы в основном: 1. творцом на небесах (альбатрос, бекас, вальдшнеп, воробей, ворона, голубь, грач, домашняя водоплавающая птица, дятел, жаворонок, журавль, зимородок, камышовка, крапивник, лебедь, оляпка, орёл, скопа, сова ушастая, неясыть, сойка, трясогузка, филин); 2. творцом на земле (зелёный голубь, перепел, синица, скворец, сокол, стриж, сыч, ястреб); 3. обожествляемыми героями (Ёсицунэ, Айоина) на земле (кукушка, рябчик); 4. злым духом (козо-

дой, сипуха). Последний, пятый вид птиц имел мифическое происхождение (кесорап, тойпук-ун-чири, хури).

Внешний вид птиц в мире людей в айнских *камуй юкар* и *уепекере* отвечает их натуральному «птичьему» виду, в мире божеств их облик иной – он подобен облику человека, и говорят там птицы на «человечьем» языке. Кроме этого, психология и поведение представителей пернатых были сходны с человеческими. Они совершали добрые и злые поступки, радовались и страдали. С развитием общества усложнялись мифологические представления, и тогда появились мифозои – птицы, приобретшие символическое значение.

Птицы, в зависимости от своего происхождения, выполняли разнообразные функции в мире людей. Созданные на небесах играли в основном положительную роль. Так, в фольклорных произведениях многих коренных народов птица выступает в роли демиурга (греч. Δημιουργ, букв. «творящий для народа»), и в айнских *камуй юкар* такой птицей является трясогузка. Она, согласно айнским поверьям, была первой созданной Творцом птицей, и именно ей была отведена роль создателя земной тверди. Трясогузка махала крыльями, била хвостом и топтала грязь слякотного болота, которым был мир, до тех пор, пока земля не отделилась от воды, став сушей – *Мосири* – «плавающей землёй». Кроме этого, она считалась птицей доброго предзнаменования, и айны ей поклонялись [9, с. 35–36; 11, с. 18, 23].

Птицы могли исполнять роль божества – спасителя людей. Так, маленький воробей-божество вернул к жизни умершую дочь старейшины, орёл-божество вырастил мальчика-сироту, лебедь-божество спас айнов от вымирания, а орёл-божество был призван помогать людям в преодолении разного рода бедствий, особенно голода и болезней. Вороны-божества спасали рыбаков и тех, кто попадал в опасные ситуации на море. Они не бросили в беде оставленного одного в море мальчика, превратив его руки в крылья, а ноги в хвост, с тем чтобы он мог долететь до берега. Эти птицы были и одними из самых почитаемых птиц-божеств ещё и потому, что им удалось разрушить план дьявола проглотить солнце и тем самым умертвить род человеческий.

Функция защитника людей была присуща филину – самому, пожалуй, почитаемому существу в семействе пернатых. Существовало пять разных имён этой птицы, каждое из которых имело особое значение. Это являлось и демонстрацией к ней особого уважения со стороны человека. Это

и камуй экаси – «божественный предок», и хумхум оккай камуй – «божественный мужчина, издающий звук хум-хум», и камуй чикаппо – «божественная маленькая птичка», что свидетельствовало о той нежности, с которой люди относились к этой птице. Следующими именованиями были я ун контукай – «слуга мира» и я ун котчане гуру – «посредник мира». Своим криком филин предупреждал охотника о приближении опасности, защищал его от несчастного случая. Кроме этого, именно эта птица являлась посредником между Творцом и людьми и передавала их просьбы, обращённые непосредственно к Нему [9, с. 410–412].

Широкое распространение получила такая функция птиц, как помощник человека. Птицы оказывали человеку помощь в разного рода делах. В охоте незаменима была помощь совы, которая направляла охотника на оленьи тропы, грач обеспечивал успех в охоте на оленей и медведей, сокол указывал на места, где пряталась мелкая дичь, успех в охоте предсказывало и появление крапивника, прилёт кукушки знаменовал собой начало посевных работ, съеденное сердце оляпки гарантировало человеку богатство, быстроту движений и мудрость.

Птицы являлись айнам в образе культурного героя, обучившего их важным ремёслам. Например, дятел чипта-чири – «птица, выдалбливающая лодку» – показал людям, как изготавливать лодку-долблёнку, голубь научил женщин вышивать [2, с. 192].

Существовали птицы-врачеватели – бекас, альбатрос, вертишейка. Первый был послан с небес, чтобы лечить ушные болезни и головную боль, настойка из стружек с черепа и клюва второго являлась уникальным средством от всех болезней, третья лечила не только людей, но и птиц [13, с. 79]. Помимо этого, птица как существо, способное летать, ассоциировалась с душой человека. Айны верили, что душа человека имела облик птички, что, по словам Л. Я. Штернберга, давало ей возможность «быстро вылетать из тела и возвращаться в него» [8, с. 17]. Об этом сообщается в предании, записанном К. Эттером. К сожалению, автор не указал названия птицы, в которую превращалась душа. Возможно, что это был собирательный образ [11, с. 161–162; 7, с. 50]. Однако одна птица в айнском фольклоре имела вполне определённый образ, связанный с душой. Это был зелёный голубь, редкий представитель рода голубиных. Он ассоциировался у айнов с душой погибшего в горах японца, любившего солёную еду. Зелёный голубь, будучи душой японца, пьёт много солёной воды.



Кроме того, его крик напоминает айнам то, как один японец зовёт другого [9, с. 444].

Кроме указанных выше функций, птицы выполняли ещё одну – несли злые предзнаменования. Такие птицы в основном были земного происхождения. Появление в ночном небе сипухи, ястреба, чечётки, которую называли *пара-коро камуй чикаппо* – «птичка-демон болезни», или кукушки на крыше дома означало приход болезни. Ни в коем случае нельзя было подражать их крику, это могло привести к несчастью. Скворец, созданный на земле, был предназначен для злых целей. Рогатая сова, призванная защищать человека, попав на землю, переродилась и стала демоном, приносящим вред людям.

Отдельного упоминания достойны мифозои. О. М. Иванова-Казас установила, что из 210 их видов в мировой литературе 66, или 31,4%, – это те, которые содержат какие-то части тела птиц [4, с. 126]. В пантеоне айнов таких несколько. Это, во-первых, птица *кесорап камуй*. Как писал Дж. Бэтчелор, это словосочетание означает «божество с пятнистыми крыльями», в переводе же с айнского – «красивая птица». У этой птицы, как утверждали айны, были золотые перья, а крылья красиво помечены. Согласно преданиям, её дом находился на небесах и она никогда не спускалась на землю. Она всегда готова была прийти на помощь. Однажды, летая над землёй и любуясь миром людей, *кесорап камуй*, увидев спускавшееся на землю божество оспы, предупредила о его появлении и тем самым спасла людей от смерти [14, с. 46–261, 5].

Противопоставлением доброй к людям *кесорап камуй* является мифическая птица-чудовище – *хури*. Она, в отличие от *кесорап камуй*, спустившись с небес, поселилась на земле. Её дом находился на серебристой ели. Это было очень жадное и злобное существо, не щадившее ни людей, ни зверей, ни божеств. Но победить её смогли и маленький крапивник, и культурный герой айнов Окикуруми [14, с. 298–306, 5]. Ещё одним мифозоем в айнских *юкара* была птица *тойпук-ун-чири* – «птица-демон подземелья». Она ведала колдовством. Если человек хотел причинить страдания своему обидчику, то он обращался за помощью к этой птице, прося унести тело и душу обидевшего в ад. Если птица внимала просьбе, то проклятый человек заболел и умирал [9, с. 329–330].

Подводя итог вышеизложенному, следует отметить, что птичьи образы мифологемы пришли из глубокой древности. Их появление обуслов-

лено тем, что птицы являются не только частью природы и мира божеств, но и посредниками между людьми и божествами. Значение птицы как символа определяется наличием у неё крыльев и способностью к полёту, её связью с воздушной средой, той лёгкостью передвижения, с которой она преодолевает пространство, а также способностью издавать звуки, напоминающие порой человеческую речь. Ещё Е. М. Мелетинский отмечал, что большинство персонажей устного народного творчества палеоазиатов, к которым относятся айны, имеют «двойную зооантропоморфную природу» [6, с. 92], и птицы в этом случае – не исключение. Социальные связи птиц и людей обеспечивают их функционирование в мире людей как полноправных членов природы и общества.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М.: Современник, 1982. 464 с.
2. *Гридяева М. В.* Поездка Н. А. Навиндовского на Южный Сахалин в 1946 году и его записи айнских сказок // *Этнографические записки.* 2018. № 2. С. 174–195.
3. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Птицы / Мифы народов мира: В 2-х т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. 721 с.
4. *Иванова-Казас О. М.* Птицы в мифологии, фольклоре и искусстве. СПб: Нестор-История, 2006. 172 с.
5. *Кайано С.* Аудиозапись СД 1-7, 3-2. Музей Кайано Сигеру, п. Нибутани, Хоккайдо, Япония, 2008.
6. *Мелетинский Е. М.* Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов // *Типологические исследования по фольклору.* Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М.: Наука, 1975. С. 92–140.
7. *Осипова М. В.* Образ кукушки в мифоритуальной традиции тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Нижнего Амура и Сахалина // *Вестник Поморского университета.* 2010. № 9. С. 46–52.
8. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. 572 с.
9. *Batchelor J.* The Ainu and Their Folklore. London: The Religious Tract Society, 1901. 604 p.
10. *Chamberlain B. H.* Aino Folk-Tales. London: The Folk-Lore Society, 1888. 57 p.
11. *Etter C.* Aino Folklore. Traditions and Culture of the Vanishing Aborigens of Japan. USA: Wilcox&Follett Co, 1949. 234 p.
12. *Ingersoll E.* Birds in Legend, Fable and Folklore. London: Longmans, Green and Co., 1923. 292 p.
13. *Pilsudski B.* Aino Folk-Lore // *The Journal of American Folklore.* 1912. Vol. 25. No. 95. P. 72–86.
14. *久保寺逸彦 Kubodera Itsuhiko* アイ又叙事詩神謡. 聖伝の研究 Aino jojishi Kamui-yūkara Oina no kenkyū (Эпические божества айнов). Tōkyō: Iwanami Shoten, 1977. 790 p.

**АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВИЧ ПЕВНОВ,**

доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института лингвистических исследований Российской академии наук,

г. Санкт-Петербург

**E-mail:** pevnov@gmail.com

# О заимствовании названий некоторых фольклорных жанров в нивхском и чукотско-камчатских языках

В статье рассматриваются названия некоторых фольклорных «народных жанров» в языках Дальнего Востока и Сибири – прежде всего в таких палеоазиатских языках, как нивхский и чукотско-камчатские. Народные жанры существенно отличаются от тех, которые приняты в фольклористике. Автор приходит к выводу о том, что названия народных жанров легко заимствуются и могут передаваться как бы по эстафете на огромное расстояние вплоть до Камчатки и Чукотки. В Приамурье и на Сахалине во всех языках – как в нивхском, так и в тунгусо-маньчжурских – распространился термин, реконструируемый как \*тэлуңгу; он обозначает народный жанр, которому в фольклористической классификации соответствуют предание, сказание, быль.

**В**

статье речь идёт о заимствовании названий народных жанров некоторыми палеоазиатскими народами Дальнего Востока, а именно – нивхами и чукотско-камчатскими народами. Под народным жанром я понимаю то, как тот или иной народ классифицирует собственные фольклорные произведения. Термин «народный жанр» находится в одном смысловом ряду с лингвистическим термином «народная этимология», а также с предложенным мною термином «народные словари» – это словари, составляемые носителями языка так, как они сами представляют себе словарный состав родного языка.

**Ключевые слова:**

фольклор

народные жанры

тунгусо-  
маньчжурские  
народы

нивхи

чукотско-  
камчатские народы

заимствования

То, как народ сам классифицирует свои фольклорные произведения, представляет большой интерес для науки. Народные жанры не могут быть неправильными. То, что они отличаются от научных жанров, принятых в фольклористике, вовсе не означает, что они ошибочны. Просто это иной взгляд, иное видение, видение объекта, так сказать, изнутри.

Как писал Л. Я. Штернберг, «репертуар духовного творчества Гиляк довольно богат и разнообразен. Они сами различают следующие виды поэзии:

I. “Кеҕ аінд (букв.: “события делать”) – исторический эпос, сказания о действительных событиях более или менее памятного прошлого, преимущественно из области войн, кровавой мести”. <...>

II. “Тылгунд – сказание, быть <...> – эпос с непременным элементом чудесного. Сюда входят, прежде всего, мифы о происхождении мира и человека, сказания о жизни того или другого “хозяина” природы, божественного животного, духа и т. д. Далее идут рассказы, в которых наряду с обыкновенными смертными фигурируют те же герои мифа и культа –

боги-хозяева, обоготворённые звери и люди и всевозможные духи неба, моря и земли”. <...>

“Характерная особенность для всех видов тылгунд заключается в том, что Гиляки видят в них не продукты фантазии, а реальные события, имевшие место в действительности. Выдумывать тылгунд – грех. Тылгунд можно передавать только в том виде, в каком он дошёл до рассказчика” [14: XIV].

В нивхско-русском словаре, составленном В. Н. Савельевой и Ч. М. Таксами, восточно-сахалинское название этого народного жанра фольклора представлено в несколько иной форме: *т’ылгурш* (в амурском диалекте *т’ылгу*) [8, с. 388].

III. «Настунд, (также настунд), нызытынц – героическая поэма, своего рода импровизированный тылгунд, от которого он отличается прежде всего способом и формой воспроизведения». Этот жанр «рассматривается слушателями не как предание о действительном факте, а как продукт поэтического откровения. Из всех отделов гиляцкой поэзии настунд ближе всего подходит к нашим сказкам, но отношение к ним совершенно другое, чем у нас. Гиляк видит в них не выдумку, а видение, внушённое духом – покровителем поэта. В отличие от тылгунд, произносимого обыкновенной повествовательной интонацией, настунд, наоборот, всегда поётся в состоянии экстаза». «В настунд – центральной фигурой является всегда человек, герой <...>. Герой этот всегда без исключения фигура безымянная» [14: XV–XVI].

В словаре, составленном В. Н. Савельевой и Ч. М. Таксами, восточно-сахалинское название этого народного жанра фольклора даётся не совсем так, как у Л. Я. Штернберга, а именно: *настунд*, *настуд* [8, с. 234]. Оба варианта, несомненно, связаны с амурским названием данного жанра *нызит*. При этом переводится нивхское слово в данном словаре просто как ‘сказка’.

Надо сказать, что эвенки воспринимали и называли свои фольклорные произведения совсем не так, как народы Приамурья. Е. П. Лебедева, М. М. Хасанова и М. Д. Симонов написали по этому поводу следующее: «Повествовательные жанры всех тунгусо-маньчжурских народностей Приамурья делятся на две группы. Их наименования совпадают у нанайцев, ульчей, орочей и удэгейцев. Эвенки все типы повествовательных жанров называют *нимгакан* и лишь устные рассказы реалистического содер-

жания – *улгур*. У эвенов же, как и у приамурских тунгусо-маньчжуров, наряду с термином *нимкар* известен термин *тэлэнгэл*. <...> Общность терминологии и жанровой группировки на всём Дальнем Востоке, включая о. Сахалин, Охотское побережье и примыкающие к нему с запада районы, свидетельствует об общности фольклорной традиции, сложившейся там в результате длительного взаимного обогащения. Об этом же свидетельствуют и собранные на сегодняшний день фольклорные материалы: одни и те же сюжеты, одни и те же приёмы художественной выразительности без труда можно найти в фольклоре нанайцев, орочей, ульчей, удэгейцев» [12, с. 20-21].

У эвенков, в отличие от приамурских народов, ороков (уйльта) и эвенов, представлен лишь один крупный народный жанр фольклора («супержанр») – \**нимҕаҕан*. Г. М. Василевич в составленном ею эвенкийско-русском словаре определяла этот жанр так: «**Нимгакан** – сказка, сказание, миф (любое фольклорное произведение, кроме песни и загадки)» [3, с. 293]. Таким образом, с точки зрения эвенков мифы следует объединять со сказками (в том числе сказками о животных) и сказаниями (героическими сказаниями), в то время как народы Приамурья и Сахалина мифы относят к тому народному жанру, произведения которого они считают не вымышленными, а отражающими реальные события в прошлом.

На мой взгляд, наиболее чёткая характеристика народных жанров приамурско-сахалинского ареала на материале фольклора орочей содержится в работе В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой «Орочские сказки и мифы»:

«*Нимапу* и *сохори* (*сохори* – это заимствованные сказки. – А.П.) противостоят друг другу не по жанровому, а по чисто генетическому признаку. Взятые вместе, они противостоят жанру *тэлуму*, как произведения с вымышленными, фантастическими сюжетами, произведениям, в основе которых лежит реальная действительность, не только объективно реальная, но и “реальная” с точки зрения религиозных воззрений орочей. Поэтому в нашем восприятии, да и в восприятии многих современных орочей, *тэлуму* могут содержать в себе значительный элемент фантастики, что не даёт, однако, повода переводить их в разряд *нимапу*. Вместе с тем *нимапу* не представляют собой произведений целиком фантастических. Наоборот, все они содержат в себе массу истинно реалистических элементов – много вполне правдоподобных образов и ситуаций, мотивированных поступков и весьма здравых рассуждений. Таким образом, орочскую

классификацию по принципу противопоставления фантастики и реальности нельзя считать абсолютной» [1, с. 26].

Противопоставление двух народных жанров существовало и в негидальском фольклоре: «Два крупнейших и постоянно противопоставляемых носителями “жанра” негидальского фольклора – это *т̄алуң* и *улгу(й)*. *Т̄алуң* – род произведений с вымышленным содержанием, в то время как *улгу(й)* считаются действительными событиями, происходившими в прошлом. Для негидальцев, как и для других народностей Севера, чрезвычайно важным является отношение к содержанию произведения. В *улгу* верят, поэтому их надо передавать очень точно, ничего не добавляя от себя. *Улгу* лишены ярких художественных черт, имеют строгий и краткий канонический текст. В это множество входят: мифы, родовые предания, шаманские легенды, былички, охотничьи и бытовые рассказы» [13, с. 233-234].

В нивхском фольклоре существуют два основных народных жанра: *т̄ылгу* (варианты *т̄ылгурш*, *тылгунд*) и *һызит* (варианты *һастунд*, *һастунд*).

Внешние связи слова *һызит* (*һастунд*, *һастунд*) или отсутствуют, или пока не выявлены. Если оно и заимствовано, то из исчезнувшего и неизвестного нам языка.

Что касается другого названия (*т̄ылгу*, *т̄ылгурш*, *тылгунд*), то Л. Я. Штернберг предположил, что слово *тылгунд* происходит «вероятно, от прилагательного *тыланд* – далёкий, старинный» [14: XIV]. С семантической точки зрения такая идея представляется вполне реальной, однако с формальной стороны имеется серьёзное препятствие – невозможно объяснить, что представляет собой сегмент *-гу-* в слове *тылгунд*.

Примерно через полстолетия после выхода в свет книги Л. Я. Штернберга была опубликована статья Е. А. Крейновича «Гиляцко-тунгусо-маньчжурские языковые параллели». В этой статье имеется «словарь заимствований», в котором нивхское (надо понимать, амурское нивхское) слово *т̄ылгуд* ('предание') даётся как заимствование из тунгусо-маньчжурских языков и сравнивается с нанайским и ульчским *тэлуңу*, а также с удэгейским *тэлуңу* [7, с. 162].

Судя по ССТМЯ [11, с. 233], соответствующие слова имеются в большей части тунгусо-маньчжурских языков. По поводу этих слов в тунгусо-маньчжурских языках можно сказать следующее:

1) Во всех или почти во всех диалектах эвенского языка есть слово *тэ́льн*: '1) рассказ, предание; 2) весть, известие', а также совпадающая с ним глагольная основа *тэ́льн* - 'рассказывать, сообщать'. Вряд ли слово, кото-



рое можно реконструировать как \*тэлуң(г)у, было заимствовано тунгусо-маньчжурскими языками из нивхского – у нас нет иных примеров распространения слова, заимствованного из нивхского языка, в большей части тунгусо-маньчжурских, в том числе в эвенском.

2) Слово, употребляющееся в тунгусо-маньчжурских языках и восстанавливаемое как \*тэлуң(г)у, вряд ли можно считать исконно тунгусо-маньчжурским. Существует, на мой взгляд, такое правило: если слово любого тунгусо-маньчжурского языка состоит из трёх слогов, то оно либо включает словообразовательный суффикс, либо является заимствованным. Поскольку словообразовательного суффикса -н(г)у не существует, остаётся только один вариант – слово \*тэлуң(г)у тунгусо-маньчжурскими языками было заимствовано.

Итак, тунгусо-маньчжурское название фольклорного народного жанра \*тэлуң(г)у, во-первых, было, скорее всего, заимствовано, а во-вторых, заимствовано не из нивхского языка, а из какого-то неизвестного языка бассейна Нижнего Амура. Условно этот гипотетический исчезнувший язык можно считать палеоазиатским.

Не исключено, что и нивхский язык мог заимствовать слово т'ылгу из того же самого неизвестного палеоазиатского языка. Однако более вероятно всё же непосредственное заимствование нивхским языком названия народного жанра т'ылгу из какого-то тунгусо-маньчжурского языка – вероятно, из предка ульчского и нанайского, но может быть, и из предка ороцкого и удэгейского.

Интересным мне кажется то, что соответствующего слова нет ни в одном из многочисленных эвенкийских диалектов – вместо него употребляется слово улгур 'рассказ; предание'.

Однако ещё интереснее то, что произошло со словом тэлуң (тāлуң) в негидальском языке. По происхождению этот язык представляет собой один из западных диалектов эвенкийского (у него немало общего с подкаменно-тунгусским диалектом). Оказавшись сколько-то веков назад в бассейне реки Амгунь, предок негидальского стал контактировать с предками ороцкого, а также эвенского языков (о контактах негидальского и эвенского языков см. [13, с. 286]). Из эвенского, по-видимому, и было заимствовано негидальское слово тэлуң (тāлуң) – если бы заимствование было из ороцкого, в данном слове сохранился бы финальный у. В результате это заимствованное слово в смысловом отношении заняло не своё

место – оно не заменило семантически близкое слово *улгу* ~ *улгуж*, хотя это было бы совершенно объяснимо и естественно. Удивительно, что слово *тэлуң* (*tāluң*) заменило в негидальском общетунгусоманьчжурское (отсутствующее только в маньчжурском) слово \**нимңа̄кән*, условно переводимое как ‘сказка’. Таким образом, негидальский язык как бы перевернул всё вверх ногами: то, что было условно былью, стало сказкой, вымыслом; при этом прежнее название сказки – \**нимңа̄кән* – в негидальском языке исчезло.

Причиной таких кардинальных изменений в наименовании народных жанров негидальского фольклора является то, что эвенкийский язык и эвенкийская культура предков негидальцев были существенно «переформатированы» на новой родине в приамурском культурно-языковом ареале. В результате название эвенкийского народного «супержанра» \**нимңа̄кән* было забыто – негидальцы построили новую жанровую классификацию своего фольклора, в смысловом отношении ничем не отличающуюся от ороческой, удэгейской, ульчской, нанайской, а также нивхской. Отличия, причём весьма существенные, имеются в наименовании негидальских народных жанров фольклора: вместо эвенкийского противопоставления «*нимңа̄кән* – *улгур*» возникло новое: «*тэлуң* (*tāluң*) – *улгу* (*улгуж*)», при этом заимствованное негидальцами слово *тэлуң* (*tāluң*) изменило своё значение на прямо противоположное, а мифы перешли в разряд *улгу* (*улгуж*).

Кстати, если эвенкийское слово *улгур* (название народного жанра, рассказ о реальных или о якобы реальных событиях прошлого) на самом деле было заимствовано из монгольского [11, с. 256] и, как принято считать, соответствует названию монгольского народного жанра *üliger* (монгольский письменный язык), то и здесь произошло изменение значения на прямо противоположное: у монголов *üliger* – это сказка, в том числе сказка героическая (то есть фантазия), у эвенков же *улгур* – это рассказ о реальных или о якобы реальных событиях прошлого.

Ещё одним примером чрезвычайно лёгкого заимствования названия народного фольклорного жанра может быть распространение на огромной территории Центральной и Северной Азии слова, условно переводимого как ‘сказка’.

Начну с того, что отметила Г. М. Василевич: «Интересно, что сходное с *нимңан* слово *лымн’ыл* имеется также в чукотском и корякском языках, но здесь оно известно только в значении “сказка”. Имея в виду

соответствие согласных  $л \sim н$ , можно говорить об общем происхождении тунгусо-маньчжурского и чукотско-корякского терминов» [4, с. 7]. Эвенкийская основа *нимҥа(н-)* может означать как 'сказка, миф, предание и сказание', так и 'камлать, шаманить'. Как правильно заметила Г. М. Василевич [4, с. 7], соответствия этому эвенкийскому слову (основе слова) представлены во всех тунгусо-маньчжурских языках, кроме маньчжурского: эвен. *н'имқан* (Ол, Алл, П) 'сказка, сказание', нег. *н'амка-* (В) 'шаманить, камлать', ороц. *н'има, н'имапу* 'сказка', уд. *ним'аңку* (Хор) 'сказка', ульч. *н'иңма(н-)* '1) сказка; 2) рассказ, повесть (П. Шмидт); 3) начало камлания', орок. *ниңма* ~ *н'имга* 'сказка', нан. *ниңмā* (Нх), *имакā* (К-У), *имга* (Бк) 'сказка' [10, с. 594], а также солонское *нимҥаһаҥ* 'сказка' [16, с. 490].

Следует сказать, что эвенк. *нимҥākān* 'сказка, сказание, предание, миф', эвен. *н'имқан* 'сказка, сказание', сол. *нимҥаһаҥ* 'сказка', нан. *ниңмā* (< \* *нимҥākān*) 'сказка' имеют в своём составе уменьшительный суффикс *-kān*, ср. оформление русского слова *сказка* уменьшительным суффиксом *-ка*, немецкого слова *Märchen* 'сказка' уменьшительным суффиксом *-chen*, бурятского слова *онтохон* 'сказка' уменьшительным суффиксом *-хон*. Можно предположить, что оформление эвенкийского слова *нимҥākān* 'сказка, сказание' уменьшительным суффиксом *-kān* произошло ещё тогда, когда этим словом называли действительно относительно короткие сказки (например, сказки о животных), и лишь впоследствии (вероятно, не без влияния соседних тюрко- и/или монголоязычных соседей) в этот народный жанр были включены значительно более крупные фольклорные произведения героического содержания.

Приведённым словам тунгусо-маньчжурских языков соответствует в корякском чавчувенском, а также в языке паланских коряков слово *л'әтҥәл'* 'сказка' [5, с. 11; 6, с. 26]. Аналогичное слово в чукотском языке транскрибировано П. Я. Скориком следующим образом: *л'ә'мҥәл* 'сказка' [9, с. 24]. Таким образом, и в корякских идиомах, и в чукотском языке слово со значением 'сказка' звучит практически одинаково. Сложнее обстоит дело с ительменским *амҥэл* 'сказка' – последовательность его согласных (*м-ң-л*) напоминает последовательность согласных в корякском и чукотском словах со значением 'сказка' (*л'-т-ҥ-л'* и *л-м-ң-л* соответственно). Существует какая-то вероятность того, что ительменское слово по происхождению связано с корякским и чукотским.

При всей очевидности генетической связи тунгусо-маньчжурских и чукотско-камчатских слов, означающих 'сказка', дать чёткое историко-фонетическое обоснование её наличия пока также невозможно.

То, что заимствование шло именно из тунгусо-маньчжурских языков в чукотско-камчатские, доказывается следующим образом: в чукотском слове *лимһыл* 'сказка' значение уже, чем в эвенкийском корне *нимһа(н)*-, одним значением которого является 'сказка, миф, предание, сказание', а другим – 'шаманить'. В соответствии с известной лингвистической закономерностью, языком-донором выступает тот, в котором семантика шире, то есть в рассматриваемом случае какой-то древний тунгусо-маньчжурский язык. При этом данное лексическое соответствие между тунгусо-маньчжурскими и чукотско-камчатскими языками не является единственным – мне удалось найти несколько других лексических параллелей между этими языковыми семьями, что свидетельствует об их контактах предположительно в первом тысячелетии нашей эры на юге Дальнего Востока, возможно в Приамурье.

Параллели чукотско-камчатским и тунгусо-маньчжурским словам со значением 'сказка' имеются в монгольских и в тюркских языках. Первым, насколько мне известно, соответствующие слова монгольских и тюркских языков сравнил с тунгусским словом М. Рясянен: для сравнения им были привлечены, в частности, барабинское тюркское *jomak* 'сказка', тобольское тюркское *jumak* с тем же значением, балкарское *zomak* 'рассказ', карачаевское *jomak* 'загадка', хакасское *путах, нутах* 'сказка', шорское *пубак* 'сказка', уйгурское (язык жёлтых уйгуров) *lomak* 'сказка', далее – монгольское (калмыцкое) *dom-ag* 'легенда, рассказ' (< *dom* 'колдовство, волшебство; магическое действие'); все эти слова М. Рясянен сравнивает с тунгусским *пim-пa* 'шаманить', 'рассказывать сказки' [17, с. 206].

В ЭСТЯ [15, с. 220-221] отмечается, что тюркское «**йомак, йомґак**» является производным от имени **йом**, представленного в тур. (турецких. – А.П.) диалектах в значениях: 'доброе предзнаменование; предсказание; подражание; сказка, миф, легенда, острота; высказывание; песня'. Далее здесь же уточняется, что аффикс «**-ак/-ґак**», видимо, имел уменьшительно-уподобительное значение <...> Тюрк. **йомақ и йом** <...> генетически связаны с монг. **dom** 'колдовство' и **domog** <...> 'легенда, сказка, историческое предание; шутка, осмеяние', на что обращали внимание многие исследователи».

Трудно сказать, тюркского или монгольского происхождения тунгусо-маньчжурская основа \**нимҗā*- ~ \**нимҗā(н-)*- 'сказка', 'шаманить'. В любом случае мы имеем дело с необыкновенно широким распространением соответствующих слов, с одной стороны, обозначающих чаще всего сказку, а с другой – нечто, связанное с шаманизмом.

О связи шаманизма с фольклором, а именно – с рассказыванием сказок, писали, например, Л. Я. Штернберг и Г. М. Василевич.

Приведу цитаты: «Гиляцкий сказочник – исключительная натура, настоящий избранник богов. Недаром сказочниками чаще всего являются шаманы или их наследники. О знаменитых гиляцких шаманах обыкновенно, наряду со всевозможными сверхъестественными подвигами, рассказывают, что они проводили целые дни в непрерывном рассказывании сказок и распевании импровизированных поэм. Бывают, конечно, исключения, но по психической природе своей сказочник и шаман – родственные натуры. И те, и другие – болезненные, нервные, истеричные типы, легко впадающие в экстаз – обладают даром видений; и те, и другие верят в своё избранничество и имеют собственных духов-покровителей» [14, XI].

«Между устным народным творчеством и обрядом также прослеживается связь. <...> Некоторые сказки можно было рассказывать только в тайге у костра или в охотничьем шалаше, так как, по представлениям эвенков, их слушали звери. Во время сказа сказитель, как и шаман, иногда покрывал голову платком и, рассказывая, подражал голосам зверей, а также имитировал их движения. Сказ, как и камлание, начинался с вечера и продолжался всю ночь до утра, а нередко и на следующий вечер. <...> Все эти факты свидетельствуют о первоначальной связи между сказителем и шаманом и о совмещении этих двух профессий в одном лице, что характерно также для кетов, тюркских, монгольских и других народов» [4, с. 7-8].

Следует сказать, что перевод названия рассматриваемого народного жанра на русский язык словом 'сказка' является в значительной степени условным. На самом деле названия соответствующего народного жанра в языках Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока имеют гораздо более широкую семантику. Это не только сказка (например, сказка о животных), но также героическое сказание, героический эпос. Именно такое широкое значение названия данного народного жанра характерно для нивхского языка (*җызит*, *җастунд*), негидальского (*тэлуҗ* (*тāлуҗ*)), нанайского (*н'иҗмā*), эвенкийского (*нимҗāкāн*), якутского (*олонхо*), хакас-

ского (*нымах*, или *алыптых нымах*), тувинского (*тоол*), алтайского (*чөр-чөк*), бурятского (*онтохон*). Буряты называют сказку также при помощи словосочетания *ябаган үльгэр*, буквально 'пеший улигэр', а на самом деле это словосочетание означает нечто вроде «улигэрчик», потому что в монгольских языках – в частности, в халха-монгольском – слово со значением 'пеший' (*явган*) «употребляется для выражения уменьшительного оттенка» [2, с. 453]. Точный смысловой аналог этого бурятского словосочетания имеется в языке долган: *һатыы олонко* – дословно 'пешее олонхо', а в действительности таким образом выражается уменьшительное значение, то есть что-то вроде «олонхончик».

Итак, названия народных жанров фольклора на Дальнем Востоке, в Сибири и в Центральной Азии легко заимствовались и передавались от языка к языку на огромное расстояние – вплоть до Камчатки и Чукотки. Аналогичным образом – легко и далеко – распространялись и фольклорные сюжеты. Очевидно, причиной заимствования названий народных жанров являются происходившие постоянно и везде фольклорные заимствования.

## СОКРАЩЕНИЯ

Алл – аллайховский говор среднего наречия эвенского языка

Бк – бикинский говор нанайского языка

В – верхнеамгуньский говор негидальского языка

К-У – кур-урмийский говор нанайского языка (язык кили)

нан. – нанайский язык

нег. – негидальский язык

Нх – найхинский говор нанайского языка

Ол – ольский говор восточного наречия эвенского языка

орок. – орокский (уильта) язык

ороч. – ороцкий язык

П – пенжинский говор восточного наречия эвенского языка

сол. – солонский язык

уд. – удэгейский (удэйский) язык

ульч. – ульчский язык

Хор – хорский говор удэгейского (удэйского) языка

эвен. – эвенский язык

эвенк. – эвенкийский язык

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Аврорин В. А., Лебедева Е. П.* Орочские сказки и мифы. Новосибирск: Наука, 1966.
2. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. IV. М.: Academia, 2002.
3. Эвенкийско-русский словарь. Составила Г. М. Василевич. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
4. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. Запись текстов, перевод и комментарии Г. М. Василевич. М.-Л.: Наука, 1966.
5. *Жукова А. Н.* Грамматика корякского языка. Фонетика и морфология. Л.: Наука, 1972.
6. *Жукова А. Н.* Язык паланских коряков. Л.: Наука, 1980.
7. *Крейнович Е. А.* Гиляцко-тунгусо-маньчжурские языковые параллели // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. № 8. 1955. С. 135–167.
8. *Савельева В. Н., Таксами Ч. М.* Нивхско-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1970.
9. *Скорик П. Я.* Грамматика чукотского языка. Ч. 1. Фонетика и морфология именных частей речи. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961.
10. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. I. Л.: Наука, 1975.
11. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. II. Л.: Наука, 1977.
12. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ех / Сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 18).
13. *Марина Хасанова, Александр Певнов.* Мифы и сказки негидальцев. ELPR Publications Series A2-024. Kyoto, 2003.
14. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные и обработанные Л. Я. Штернбергом. Т. I. Образцы народной словесности. Часть 1-я. Эпос (поэмы и сказания, первая половина). Тексты с переводом и примечаниями. СПб, 1908.
15. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М.: Наука, 1989.



16. *Do·Derji 1998 – Do·Derji*. Ewengki Nihang bilehu biteg 杜·道尔基 编著. 鄂汉词典. 海拉尔: 内蒙古文化出版社. 1998 [Du Dao'erji bianzhe. E-Han cidian. Haila'er: Nei Menggu wenhua chubanshe. 1998.] [До Доржи (составитель). Солонско-китайский словарь. Хайлар: Издательство «Культура Внутренней Монголии», 1998].
17. *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. 1969.

**ЛЮБОВЬ КОНСТАНТИНОВНА ПОМОГАЕВА,**

методист по музейно-образовательной деятельности

Государственного бюджетного учреждения «Музей музыки

и фольклора народов Якутии», г. Якутск

E-mail: sakhayr25@mail.ru

# Традиционная культура палеоазиатских народов в новой экспозиции Музея музыки и фольклора народов Якутии

В статье представлено описание будущей музейной постоянной экспозиции «Традиционная культура юкагиров и чукчей – палеоазиатских народов Якутии». Также описывается музейно-образовательная деятельность Музея музыки и фольклора народов Якутии, цель которой – сохранение и популяризация нематериальной культуры малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия).

# М

узеи как институты социальной памяти вносят значительный вклад в образование и патриотическое воспитание поколений, формирование идентичности как местных сообществ, так и целых регионов и стран, развивают и поддерживают научную деятельность [3, с. 6].

Музей музыки и фольклора народов Якутии начал свою деятельность в январе 1989 года со сбора экспонатов на общественной основе. 29 января 1991 года приказом № 24 Министерства культуры РС (Я) он был преобразован в республиканский музей. В дальнейшем в соответствии с Постановлением Правительства РС (Я) от 1 июня 1999 года музей вошёл в Реестр государственных учреждений культуры.

Создателем музея является заслуженный работник культуры РФ, народная артистка ЯАССР, лауреат премии Фонда Ирины Архиповой (золотая медаль), кандидат исторических наук Аиза Петровна Решетникова.

Миссией нашего музея нематериальной культуры является пропаганда накопленных наукой знаний о традиционной культуре и фольклоре якутов, эвенов, эвенков, юкагиров, чукчей, долган, а также достижений профессионального музыкального искусства республики.

Сотрудники музея провели четыре международные конференции: «Шаманизм как религия: генезис, реконструкции, традиции» (август 1992 г.), «Музыкальная этнография тунгусо-маньчжурских народов» (август 2000 г.), I и II Международные конференции «Фольклор палеоазиатских народов» (ноябрь 2003 г.; ноябрь 2016 г.).

Музей музыки и фольклора народов Якутии возродил календарные праздники коренных малочисленных народов Якутии: уже 25 лет проводится

## Ключевые слова:

музей

юкагиры

чукчи

палеоазиатские

народы

видеоурок

видеоэкспонат

видеомемуары

эвенкийский праздник «Бакалдын», в 1991 году состоялась первая его научная историческая реконструкция; все народы Арктики ныне ежегодно справляют календарные праздники: весенний «Встреча солнца» и летний «Цветение тундры».

Музейные видеоэкспонаты, или видеоуроки – ноу-хау нашего музея. Это научно-популярные, анимационные, документальные и музыкальные фильмы, мастер-классы. Послание потомкам завета предков музей старается увековечивать для будущих поколений в проекте «Видеомемуары выдающихся учёных и деятелей культуры». Фольклору юкагиров посвящены видеоурок «Лунное лицо», мультфильм «Девочка древних людей» по юкагирской сказке и многое другое.

Экспозиция «Зала палеоазиатских народов» призвана наглядно, доступно, на научной основе представить культуру палеоазиатских народов – юкагиров и чукчей. Этого зала ещё нет, но материалы уже подготовлены, он уже существует в проекте, который будет реализован, как только новое здание для музея будет сдано в эксплуатацию.

Специфика Музея музыки и фольклора состоит в том, что акцент в работе, в том числе и в лекционной, делается именно на нематериальных фольклорных памятниках, мифах, эпосе, сказках, ритуалах, песнях. И в таком ракурсе памятники материальной культуры и аудиовидеоматериалы являются контекстом для демонстрации архаических жанров нематериальной традиционной культуры, которая осуществляется посредством живой лекции.

Культура юкагиров будет представлена национальными костюмами, предметами женских аксессуаров, фотографиями, фоноинструментами, литературой исследователей юкагиров и т. д. Для интересующихся имеется аудиовизуальный материал – видеоуроки с лекциями доктора филологических наук, поэта Г. Н. Курилова (Улууро Адо), старейшины юкагиров В. И. Шадрина и других выдающихся учёных на русском и юкагирских языках (одульском и вадульском), фильмы и другое.

Анимизм народов представлен в экспозиции на основе монографии А. А. Бурыкина «Вера в духов: сколько душ у человека» [4]. Музей создал видеоэкспонат по этому исследованию, где подробно и образно показан пантеон духов. Архаичная форма шаманизма будет представлена петроглифами и объяснениями учёных. Шаманизм народов представлен в экспозиции на основе монографии А. А. Бурыкина «Шаманы: те, которым

служат духи» [5], в данной экспозиции будут использованы те части, где учёный описывает юкагирскую культуру.

Похоронная и другая обрядность, креационные мифы представлены схемами, фото, рисунками школьников и доводятся до посетителя посредством лекции.

Уникальные идиоматические письма «шонгар шорилэ» – «девичьи признания в любви» будут представлены на схемах, пояснённых в лекции.

Тема фоноинструментов юкагиров раскрывается подлинными предметами (варган, жужжалки, свистки, костяная арфа, кроильная доска и другие). Рядом в прямом доступе будут располагаться копии музыкальных инструментов для тактильного изучения. В лекции рассказывается об использовании и значении этих предметов. В аудиовизуальном ряду демонстрируется игра на них, а также фрагменты музейного фильма о знатке одульской культуры и мастере В. Г. Шалугине.

Сказки, песни, танцы – для них предусмотрена экспозиция, состоящая из мультфильмов, съёмок выступлений на концертах наших научных фольклорных конференций, материалов киноархива музея. В лекции, помимо сопроводительного аудиоряда, даются пояснения, основанные на трудах ведущих учёных. Их жизнь и творчество составляют большую часть уже собранных видеомемуаров, эти материалы находятся всегда в доступе в качестве тематических показов.

Уникальная культура чукчей, проживающих не только на Чукотке, но и на территории Якутии в Нижнеколымском улусе, будет представлена в зале «Земля луораветланов». Экспонатов (особенно по материальной культуре) в коллекции музея крайне мало, поэтому уникальное анимистическое и шаманское мировоззрение будет раскрываться на основе созданных схем и рисунков современных авторов, иллюстративных материалов российского этнографа, лингвиста В. Г. Богораза [6], петроглифов и кадров фильмов и мультфильмов собственного производства. Копии предметов из материалов аудиовизуального ряда должны быть в прямом открытом доступе для тактильного изучения.

Сейчас собирается материал по темам: «реликты тотемизма в культуре», «сказки о чудовищах и шаманские рассказы», «креационные мифы», «бытовые сказки», «жизнь и творчество учёных-чукчоведов».

Танцы – обрядово-ритуальные, имитационно-подражательные, игровые и импровизационные – представлены архивными полевыми съёмками

кандидата исторических наук, исследователя танцевальной культуры Якутии М. Я. Жорницкой [7], материалами съёмок фольклорных концертов музейных научных конференций, видеомемуаров.

Музей выпускает свою научную продукцию, организует и проводит научные конференции, ведёт сбор коллекций, ищет новые формы их экспонирования для разных категорий посетителей. Всё это позволяет нам работать в соответствии с ритмом современной жизни и вести постоянный диалог с обществом.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. К 20-летию Музея музыки и фольклора народов Якутии (буклет). Якутск: Даниалмас, 2011. 300 с.
2. Решетникова А. В. Юкагирская коллекция Музея музыки и фольклора. Фольклор палеоазиатских народов (Материалы и сообщения Международной научной конф.): 26–30 ноября 2003 г. Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2005. 196 с.
3. Степанова Л. Б. Музейное собирательство в России. Якутские этнографические коллекции (1865–1968 гг.). Новосибирск: Наука, 2016. 491 с.
4. Бурыкин А. А. Вера в духов: сколько душ у человека. СПб: Азбука-классика, 2007. 320 с.
5. Бурыкин А. А. Шаманы: те, кому служат духи. СПб: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. 280 с.
6. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Изд-во Акад. наук. СПб, 1900.
7. Жорницкая М. Я. Хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.

**АИЗА ПЕТРОВНА РЕШЕТНИКОВА,**

кандидат исторических наук, основатель и почётный директор  
ГБУ РС(Я) «Музей музыки и фольклора народов Якутии», народная  
артистка Республики Саха (Якутия), заслуженный работник  
культуры РФ, г. Якутск

**E-mail:** sakha\_mfm@mail.ru

## Образ животного-первопредка – иносказание животного эпоса

В данной статье автор рассматривает образ медведя-первопредка. Представления о зоо- и орнитоморфности первопредков, их способности к оборотничеству восходят к дошаманским тотемическим и анимистическим верованиям. Главным в самой идее существа двойной природы является попытка маркировки «чужого». В фантастической форме соития женщины с тотемом чётко прослеживается наличие идеи о двух составляющих в происхождении рода: «своей» женщины – прародительницы и мужчины из «чужого» рода (ср. у народов Евразии и Америки тексты о медведях-первопредках).



**С**реди мифологических, эпических и фольклорных героев всех народов мира видное место занимает образ животного-первопредка. Обращает на себя внимание главный персонаж медвежьего праздника – не только у палеоазиатов, тунгусов и индейцев Берингоморья, хантов в Западной Сибири, но и народов Европы, в культурах которых сохраняются в разных проявлениях отголоски существовавшего культа медведя.

Мы сосредоточим своё внимание на этом образе животного-первопредка в мифологических и эпических сюжетах. Рассмотрим сюжеты о браке человека с тотемом, относимые к эпохе первотворения/псевдоначала этнической истории.

Было бы неверно думать, даже предполагать, что образы зоо-, орнито- и тем более фитоморфных предков напрямую отражали идею возможности таких браков в представлениях носителей тотемизма – охотников. Поскольку некогда существовавшая система тотемов-растений вообще абсурдна с точки зрения предположения физического соития человека с фитоморфным тотемом, то рассмотрим образ медведя, похитителя девушек, чья структура тела всё-таки напоминает человеческую: охотники всех регионов, где водится медведь, знают, что без шкуры туша медведя очень похожа на полное человеческое тело, да и ходит он тоже на пятках, может стоять, ходить на задних лапах. Однако именно древние охотники – создатели мифов о похищении медведем девушек, подчёркивавшие в его названиях своё кровное родство с ним («дедушка», «любимый дядя» и др.), будучи лучшими, чем мы с вами, зоологами и зоопсихологами, знали, что виды не смешиваются. Именно это (немичуринское) понимание вида легло в основу идеи разграничения родов

**Ключевые слова:**

первопредки

эндогамия

тотем

медведь

экзогамия

«свой»

«чужой»

по тотемам, сохранившейся во всех языках в значимых фамилиях Медведых, Орловых, Ельциных, Карасёвых и т. д. При тотемической технике мышления отличие «своего» и других родов осмысливалось в категориях разных видов фауны и флоры.

Мы убеждены, что содержание мифов о браке человека с животным не имело и не могло иметь реального смысла. Возведение самого сюжета к временам первотворения позволяет увидеть в этой постоянной привязке определённое намерение носителей древней культуры осмыслить происхождение – как самой земли, так и своего племени. Нарождающиеся законы экзогамии закрепляют и развивают в культуре необходимость различения «своего» и «чужого» родов, связанных с фратриально-брачными отношениями. При рассмотрении образа животного-первопредка мы прежде всего должны иметь в виду **эволюцию выражаемого им понятия «чужой»** и рассматривать его в семантическом ряду последующих образов «чужих». А также следует указать и на параллельную **эволюцию горизонтальной модели мира** (где человеческому миру глобально противопоставлен природный мир), лишь постепенно становящейся шаманистической – трёхчленной.

В антропогонических мифах браку с животным-первопредком предшествует **инцест первых людей на земле** – неизвестно как появившихся одиноких сестры и брата. Обратим внимание на вынужденность инцеста: на земле времён первотворения других людей просто нет. Этот универсальный мотив, на наш взгляд, рождён не реальностью, а логикой рассуждений об эпохе первотворения. Инцест всегда осуждается не только рассказчиком и слушателями, но и самими действующими персонажами удэгейских, ульчских, нивхских мифов. Так, в ороческом мифе о первых людях на земле достигшая брачного возраста старшая сестра обманывает брата, отвергавшего её предложения пожениться. Однажды она советует ему пойти охотиться в далёкую местность, где ею заранее выстроен дом, и она знает короткую дорогу туда. Достигнув этого жилища, брат видит там голую (очевидно, по одежде он мог опознать) женщину, чрезвычайно похожую на сестру. Вернувшись домой, он рассказывает об этом. Сестра объясняет сходство: «Все женщины одинаковы», и никогда не видевший других людей брат верит ей и женится.

Когда их сын и дочь подрастают, то мальчик из лука ранит птичку (в других вариантах – белку/мелкую зверушку). Та спрашивает, почему

он её ранил, и после его ответа: «Потому что я – человек» – выдаёт тайну его рождения: «Ты думаешь, что ты человек? Нет. Ты такое же животное, как и мы, так как вы живёте со своими сёстрами» [1, с. 451]. В данном высказывании приоткрывается представление древних охотников **об инцесте как об аморальном явлении, присущем не человеческому, а животному миру.**

Осуждение инцеста – постоянная константа мифов о первопредках. Именно эта назидательность позволяет предполагать позднее происхождение самого сюжетного мотива об инцесте первых людей на земле – сестры и брата. В любом традиционном патриархальном обществе существовал институт строгого избегания между взрослеющими братьями и сёстрами. После достижения половой зрелости девушка отделялась в особое помещение фактически от всех окружавших её мужчин. Она могла общаться только с младшими братьями: большая разница в возрасте не угрожала инцестом. Мы солидарны с исследователями, видящими принципиально художественно-литературное происхождение мифов об инцесте, возникших из существовавших запретов как мифологическое их обоснование – своего рода «страшилка» для назидания потомкам переходного периода от матриархата (эндогамии) к патриархату (экзогамии).

В ороческом мифе ошеломлённый мальчик бежит к матери, которая резко обрывает его расспросы и просит не задавать этих вопросов отцу. Когда отец возвращается с охоты, сын начинает рассказывать о странном событии на своей охоте, но мать отсылает его под предлогом, что отец устал. Ночью отец будит сына и расспрашивает его. Ребёнок рассказывает всё, вплоть до запретов матери. Узнав от сына правду, отец убивает сестру-жену, бросает детей на тропах медведя (дочь) и тигрицы (сына), а сам уезжает из этой земли далеко-далеко (в аналогичном удэгейском мифе – «утопился» [2, с. 96–97]). Далее судьбы детей разнятся: женившийся на воспитавшей его тигрице юноша «оказывается бездетным», а девочка, воспитанная медведем, выходит впоследствии за него замуж, и от этого брака ведут своё происхождение носители мифа. Но зятя-медведя случайно ранит брат, которому животное-первопредок орочей сообщает завещание: запрет женщинам есть мясо медведя, убитого братом.

Надо расшифровать этот запрет для женщин. Подчеркнём, что **в остальных случаях женщине разрешено есть медвежье мясо.** Нам

кажется, что в самом запрете напоминает ситуация времён первопродков. Приведём другой ороцкий миф, где зафиксирован прецедент нарушения этого табу: брат кормит сестру мясом убитого им медведя, не подозревая, что убил зятя-оборотня. На следующий день, узнав мужа по принесённым из леса шкуре и голове, женщина «от испуга умерла», а её брат «сошёл с ума» [1, с. 451]. Заметим, что в этом мифе-«страшилке» утрачен смысл антропогонического мифа: из трёх персонажей никто не стал первопродком. Сюжет сохранился как назидательная иллюстрация нарушения пищевого запрета. Что касается смысла табу, думается, что подтекст зоомаркера человека чужого рода раскрывает сам принцип оборотничества. Очевидно, по древним представлениям, облик оборотня менялся в зависимости от времени суток и местонахождения. Поскольку к жене супруг-оборотень был «повёрнут» антропоморфной стороной, то смысл запрета для сестры добытчика медведя, на наш взгляд, логически основан на том, что для неё мясо, кажущееся всем звериным, является человеческим. Итак, животное-первопродок представлялось оборотнем, способным перед «своими» (женой – прародительницей этноса) представать человеком, а перед «чужими» (и перед женой вне дома) – реальным животным. Воображаемая трансформация мифического образа основана на представлении об изначально двойной его природе.

В предсмертном завещании медведь «поставил законы, как надо жить, как жениться и что можно кушать» на медвежьем празднике. Брачное предписание заключается в следующем: потомкам первой женщины на земле запрещено жениться на женщинах отцовского рода, **то есть на «медведицах», а разрешено жениться на будущих дочерях дяди** (за которым как бы навечно закреплялась роль брата прародительницы, убившего медведя), **то есть на девушках человеческого рода.**

По удэгейским и ороцким материалам В. К. Арсеньева, в завещании медведя есть следующая деталь, касающаяся сестры охотника, добывшего медведя: чтобы именно она хранила у себя в жилище «косточку фаллоса медведя – января» [1, с. 227]. Другие материалы объясняют его магическое назначение: чтобы роды были лёгкими, а ребёнок рос здоровым и сильным [1, с. 449]. Однако из других пищевых запретов на ороцком медвежьем празднике следует также, что половой член медведя, как и голову, мозг, могли есть только мужчины и старики [1, с. 222], возможно, для того,

чтобы наследовать ум и силу общего предка. Остальные запреты из завещания медведя для женщины: не перешагивать через медвежью тропу/шкуру, нельзя садиться на неё и т. п. – тоже лишь кажутся направленными на промысловую удачу в добыче зверя. Подтекст этих запретов уводит в эротическую символику времён взаимоотношений первопредков.

Носители традиционной культуры, сохранившие мифы о животных-первопредках, **окончательное превращение медведя в зверя** отнесли к временам создания брачных законов. В. К. Арсеньевым зафиксировано удэгейское объяснение: «раньше медведь был человеком. Теперь, когда есть законы, он перестал быть человеком и сделался диким зверем» [1, с. 449]. Высказав в завещании законы: основной – об экзогамных брачных предписаниях и дополнительные – о правилах проведения медвежьего праздника, а также о запретах для женщин, медведь-первопредок становится незабываемым культурным героем этноса, поминаемым при добыче каждого медведя. Значимость завещания медведя в контексте медвежьего праздника ценится обществом чрезвычайно высоко: хранится от времён зарождения мифов и церемоний до современных носителей традиционной культуры. После установления законов этот культурный герой перестаёт быть значимым субъектом – трансформируется навсегда в дикого зверя. Сама смерть медведя и его переход в свой нечеловеческий – животный – мир символизируют переход от **сакрального** времени первых людей на земле к **профанному**. Непреходящее значение завещания медведя состоит в том, что оно явилось первым в своде неписаных законов традиционного общества. Сакральному животному-первопредку приписана способность влияния на установление общественных законов, с которыми координируется поведение, практическая производственно-ритуальная деятельность социума. Отметим, что совместное поедание животного-первопредка на медвежьем и ему подобных «праздниках» является глубоко одухотворённым актом, к которому типологически восходит будущая религиозная символика таинства приобщения к телу и крови Христа. А в фантастической форме соития женщины с тотемом чётко прослеживается наличие идеи о двух составных в происхождении рода: «своей» женщины-прародительницы и мужчины из «чужого» рода. **То есть своеобразно отражены знания социума о внутривидовой дифференциации на материнский и отцовский роды – взаимодополняющих величин в рамках фратриальной структуры общества.**

Образ женщины в паре первопредков выражает понятие «свой», основываясь на понимании изначально человеческой природы первой Матери. Зашифрованный же образ мужчины оказался настолько сложным, что он до сих пор читался однозначно: как целостный образ животного, двойная природа которого не имела под собой реального основания. То, что символические персонажи антропогонического мифа изначально принадлежат к разным мирам, создано впервые абстрагирующим воображением для наглядного отрицания эндогамии и обоснования законов экзогамии, для передачи божественной сути таинства происхождения рода человеческого. В предшествующем семантическом ряду идея сверхъестественного происхождения рода/этнуса (до идеи сотворения человека богом ещё далеко) связана с тотемическим образом животного-первопредка. С переходом горизонтальной картины мира в шаманистическую тренарную «чужие» уже разделяются на «верхних» и «нижних», добрых и злых – по характеру их воображаемого воздействия: благодетельного/вредоносного.

В фольклоре североамериканских атапасков на фоне более позднего сюжетного мотива девушки **из села** (т. е. людей уже много!) сохранился наидревнейший вариант уговоров девушки, уже ставшей женой похитителя, не убивать догоняющих братьев, а, напротив, дать им убить самого себя (!), а также позаботиться о том, чтобы его смерть оставалась неотмщённой его медвежьим народом, чтобы её братьям впредь всегда сопутствовала бы удача в медвежьей охоте [3, с. 19]. Подчеркнём, что перед нами разворачивается мучительная ситуация выбора, кому умереть – мужу или братьям. Как ни кажется сейчас странным, в допатриархальных условиях женщина была обязана выбрать последних. Исследователь фольклора атапасков Г. И. Дзенискевич объясняет логичность как её поведения, так и поведения братьев, карающих за нарушение законов материнского права.

Так называемым матриархатом названо состояние общества, жившего по правилам матрилилокального поселения супругов, когда счёт родства вёлся по материнской линии. При такой локализации брачного поселения женатые мужчины «уходили из дома матери, становились членами рода своих жён» [там же]. Таким образом, проясняется особо важная роль брата жены – дяди по материнской линии – в воспитании её сыновей. Социальное положение дяди было выше положения отца детей. «Повзрослевшие племянники имели право беспрепятственно пользо-

ваться промысловыми угожьями родного дяди (которых не было у отца. – А.Р.)». Интересно, что имущество дяди после его смерти передавалось племянникам, а не его собственным детям, потому что, женившись, брат жены тоже уходил из своего рода в чужой, где его детей воспитывал брат его жены. Имущество же мужчины оставлялось материнскому роду, и о его преумножении заботились племянники [3, с. 201].

После возвращения домой жены атапаскского гризли всё идет хорошо до тех пор, пока при игре в медвежью охоту братья не вовлекают сестру в игру, заставляя её надеть медвежью шкуру. Предчувствуя беду, сестра всеми силами противится, но, как только она надела шкуру, она превратилась в медведицу, убила братьев и навсегда вернулась в лес вместе с двумя медвежатами [2, с. 17]. Уход в лес навсегда превратившихся в медведей атапаски с детьми мы интерпретируем как «переезд» жены с детьми к родичам мужа, как и положено при победившем патриархате: меняя матрилокальное поселение на патрилокальное.

У всех народов лесной полосы существуют сказочные сюжеты о попадании и пребывании женщин/девушек/девочек в берлоге/доме медведя, затем убегающих от него благодаря своим хитроумным действиям или при помощи извне (лисы, например). При этом в сказках уже нет упоминаний как о времени первотворения, одиночестве героинь (что в древних нарративах характеризует первых людей на земле), так и об оборотничестве медведя. Нет и этиологического финала, присутствующего мифам: сообщения о том, что этот медведь – предок этноса. При утрате основных деталей мифа повествование превращается в сказку о возвращении заблудившейся девочки/девушки/женщины в село. В сказках сохраняются представления об уме, доброте и благородстве медведя.

Итак, **существует два стадияльно разных типа мифов о животных-первопредках**. Для первого типа характерны следующие персонажи и их отношения: животное-оборотень мужского пола выступает в функции похитителя девушки, которая считается прародительницей этноса; её брат убивает зятя-медведя, возвращает сестру с детьми домой. В завещании медведь-первопредок **впервые формулирует экзогамные брачные законы**, а также **структуру медвежьей церемонии**, соблюдение которой обеспечивает социуму удачу в охотничьем промысле. В финале мифа сестра, превратившись в медведицу, уходит с медвежатами в лес, то есть

меняет матриликальное поселение на патрилокальное. Таким образом, разными типами мифа зафиксирован переход от принципов брачных отношений, складывавшихся сначала с точки зрения материнского рода, к узаконивающимся патриархальным отношениям.

На вопрос: «За кого может выйти замуж прародительница этноса?» – есть два ответа: или совершить инцест, или выйти замуж за представителя «чужого» мира. В якутском героическом эпосе сохранился ранний тип эпического главного персонажа – образ первой и единственной на земле представительницы человеческого рода – девы-богатырки, спущенной богами из Верхнего мира с высоким предназначением стать прародительницей якутов. Как же решается проблема её экзогамного замужества? Она встречается у проруби и побеждает в битве богатыря-абаасы из Нижнего мира. По его предсмертной песне-просьбе сохраняет ему жизнь. Став слугой, он следит за скотом и табунами своей хозяйки. И вот однажды он предстаёт перед ней преображённым – в облике прекрасного богатыря Среднего мира, за которого дева-богатырка и выходит замуж. Подчеркнём, что преобразению раба-абаасы предшествовало освоение им хозяйственно-культурных навыков и якутского языка. В хитроумных сплетениях ввода «чужих» холостых мужчин в варианты антропогонического сюжета (в том числе и эпического) отразились, на наш взгляд, представления/догадки о сложносоставности по своему происхождению любого этноса.

**Второй тип мифов о животных-первопредках трактует взаимоотношения первопредков с точки зрения уже отцовского рода:** прародителем этноса считается мужчина, а «чужой» в паре первопредков является девушка (лебедь/тигрица/касатка и т. д.). Однако «чужая» зооморфная сторона в этом типе антропогонических мифов отодвинута на второй план, в сюжете превалирует человеческий облик невесты.

Удивительно, но в культуре ничего не исчезает: образы и представления, связанные с обоими типами антропогонических мифов, эволюционируя, отражаются в эпосе, сказках, сохраняются в многослойном комплексе традиционной свадьбы, первая часть которой происходит в доме невесты, а после переезда свадебного поезда, полного значимых символических моментов, начинается вторая часть свадьбы в доме жениха. Подтекст акционального и вещного кодов не осознаётся носителями культуры, он доступен лишь исследователям архаических элементов полистадиального комплекса свадебных ритуалов.



В свадьбе, как в любом ритуале, воссоздаётся модель мира. Основополагающим принципом традиционной свадьбы является закон экзогамии, правила классификации которого разрабатываются с эпохи тотемизма с совершенно иной техникой мышления, особыми критериями сопоставлений, отождествлений. Браки первопредков с тотемами кажутся абсурдными с современной точки зрения. На наш взгляд, именно образ жениха является ключевым указателем, раскрывающим модель мира в свадьбе. Эволюцию символики жениха мы видим в замене одного понятия «чужой» другим в соответствии с эволюцией горизонтальной тотемической модели мира, с изменением принципов исчисления родства. С переходом к вертикальной тренарной шаманистической модели мира жених начинает играть роль хтонического «чужого», но – подчеркнём – только в первой части свадьбы в доме невесты. Об эволюции мышления свидетельствует новое содержание древних образов. О новом содержании образа мифологических «чужих» свидетельствует текст свадьбы и других ритуалов с обновляющимися вариантами древних сюжетных мотивов, изменяющими символику поведения главных персонажей. Так, со сменой основных этапов свадьбы меняется точка зрения на многослойные образы главных действующих лиц – жениха и невесты. Весь свадебный комплекс последовательно объединяет исторически сменившиеся: матриархальную точку зрения (на свадьбе в доме невесты) на жениха как на похитителя девушки из «чужого» мира и патриархальную точку зрения (на свадьбе в доме жениха) на невесту как на объект поисков, нахождения добычи, – тоже не из «своего» мира.

Предпринятая интерпретация по-иному раскрывает сложный образ тотемных животных, представлявшихся и реальными животными, и людьми-оборотнями (а позже и духами-хозяевами). Зооморфная кодировка одного из первопредков в нарративах, связанных с временами первотворения, была присуща всем народам – носителям дошаманистской горизонтальной модели мира: миру людей противостоял мир природы/лес, чьи обитатели считались «лесными людьми». Мысль о всеобщем круговороте в природе, умирании/возрождении её животного-растительных объектов привела носителей горизонтальной модели мира к включению своих покойников в природный мир: к идее их возрождения в «том» мире, куда навсегда ушли тотемы-первопредки, пребывающие в профанном времени в облике зверей/птиц/растений/скал. Представления о загробном мире

и таинстве рождения были неразрывно связаны и переплетены с идеей оборотничества тотемных существ. С этим начальным этапом мифологизирующего сознания предположительно связано появление особого охотничьего языка с употреблением синонимов, иносказаний, поскольку считалось, что культовый промысловый зверь понимает сказанное, ведь, будучи получеловеком во времена первотворения, тотем понимал человеческий язык.

Думается, что сюжеты об одном из первопредков как о зооморфном существе возникли не потому, что «ещё не осознавалось чёткая грань между людьми и животными». **Эта грань всегда осознавалась.** Нереальность соития человека-первопредка с представителем нечеловеческого происхождения (животным/птицей/растением/скалой), конечно, осознавалась создателями мифов. Тут дело в другом. **В сюжетах об оборотнях (полулюдях-полуживотных), на наш взгляд, отражён процесс зарождения идеи о сверхъестественном предке этноса.** Это представление о принципиальной возможности оборотничества, оторвавшись от времён первотворения и событий антропогонического мифа, далее развивается в шаманизме, где сверхъестественное приписывается особым способностям, знаниям заклинаний. Так идея оборотничества с плавающей границей между реальным и воображаемым наполнением образа, начавшись в истории верований с превращений первопредка-тотема, эволюционирует и складывается в систему представлений об оборотнических способностях шамана и эпических героев – первопредков этноса.

Идея сверхъестественности первопредка этноса тоже эволюционирует: образ реального животного переходит в образ духа – хозяина гор/тайги, затем божеств, спускающихся на землю и совокупляющихся с земными женщинами или посылающих своих детей/небожителей на землю для создания народов, которые передавали «память» об этом в эпосах и легендах.

Символические похитители: зооморфные первопредки/хтонические/вредоносные обитатели – синонимические образы в контексте традиционной и эпической свадебной обрядности. Перед нами стадильно разные интерпретации антагонистов мифологическим сознанием.

Свадьба – универсальная мифологема, своими кодами связанная с временами первотворения, мифом о первом и единственном на земле человеке (женского или мужского пола), вынужденном вступить в брак

с «чужими». При этом само понятие животного-первопредка можно считать наидревнейшим **палеоазиатским пластом в традиционных культурах**. Мы стремились проследить ступени плавной эволюции этих синкретических образов, полуосознаваемые элементы которых, постепенно раскрываясь, из подтекста переходя в текст, сложились в систему слагаемых полистадиальной культуры.

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Березницкий С. В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
2. *Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения у тунгусских народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток: Дальнаука, 2000. 156 с.
3. *Дзенискевич Г. И.* Медведь в фольклоре индейцев Аляски // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. трудов / Под ред. Б. Н. Путилова. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1984. С. 16–23.
4. *Старцев А. Ф.* Культ тигра у народов Приамурья и Приморья // Этнос и культура: Сб. науч. трудов. Владивосток: Дальнаука, 1994. С. 83–93.
5. *Решетникова А. П.* Якутская свадьба. Символическое поведение главных персонажей свадьбы: «умирающая» невеста и «невидимый» жених // Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск, 2005. С. 184–222.

**ТАТЬЯНА ПЕТРОВНА РООН,**

кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры  
Сахалинской области, докторант-соискатель МАЭ РАН  
(Кунсткамера), этнолог, г. Южно-Сахалинск

**E-mail:** roon.tanya@mail.ru

## Воспоминания о медвежьем празднике уйльта (ороков)

В статье рассматриваются воспоминания старожилов уйльта (ороков) о мало известном явлении традиционной культуры – медвежьем празднике. Выявлена корреляция с описанными в литературе элементами обрядовой практики общесибирского охотничьего культа и медвежьего праздника амуро-сахалинского типа, широко распространённого в прошлом у коренных народов Приамурья, о. Сахалин и о. Хоккайдо. Концептуально совпадая с практиками соседних народов, праздник с выращенным в клетке животным у уйльта был цикличен, с рядом особенностей. Медвежий праздник был явлением общественной межродовой и межэтнической жизни, скрепляющим линейные связи. Малое число источников, фрагментарность описаний свидетельствуют о постепенном исчезновении его из общей культовой практики общин уже в первой четверти XX века, а из охотничьей практики уйльта – в 70-е годы XX столетия.

**М**едвежий праздник был широко распространён в традиционных культурах коренных народов Нижнего Амура, Сахалина, Хоккайдо. Учёные выделяли этот обрядовый комплекс и связанные с ними мифы из многообразия духовных практик. Поэтому ему посвящено много публикаций. Медвежий праздник айнов, нивхов, ульчей, орочей подробно описан в этнографической литературе. А вот подобных описаний этого действия у островного народа – уйльта (ороков, орочёнов) не имеется. Крайне мало свидетельств о нём содержится в интервью и мало сравнительного анализа с таковым у соседних народов. Это связано прежде всего с тем, что уйльта довольно поздно попали в фокус этнографических исследований и информанты уже не располагали достаточными знаниями о деталях обряда.

**Ключевые слова:**

уйльта (ороки)

медвежий праздник

амуро-сахалинского типа

Сахалин

коренные народы

охотничий обряд

Цель сообщения – на основе анализа воспоминаний современных информантов уйльта о медвежьем празднике выявить конструкт и значение медвежьего церемониала в традиционном обществе уйльта, период его бытования и время ухода этого явления из культовой практики и из общественной жизни.

В работе использованы отечественные и зарубежные публикации, а также полевые материалы автора и других исследователей, собранные у уйльта, рождённых в первой четверти XX века. Интервью проводились в с. Вал Ногликского района и г. Поронайске Сахалинской области в начале 1970-х, 1980-х и 1990-х годов.

Одним из первых устный материал о медвежьем празднике ороков устья р. Поронай записал Б. О. Пилсудский в 1905 году от одного информанта, прояснив некоторые сходные и отличные детали с праздником соседних народов – айнов

и нивхов [7, с. 57]. Это самое раннее и полное описание праздника уйльта. В отчёте упомянуто, что на этот праздник ороки приглашали айнов и нивхов, устраивали его в специальной палатке, т. к. обычай запрещал вносить медвежье мясо в крытое корой летнее жилище. Раньше праздник устраивали после 3–4 зим воспитания медведя в клетке, в начале XX века устраивали уже спустя 2 зимы. Животному не подпиливали клыки, как это делали нивхи, не чернили зубы, как айны. Пилсудский отмечал украшение клетки ёлочками и стружками иляу, обычай игры – бросания на голову медведя, чтобы «надеть ремни к ногам... Медведя водят кругом всех домов стойбища по очереди. Старший из хозяев шествует впереди всей процессии... Сзади за ведомым медведем и участвующими в этом людьми молодёжь перетаскивает на обычных санях уложенные обильные яства к месту, где предстоит быть убитым медведем... Медведя привязывают к 2-м вилообразным вкопаным в землю жердям – столбам, называемым туды. Вверху к ним привязано иляу, обращённое к востоку. Хозяин накладывает в специальное корытце (оли), служащее для кормления медведя, всякого блюда понемногу и кормит его в последний раз. <...> Все гости собираются у жилых помещений <...> Избранному подают приготовленные заранее лук (из крепкого дерева паура) и стрелы (не более 5) и велют идти первым, за ним следует хозяин и далее идёт толпа мужчин и мальчиков. Никакой обращённой к медведю речи, составляющей чуть ли не главный момент в празднике айнов, у ороков не произносят» [7, с. 58–59].

Врач В. А. Штейгман, объезжая в 1908 году коренное население севера Сахалина с целью изучения последствий эпидемии оспы, писал, что орочёны (уйльта) Охотского побережья «придерживаются культа “медведя”, сохраняя в таёжных дебрях засушенные головы убитых зверей и выкармливая молодых медведей к медвежьему празднику» [13, с. 68].

Советский исследователь Б. А. Васильев, работавший в составе экспедиции под руководством профессора Куфтина в 1928 году, опубликовал сведения о медвежьем празднике ороков (уйльта) р. Даги и зал. Набилъ. Имеются фотографии с видами летних стойбищ, в которых устроен сруб для животного, помост с медвежьим скелетом и прикрепленные на высоких шестах черепа медведей. Б. А. Васильев не имел возможности наблюдать церемониал, но для музея он собрал коллекцию деревянной посуды с медвежьим символизмом и записал информацию о медвежьем празд-

нике [2, с. 18–19]. Позже он использовал полевой материал в диссертации и статье [3, с. 78–104].

Лингвист Т. И. Петрова от студентов ИНСа в 1930-е годы записала в сказании, что ороки держали медведей в срубной клетке только летом; в одной сказке говорится, что старик, державший медведя, отправлялся вместе с ним ловить рыбу [8, с. 142].

К. А. Новикова, одна из участниц Северной лингвистической экспедиции, записала множество легенд и сказаний у уйльта с. Вал и Поронайского района в 1949 году. Некоторые тексты были ею опубликованы, однако большая часть не опубликована и хранится в архиве Института филологии СО РАН, Новосибирск.

В 1983–1984 годах полевые исследования среди уйльта проводил аспирант МАЭ РАН В. Д. Косарев, который записал у А. В. Павлова, 1918 г. р., что его отец держал в срубе медведя 3 года. Почётный гость убивал медведя с первого выстрела из лука [5, с. 67]. «Медвежий праздник ороков сопровождался гонками на оленях (верхом и на нарте), турнирами стрелков из лука и ружья, метателей арканов, борцов. Национальная борьба мото очень популярна и сегодня» [5, с. 76].

С. В. Березницкий записал ряд интересных свидетельств о бытовании медвежьего праздника у нивхов, эвенков и ороков Сахалина в конце 1990-х. «Оленеводы уйльта Кирилловы и Мироновы “роднились” с нивхами Озганами, но не женились. Родство заключалось в том, что представители двух этносов помогали друг другу продуктами своего специфического производства и вместе устраивали медвежьи праздники. <...> По мнению валовских уйльта, их обряды, праздники и ритуалы практически ничем не отличаются от нивхских и эвенкийских ритуалов» [1, с. 232]. Любопытное свидетельство о взаимодействии двух сахалинских общин записаны исследователем у нивхи Пларчук в Поронайске. «Приглашали родственников, друзей, нивхов и орочёнов... Дети и женщины приехавших орочёнов остались с нами, а мужики орочёны идут к нивхам мужикам пировать. И там, на пиру, орочёны ведут себя так, как скажет распорядитель праздника, то есть по-нивхски. А вот когда орочёны убивали медведя на охоте и приглашали наших мужиков, то там нивхи соблюдали орочёнские обычаи» [1, с. 378]. Он записал информацию от уильтинки Огава Хацуко о медвежьем празднике в 1930-е годы в деревне Отасу [1, с. 376].

Г. С. Вртанесян и Л. В. Озолина ввели в научный оборот фольклорный текст – *Тэлу ну Хураччури*, записанный в 1949 году К. А. Новиковой

у уильтинки Татьяны Степановой в с. Вал Восточно-Сахалинского района [4, с. 15–22]. Они выделили ряд особенностей праздника. Обычай мужчин кричать «кук» перед поеданием мяса сочли как общий тунгусский [4, с.19]. Этимология слова, обозначающего праздник медведя: *хури-аччи* – *хури* – ожить, спасти; *аччи* – снимать, снять, развязывать. «Сакральный смысл медвежьего праздника представляется как отражение процесса возрождения, “оживления” медведя через снятие шкуры, что и являлось одной из главных целей обряда» [4, с. 20].

И. В. Недялков записал в Поронайском районе предания и легенды в 1974 году [6]. Звукозаписи он передал учёным, и образцы песенного фольклора из этих материалов были опубликованы [12, с. 106–108, 111]. Среди звукозаписей есть два коротких рассказа Анны Накагава о медвежьем празднике. В одном описаны гонки на оленях *туксауввури* во время оповещения и приглашения на медвежий праздник гостей из разных родов – *Валетта*, *Ториса*, *Муигэттэ* и *Сөктө*. Ехали к ним верхом на оленях, и гости также ехали на оленях. Встретившись на середине пути к дому, где будет праздник, начинали скачки на оленях, скакали по 2–3 дня с ночёвками. Отважные мужчины демонстрировали свою сноровку во время этих гонок – сильно хлестали оленя, чтобы быстрее ехать, становились на оленя, громко кричали «и-и-и». Человек, приехавший первым к дому, был самый лучший, умелый. Первые начинали бороться друг с другом. Это считались самые сильные люди. Слабые люди падали с седла и становились «плохими». Потом гости начинали прыгать и плясать. Затем продолжались игры в чуме с рукавицей, её нужно было взять зубами без помощи рук и подняться с ней вверх по аркану в жилище.

Другой рассказ Анны Накагава – *Хуригаччури* (оживлять) – повествует о добыче медведя летом. Мясо животного ели, кости коптили на костре. В доме стружки строгали и ставили ритуальный столб *ледууа*. После окончания праздника на помосте собирали скелет медведя. Зимой медведя добыв, мужчины устраивали гонки на оленях, запряжённых в нарты, боролись, плясали. Так сильно играли, «песок ногами переворачивали, землю переворачивали» [6].

Уильта Окава Хачитаро – Василий Васильевич Захаров, 1914 г. р., рассказал руководителю фольклорного ансамбля «Мэнгумэ илга» А. В. Украинскому о проведении праздника. На трёх машинописных листах по-русски



описаны обряд, блюда, народные игры, проводимые в случае добычи медведя на охоте. Информант отметил, что тот же церемониал был характерен в отношении медведя, выращенного людьми в стойбище (Приложение 1).

Другое название праздника – *хупидумэри* (играть, танцевать) – было записано от М. С. Михеевой в с. Вал в 1991 году. Она была старшей сестрой А. Павлова. «Медведь-праздник один год медвежонка маленького держали в кори. В марте убивали. Старики держали, они не кочевали. Людей много собралось в аундау. Все играли, пели, боролись, рукавицу доставали, гонками оленями. <...> ...в одном месте в тайге делали пэвлэ, на палке кости коптели на костре, там на пэвлэ оставляли. Кочевали в другое место» [9, 1991]. Рассказчица отмечала, что она видела в детстве, как во время медвежьего праздника женщины танцевали и пели *мэури/мэври* [10, с. 227]. Возможно, это была песня-импровизация с постоянным речитативом мэури (танец). Уже в наши дни М. С. Михеева и женщины с. Вал танцевали и пели *мэури* на концертах самодеятельного ансамбля, который участвовал в советском празднике народов Севера в п. Ноглики. Ещё один вариант текста песни *мэурису* был записан у неё же Д. Икегами также в 1991 году [12, с. 114–117].

Жительница с. Вал О. Н. Семёнова рассказала несколько старинных преданий, связанных с медведем, которые слышала в детстве от своего деда из рода Синахуду [11, с. 21–22]. В молодости она видела праздник медведя в с. Чайво у нивхов и вспоминала, что «раньше отец держал медведя, но мы медведя отдали гилякам. Медведя гиляки покупали» [9, 1991]. Она описала ритуалы, которые раньше делали охотники по добытому медведю, особо выделив ритуал собирания позвонков на деревянную палку и копчения костей над костром всю ночь, с захоронением скелета на помосте в тайге. Отмечала, что «сейчас так не делают, ничего не знают, как правильно надо» [9, 1991].

Воспоминания свидетельствуют о том, что обряды, связанные с культом медведя, были укоренены в традиционной культуре уйльта. Практика обряда по зверю, добытому в тайге (ритуальная встреча, поедание мяса, ритуальной пищи – муси, соли, «оживление», празднование, захоронение костей), соотносится с общими сибирскими охотничьими обрядами в культурах многих народов Сибири. Церемониал с выращенным в клетке зверем также вводит уйльта в круг народов, практикующих медвежий праздник амуро-сахалинского типа.

Выявлены названия праздника – *хуригаччури*, *хупидумэри* [4, с. 20; 9, 1991; 10, с. 227]. Отмечались особенные черты праздника уйльта: приношение в жертву оленя, обращение с костями животного (копчение и захоронение скелета), различия в оформлении ритуального места убийства и другие [4, с. 21]. В структуре праздника выражены следующие компоненты:

1. Охота на взрослого медведя/поймка/купля медвежонка.
2. Содержание животного в стойбище в клетке *корри* 2–3 года.
3. Ритуал оповещения о празднике гостей из других родов в их землях. Гонки на оленях (верхом и на нартах) – *туксауввури*. Выявляют сильного и ловкого человека и оленя.
4. Подготовка *дэксиззичи*: ритуального чума – *аундау* с двумя дверями и очагом; места ритуала с ёлками-столбами *турро*, стружками *илляу*; пищи женщинами (*моси*, *соли*, *мони*); самого медведя.
5. Обряд выведения медведя из клетки: обряд бросания и борьбы с медведем, надевание повода. Вождение вокруг жилища. Угощение. Плач старых женщин по медведю.
6. Обряд убийства медведя на ритуальном месте другом/зятем хозяина медведя стрелой с костяным наконечником и обряд с телом животного (снятие шкуры, разрезание мяса).
7. Варка мяса мужчинами в ритуальном чуме на огне.
8. Поедание мяса мужчинами и женщинами с использованием ритуальной посуды с медвежьей символикой; табуированные части.
9. Праздник – «играние» *хупидумэри*: мужчин (гонки на оленях/нартах, борьба, с рукавицей, ходьба на аркане); танцы женщин *мэури* и мужчин.
10. Обряд «оживления» медведя *хуригаччури* (собираание черепа и костей на палку, чернение над огнём) и захоронения костей на помосте *пэулэ*.

Философия праздника – объяснение мира и его законов. Человек принимал в семью медведя, делил с ним пищу, как с родственником. Отсюда и ритуалы обращения с животным. Поэтому в ряде случаев праздник делали в память усопших родственников. Древние воззрения о родстве двух миров – людей и медведей – есть в сюжете мифа. «*Сестра оставила младшую у корней дерева, а она родила детей от мужа-медведя, откуда и пошли все ороки*» [4, с. 16].

Праздник цикличен: из охоты на территории медведей всегда слущается праздник в общине. Из поимки медвежонка затем также выходит

празднество на территории людей и отправка (оживление) зверя обратно в тайгу. Люди, отмечая сходство в поведении животного (ест пищу, ухаживает за потомством, как человек, и т. д.), строили на этом родство с ним. И одновременно это была символическая и фактическая охота человека на животное. Организация события налагала большую социальную ответственность на хозяина медведя – главу семьи/общины. Она затем переходила к другой семье и воспроизводила традицию праздника в общине. Внутренняя логика и символика праздника подчеркивают открытый мир общины: связь между людьми и животными, связь между родами и соседними народами.

Общие черты обряда, материальные и смысловые элементы сближают праздник уйльта с обрядом орочей, ульчей, айнов и нивхов (вплоть до терминов и звуковых образов слова *кук*, материальных предметов (посуда, стружки *илляу*, столбы *турро*), угощений, состязаний, танцев и пр.). Элементы лексики обряда уйльта идентичны с таковыми у орочей и ульчей материка. Например, *бәҗәүри* – употреблялось в значении охотиться не только на медведя, но и вообще на крупных таёжных животных, от *бәҗә* – зверь, «подставное название у ороков, орочей, ульчей», этот же термин использовался для других крупных животных [3, с. 81]. Стружки *иллау* предназначались не только для украшения ритуальных столбов на празднике, но и разжигания огня. Д. Икегами полагал происхождение слова *иллау* изначально в тунгусо-маньчжурских языках в значении *илла* – расцветать [14, с. 393]. Р. Аустерлиц считал это слово заимствованным из айнского в нивхский язык [15, с. 8–10]. Не выявлены сведения об использовании «музыкального бревна», как это делали нивхи и ульчи. Однако А. В. Украинский рассказал в устной беседе о том, как Окава Хачитаро вместе с ним выбирал в лесу сухое дерево для изготовления «музыкального бревна» для ансамбля «Мэнгумэ илга» в 1980-е годы. Он знал, как его выбрать (просукивал ствол и по звуку определял нужный), как его сделать, какие части следует убрать, выпилить и т. д. Поэтому вопрос об использовании «музыкального бревна» в празднике уйльта остаётся открытым.

Таким образом, медвежий церемониал представляет собой сложное культурное явление. Лексика, материальные атрибуты (посуда, ножи, ритуальные стружки, столбы и др.), ритуальные действия свидетельствуют о формировании его элементов в древности и постепенном изменении во времени при жизни разных поколений вместе с изменениями предме-

тов и понятий культурных образов. Каждое поколение приносило новые элементы в обряд.

Исследователи осторожно высказывали идеи о его древнем происхождении и связывали с культурными заимствованиями. Б. А. Васильев полагал, что праздник «является результатом контакта между праздниками мотыжных земледельцев и древним чисто охотничьим медвежьим праздником охотничьих племён северной тайги» [3, с. 104]. С. В. Березницкий, отмечая существование общих сюжетов «медвежьих» мифов у коренных народов региона, вслед за Ю. В. Ионовой обратил внимание на их связи с древнекорейскими традициями выращивания медведей [1, с. 224]. Этот подход продуктивен в анализе генезиса праздника. Первоначально прообразом могли быть ритуалы правителей древних государств Восточной Азии, которые репрезентировались в местных общинных празднествах и постепенно распространялись в окраинные регионы государств и территории их влияния, куда входили народы обширного региона. Обряд стал общественным праздником и перерос в культурную традицию у разных народов Нижнего Амура, Сахалина и Хоккайдо. Проводился он не только с близкородственными родами, но и с дальними, чтобы разделить вместе пищу, увидеть ловкость и храбрость мужчин разных родов. Это укрепляло линейные социальные связи этнической группы и обмен информацией. Возможно, во время церемоний происходил поиск брачных партнёров и родовых союзов в освоении ресурсов новых территорий. Позже в него вовлекали представителей других народов, проживающих по соседству: эвенков, нивхов Сахалина. Обмен/продажа медвежат – также позднее явление, свидетельствующее о превращении «охотничьего родового обряда» в межродовой и даже межнациональный общественный праздник.

Выращивание медведя в стойбище существовало в культовой практике общин ещё в первой четверти XX века. Память людей, рождённых в начале века, воспроизвела отдельные яркие элементы праздника, увиденные в детстве. Последующие радикальные изменения образа жизни (советизация/японизация), организация коллективного труда, репрессии среди коренного населения полностью вытеснили обряд из жизни семей уйльта к 1940-м годам. Обычай поедать мясо и «оживлять» медведей, убитых на охоте, сохранялся у охотников уйльта какое-то время (обряд с глазами и черепом). Однако и этот ритуал постепенно ушёл в прошлое вместе со старыми охотниками. В 1950–1960-е годы валовские пастухи совхоза

«Оленевод», добывая медведя в тайге, забирали медвежат и передавали их в с. Чайво или с. Вени нивхам, которые выращивали их и делали праздник [9, 1992]. Потом стали продавать медвежью желчь и шкуру, которые пользовались спросом у приезжего населения, прибывшего на нефтяные промыслы в места компактного расселения уйльта [9, 1992]. К концу XX столетия подавляющее большинство элементов охотничьего обряда, связанного с медведем, полностью исчезло из практики народа. Государство регулировало охоту на лесных животных и владение охотничьим оружием. Медвежий праздник как явление культуры перестал существовать также и у соседей – нивхов Сахалина. Не способствовала возрождению попытка его реконструкции нивхской семьёй в с. Венское Ногликского района при участии нивхского учёного Ч. М. Таксами в 1986 году. Одна из ярких традиций культурного наследия коренных народов Сахалина постепенно ушла в прошлое.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

**Уйльта Окава Хачитаро**, 1914 г. р., русское имя Василий Васильевич Захаров. Запись Александра Владимировича Украинского. 19.08.1982 г., о. Южный (Сачи), г. Поронайск.

*«(л. 1) Праздник медведя готовили специально в связи с календарными торжествами /удачная охота, рыбалка, сбор ягод и т. д./ Медведя или выращивали в специальных домиках, взяв медвежонка, поместив в специальное строение из брёвен, кормили 3 или 4 года, в зависимости медведь или медведица, или специально ходили на охоту на медведя.*

*Специально на охоту два человека. Убили медведя. Приносят. Несут на стойбище. На расстоянии 100–150 метров от стойбища охотник /старший/ кричит высокий тон – звук: ийи-и-и-и...(если убита медведица), низкий тон, звук: эйи-ии-и-и...(если убит медведь) – этот звук означает, что убили медведя, что охотники идут с добычей (если медведь, кричат три раза, если медведица – кричат пять раз).*

*Люди готовят Пауля – это очаг, костёр, обрамлённый на расстоянии 1–1,5 м корой лиственницы (прямоугольником, кора в половину дерева ширина, диаметр дерева 15–20 см). По углам шести диаметром 3–5 см, высотой 1,5–1,8 м. Верх шестов увешан стружками – илльав. Шест называется ибуски-ляв, обозначает: добрые духи охраняют, покровительствуют*

огню и медведю (два для огня, два для хозяина медведя, души медведя). Пауля устанавливается, готовится перед входом в аундау /жилище ороков/ на расстоянии 3-х м от входа. Приходят охотники, принесли тушу медведя. Охотник в тайге разделяет тушу: снимает шкуру, отрезает голову (со шкурой). По прибытии обносит вокруг огня /пауля/ шкуру и голову медведя против хода солнца один раз. Затем снимает шкуру с головы (разделять помогает охотнику самый (л. 2) лучший уважаемый друг, отделяет нижнюю челюсть, вынимает глаза, надевает палку через глаза и срочно, чтоб не села муха, коптит на еловых ветках. В это время жители стойбища устилают аундау еловыми ветками, а мужчины в это время варят тушу (мясо). Тушу медведя варят только мужчины, женщины готовят другие блюда. После того как обнесли голову вокруг огня, прокоптили, её ложат на еловые ветки внутри аундау у стенки напротив входа /позже клали на специальный низенький столик, висит, насколько зажиточно живёт охотник/. Перед головой кладут приношения: папиросы, спички, в стакане из бересты водку, крупу. Причём папиросу прикуривают и она дымит, приходят гости, покурят и ложат обратно. (В более давние времена клали трубку, подкуренную.) После того, как прокоптили голову, её варят и кладут обратно. Праздник проводят или в аундау, или на улице. В аундау устанавливают в середине голову и приношения кладут напротив входа к стене по центру пауля.

Мясо медведя готовят только на пауля, а остальные блюда в любом другом месте. На праздник готовят мос, по-орокски мусы (ударение на ы) – компоненты и технология приготовления так же, как у нивхов мос. Также готовят орокское блюдо соли (ударение на -и). Состав: лососевые молоки и клубни саранки (инунай), нерпичий жир, ягода любая. Молоки и клубни саранки варят, затем добавляют нерпичий жир и ягоду и всё толкут (как пюре картофельное). Для угощения на празднике идёт: юкола, водка, спирт. Теперь начинается сам праздник. Родственников, т. е. самых лучших уважаемых жителей стойбища, рода приглашает хозяин аундау – охотник, убивший медведя. Остальные заходят в аундау и садятся по кругу в два, три ряда, смотря сколько людей. Женщины садятся в этом же аундау, но только отдельно от мужчин. Мужчин угощают молодые мужчины, юноши. Женщин – молодые женщины, девушки. Обычно это родственники: племянники, внуки. Причём мужчин угощают верхней частью туши медведя, а женщин нижней. Считалось, что в верхней части медведя

заклучена вся сила медведя. Угощали из одной посуды всех по очереди (выполненные из бересты стаканчик и квадратная и прямоугольная тарелочка). Обходят всех по очереди, предлагая водку, медвежатину и мусы. А потом все остальные блюда. Хозяин не пьёт спиртного на протяжении всего праздника. (л. 3) И молодым юношам не дают водку. Как женится, лет в 25 разрешалось пить спиртное. После угощения освобождается место вокруг огня и идут игры. На улице в любое время года (зима или лето) делают такой же точно пауля, ильяв в трёх метрах от аундау и здесь (на улице) идут гонки на оленях. Победителю в гонках дарят оленя. Идёт фехтование на длинных палках (как у нивхов тяш-тяд), стрельба из лука: делают мишени из коры, гнилушек (образы зверей). Мишени устанавливают на расстоянии 30–40 м, и идёт соревнование, кто дальше пустит стрелу. Женщины в это время играют на бревне, танцуют традиционный танец с веточками, поют песни.

Игры в аундау. 1. Национальная борьба. 2. Мату (ударение на -а) буюкони (ударение на -о) переводится: ходить, как медведь по аркану. Через весь аундау, внутри (над костром) протянуты два аркана. Нужно лежа от стенки ползти под арканом до пауля, добравшись, нужно ртом снять ильяв (стружку). Если снял, необходимо развернуться и ползти обратно. Могут играть сразу двое (с двух сторон). Арканы проходят на расстоянии 1,2–1,5 м (высота, чуть ниже пауля). Расстояние между арканами – ширина плеч человека (в среднем). Мату – аркан, буюкони – ход медведя. 3. Мамбака (ударение на последний слог) – рукавицы. Привязывается аркан к верхней жерди аундау, до земли не достает 30–40 см. У аркана лежат рукавицы (мамбака). Играющий цепляется ногами в аркан (петля на конце аркана) и должен во рту пронести мамбака как можно дальше, вглубь аундау. Идти на руках. Другой играющий приносит мамбака обратно».

## ЛИТЕРАТУРА:

1. Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 482 с.
2. Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1.
3. Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78–104.
4. Вртанесян Г. С., Озолиня Л. В. Медвежий праздник ороков-уйльта: общее и особенное // Сибирский филологический журнал. 2015. № 4. С. 15–22.
5. Косарев В. Д. Экологическая обусловленность традиционного воспитания и социализации у ороков // Материалы по изучению истории и этнографии населения Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1986. С. 63–81.
6. Недялков И. В. Полевые материалы. 1974 г., г. Поронайск. Перевод текстов Е. А. Бибиковой.
7. Пилсудский Б. О. Из поездки к орокам о. Сахалина. Препринт. Южно-Сахалинск, 1989. С. 76.
8. Петрова Т. Язык ороков (уйльта). Л., 1967.
9. Полевые материалы автора. 1990, 1991, 1992.
10. Роон Т. П., Цупенкова И. А. Уснувшая легенда (посвящается памяти Гисиктавды – М. С. Михеевой) // Вестник Сахалинского музея. 1995. № 2. С. 222–230.
11. Роон Т. П. Уйльта Сахалина. Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX в. Южно-Сахалинск, 1996. 175 с.
12. Таёжные песни. Сборник песенно-повествовательного фольклора уйльта. Составитель Мамчева Н. А., запись текстов и перевод уйльтинских текстов Бибикова Е. А. Южно-Сахалинск, 2013. 123 с.
13. Штейгман В. А. Из доклада оспенной экспедиции на Сахалин, направленной Сахалинским губернатором летом 1908 года // Исторические чтения. Труды Государственного архива Сахалинской области. № 1. Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное издательство, 1995. С. 48–87.
14. Ikegami Jiro. Remarks on the Origin of the Ainu Word inaw – with Reference to the Etymology of the Uilta Word *illau*//Minzokugaku Kenku. Vol. 44. № 4. 1980. P. 393–402.
15. Austerlitz Robert. Nivx-Ainu-Orok [Linguistic] Symbiosis on the Island of Sakhalin. New York. 52 p. (Ссылка на машинописный вариант статьи с правками автора, который хранится в библиотеке Хоккайдского университета без даты.



Русский перевод опубликован: Аустерлиц Р. Нивхско-айнско-русский симбиоз на острове Сахалин // Айнская проблема (Вопросы этногенеза и этнической истории айнов). Санкт-Петербург – Владивосток: Рубеж, 2017. С. 171–194.

**СВЕТЛАНА НИКОЛАЕВНА САНГИ,**

старший научный сотрудник отдела региональных художественных проектов Государственного бюджетного учреждения культуры «Сахалинский областной художественный музей»,

г. Южно-Сахалинск

**E-mail:** sangis@yandex.ru

## **Художественное сопровождение произведения «Эпос сахалинских нивхов»**

Иллюстрации к нивхскому эпосу «Поселение бухты Чёрной земли», выполненные самим автором – Владимиром Санги, отображающие центральные сюжетные сцены, основных действующих лиц, стали фольклорной составляющей выставочного проекта «Мир нивхов». О них пойдёт речь в настоящей статье.

**С**ахалинский областной художественный музей ведёт работу по сохранению и развитию традиционного и современного искусства коренных народов Севера Дальневосточного региона. Одним из значимых выставочных проектов, направленных на сохранение и популяризацию культурного и языкового наследия сахалинских нивхов, стал проект «Мир нивхов», проведённый совместно с Государственным Русским музеем при поддержке компании «Сахалин Энерджи» в 2016 году. Впервые произведения из фондов Сахалинского областного художественного музея, Охинского краеведческого музея, Ногликского краеведческого музея, рассказывающие о богатых традициях коренных народов острова, были представлены в одном из крупнейших музеев страны – Государственном Русском музее Санкт-Петербурга. Выставка объединила предметы декоративно-прикладного искусства нивхов и произведения сахалинских художников, посвящённые нивхской культуре.

**Ключевые слова:**

**выставочный проект**

**искусство нивхов**

**эпос сахалинских**

**нивхов**

**фольклор**

Экспозиция включала в себя живописные и графические произведения художников, таких, как Сергей Таякович Гурка, Гиви Михайлович Манткава, Владимир Владимирович Тихомиров, Олег Владимирович Даниленко, Дю Мен Су и другие. Художники отразили в своих произведениях этническую специфику коренных народов Сахалина, их мироощущение, мировосприятие. Также на выставке были представлены скульптурные портреты нивхов, созданные Анатолием Николаевичем Ни.

Предметы искусства народных мастеров Лидии Демьяновны Кимовой, Натальи Владимировны Пулюс, Ефросиньи Николаевны Шкалыгиной, изготовленные из традиционных материалов: кожи рыбы, меха, замши, ровдуги, продемонстрировали национальные особенности декоративно-

прикладного искусства, а ритуальная деревянная посуда, выполненная Валерием Яковлевичем Ялиным в соответствии с древними традициями, познакомила с мастерством нивхских резчиков [3, с. 4].

«Мир нивхов» вызвал большой интерес у посетителей. Организаторами были разработаны путеводители по выставке, проводились квесты, мастер-классы по созданию нивхских орнаментов и изготовлению изделий из рыбьей кожи.

Важной составляющей экспозиции выставочного проекта «Мир нивхов» стали иллюстрации к нивхскому эпосу «Поселение бухты Чёрной земли», выполненные самим автором. Впервые иллюстрации к эпосу были представлены в Сахалинском областном художественном музее в ноябре 2015 года в рамках выставки «Мир нивхов», посвящённой 80-летию Владимира Михайловича Санги.

Владимир Михайлович Санги – первый нивхский писатель и поэт, создатель нивхского алфавита, филолог и этнограф, изучающий народное творчество нивхов. В поэме «Поселение бухты Чёрной земли» впервые выступает как иллюстратор собственных произведений.

«Фольклор родного народа я воспринимал не отражённо, через литературные источники, – признавался В. М. Санги, – а непосредственно из живого и живительного источника – от нивхских сказителей. Мой опыт позволяет утверждать, что здесь серьёзную роль играет уровень личного контакта со сказителями, степень договорённости, подвижническая добросовестность» [4, с. 142].

Устное творчество палеоазиатов ценно не только как памятник народного искусства, но и как дополнительный материал для всестороннего изучения их духовной культуры, многовекового трудового опыта, общественного устройства и быта, этнической истории. В прошлом ни одна из народностей северо-востока Сибири не имела своей письменности и не была до XVII века непосредственно связана с цивилизованными народами. Поэтому наука почти не располагает письменными сведениями о народностях Севера, датированными ранее XVII века. Отсюда естественно то исключительное значение, которое придаётся всем видам устного народного творчества народностей Севера как историко-этнографическому ресурсу, нередко единственному [5].

Сведения о наличии в фольклоре народа нивгун (самоназвание сахалинских нивхов) больших по объёму произведений, исполняемых на про-

тяжении всей ночи (а порой и более) и называемых «настур», представили науке во второй половине XIX века российские этнографы и исследователи фольклора, в том числе сосланные на каторжный Сахалин и ставшие впоследствии знаменитыми учёными Бронислав Осипович Пилсудский и Лев Яковлевич Штернберг. Последний назвал исполнителей настур «избранниками богов».

Однако энтузиасты – политические ссыльные не владели языком народа, чьё духовное наследие стало предметом их внимания. На просьбу собирателей фольклорных материалов надиктовать тексты настур для их записи от руки эпические певцы лишь кратко излагали сюжеты своих произведений. Зафиксированные на бумаге пересказы занимали всего несколько страниц прозаического текста, никоим образом не передающего удивительную красоту, величие и своеобразие настур.

Эту трудную миссию смог выполнить наш современник Владимир Михайлович Санги.

В марте 1974 года, будучи аспирантом Института мировой литературы Академии наук СССР в Москве, В. М. Санги организовал на свои средства фольклорную экспедицию на родину, где записал на магнитофонную ленту настур в исполнении очень большой и старой Хыткук. Более того – это чрезвычайно важно – В. М. Санги с участием исполнительницы расшифровал магнитофонную запись и переписал текст оригинала в полевые тетради, используя созданный им нивхский алфавит, официально запрещённый для использования решением Сахалинского обкома КПСС [1, с. 18, 19].

Книга эпоса народа нивгун «*Ыгмиф ҕалит во*» – это итог многолетнего труда Владимира Михайловича Санги. Его публикация в двуязычной книжной версии с промежуточным подстрочным переводом и обеспеченной лингвистической и этноисторической проработкой текста с приложением параллельной аудиоверсии живого эпического песнопения – незаурядное событие современности. С одной стороны, потому что мы, люди XXI века, впервые обращаемся к тысячелетней памяти коренного народа Сахалина – нивгун. С другой стороны, это издание знакомит читателя с письменно оформленной многотысячелетней историей земного бытия этого ещё недавно бесписьменного народа [2, с. 4].

В эпосе нивхов безымянный герой, «человек Ыгмифа», сражается со злыми духами-вегршами (обычно женского пола, обитателями морских

островов), уньршками-людоедами. Стимулом для совершения подвигов служат месть за похищенных сородичей, поиски невесты.

Рисунки В. М. Санги отображают жизнедеятельность нивхов, которая тесно связана с миром природы и духов. Природа, животный мир, дома – всё одушевлено. Человеку Ыгмифа, рождённому хозяином и сыном земли, в борьбе со злыми духами помогают таёжная синица, поморник, рыба голец и предвестница благих вестей бабочка махаон. Эти персонажи изображены в отдельных иллюстрациях с особой прорисовкой, показывают отношения человека и природы, человека и мира духов, сообщают о религиозных представлениях нивхов.

Автор, иллюстрируя события и героев эпоса, лаконичен, но в то же время графически точен. Его рисунки переносят нас в архаичный мир нивхов и визуально усиливают воображаемые образы поэмы.

Семнадцать рисунков Владимира Санги, яркие, точные и колоритные образы, способствуют погружению в древнее эпическое произведение. Санги-художник свободен, интуитивно понятен и убедителен [3, с. 13–14]. Проиллюстрировав поэму, автор оставил читателям своё художественное видение фольклорных героев нивхского народа.

Список иллюстраций В. М. Санги к «Эпосу сахалинских нивхов», представленных на выставке:

1. Автопортрет.
2. Ыгмиф нивң панд. Рождение человека Ыгмиф.
3. Ыгмиф во. Стойбище бухты Чёрной земли.
4. Ыгмиф пагнеңгун. Скалы-идолы острова Сахалин.
5. Пагнең «Аткытых» (Дед). Устье реки Пур-пур.
6. Ыгмиф эглң лук аньх. Сука-лохматка – няня и защитница дитя Ыгмифа.
7. Мен ңафқ Т'алиглафтох нуир вид. Наш человек полетел в сторону Т'алиглафа.
8. Чунь-схаркун. Милкгун чхар. Деревья милков – злых духов.
9. П'и иньгарң нивнгун дёнркун Т'алиглаф милкгун чунь-схар к'родгун. Живые головы съеденных нивхов милки Т'алиглаф земли развесили на чунь-дереве.
10. П'хи ңамгур мен ңафқ род. Таёжная синица спасает нашего человека.
11. Ыгмиф нивң п'асқ зонюд. Человек Ыгмифа спасает брата.
12. Чочр аньх. Птица поморник. Хозяйка морской скалы.
13. Лаги гукл хара, таф ызң хара к'ерайдгун. Бабочка махаон сообщает

*богу дома и очага весть: скоро приведёт в тораф двух дочерей небесного человека.*

14. *К'лы нё. Небесный амбарчик.*

15. *Ранркун п'суф. Нау-нау. Купальня сестёр. Дерзкий лукавец.*

16. *Мен џавк милкгин ухмуд. Битва с милками за спасение людей.*

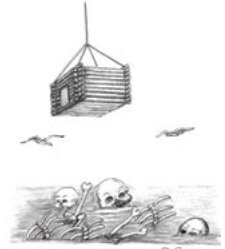
17. *Џастур лойм. Эпический голец (рыба).*



Илл. № 2



Илл. № 11



Илл. № 14

## ЛИТЕРАТУРА:

1. Введение. Настур покорился Владимиру Санги // Эпос сахалинских нивхов. М.: ИП Смирнова М. А., 2013.
2. Гашилов А. И., Гашилова Л. Б. Введение. Посланник земных избранных богов // Эпос сахалинских нивхов. М.: ИП Смирнова М. А., 2013.
3. Глушак И. А., Ниткук Е. С. Мир нивхов в произведениях художников и мастеров декоративно-прикладного искусства // Мир нивхов. Альманах. Вып. 487. СПб: PalaceEditions, 2016.
4. Санги В. М. По островам сокровищ. М.: Советская Россия, 1976.
5. Подмаскин В. В. Повествовательный фольклор палеоазиатских народов как глобальный историко-этнографический ресурс [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/povestvovatelnyy-folklor-paleoaziatskih-narodov-kak-globalnyy-istoriko-etnograficheskiy-resurs> (Дата обращения: 10.09.2019)

**ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ САХАРЧУК,**

свободный исследователь, издательство Chaoss /Press, СПб,

г. Южно-Сахалинск

E-mail: les\_solaires\_livres@yahoo.co.uk

# Общие сведения о мироустройстве и сакральной географии в традиционных представлениях айнов

В статье делается попытка реконструкции космологических представлений айнов и их религиозной географии. При реконструкции сакральной географии айнов необходимо всегда считаться со значительными культурными различиями между тремя ветвями данного этноса: сахалинской, курильской и хоккайдской. Наиболее полезен для решения поставленной нами проблемы погребальный обряд, имевший строгую географическую привязку. Показательно различие символизма сторон света у северных и хоккайдских айнов. Одним из наиболее очевидных объяснений выглядит влияние буддизма, особенно отчётливо проявляющееся с XVIII века. Такое же объяснение, вероятно, можно применить и к различиям в иерархиях небесного, земного и подземного миров. Подобный лингвистический и семиотический анализ айнских космологических мифов и связанных с космологическими представлениями артефактов позволяет не только воссоздать основное представление этого народа, но может пролить свет на белые пятна в процессе их этногенеза.



**П**

ри рассмотрении традиционных представлений айнов об окружающем мире перед нами встают трудности, связанные с хитросплетениями сходств и отличий в представлениях трёх ветвей айнского этноса: хоккайдской, сахалинской и курильской. К сожалению, очень часто тот или иной обряд, будучи описанным, не нёс в своём описании указания на место обитания его носителей, что усложняет идентификацию. В этой статье мы намерены сопоставить представления различных групп айнов, рассмотреть мнения различных исследователей и тем самым сделать чрезвычайно краткий для такой обширной темы обзор представлений этого народа об окружающем мире на основании свидетельств об их повседневной и религиозной жизни, космологических представлениях и погребальном символизме.

**Ключевые слова:**

айны

космология

религия

ритуал

семиотика

**Окружающий мир с точки зрения айнских традиционных представлений**

Хотя традиционные айнские жилища строились прежде всего по утилитарному принципу, ориентируясь на верховье и низовье ближайшей реки, большинство из них были ориентированы ещё и согласно сакральному чтению пространства [1, с. 96; 10, с. 80–81]. Согласно воззрениям айнов, стороны жилища, внутреннее убранство и хозяйственные постройки, имевшие хоть какую-то религиозную значимость, были ориентированы по сторонам света. Строго говоря, как такового представления о четырёх сторонах света у айнов не было, вместо этого у многих объектов окружающего мира была наиболее священная часть, «голова» или «начало» (*na*), и десакрализованная, «конец» или «зад» (*kes*), лежащие в противоположных сторонах. Как правило, но далеко не всегда, *na* соответствовал северо-восточному направлению,

а *кес* – юго-западному [31, с. 34]. Так, на Хоккайдо имело место представление о жилище как о женщине, обращённой лицом на восток с ребёнком (тамбуром) за спиной [17, с. 76–77].

В центре единственной комнаты находился очаг (*абэ ой*), в центре которого, в свою очередь, обитала богиня очага и огня *абэ хути камуй* [10, с. 78–79; 27, с. 17]. Домашняя жизнь айнского семейства львиную долю времени протекала вокруг очага, причём распределение мест вокруг него подчинялось строгой иерархии. Почётный гость (чаще всего пожилой айн) сидел восточнее всех, ближе к *камуй нуяра* (окну *камув*), лицом к входу («высшее место» – *пена унна* или *рорунсо*); по правую руку от почётного гостя (т. е. в северной части жилища) располагались муж и жена – хозяйева дома (это место называлось *симонсо* – дословно «правда», «истина»), муж сидел ближе к *камуй нуяра*, чем жена; по левую руку – места для остальных жителей дома (*харасисо* – «другая сторона»). Наименее почётное место – *акес* («последнее (или заднее) место для сидения») – располагалось на западе, ближе всего к входу и обычно использовалось для хозяйственных нужд [1, с. 160–162; 5, с. 80–81; 29, с. 435]. Северо-восточный угол дома (*сона*), т. е. справа от *камуй нуяра*, разумеется, почитался особо, там обитал *тисэ кор камуй*, покровитель дома, и там хранились все наиболее ценные вещи [1, с. 165–166; 10, с. 80]. Использование сакрального окна было строжайше табуировано: к нему нельзя было подходить и заглядывать в него, кроме как с целью отправления религиозного обряда [16, с. 20]. Выходило оно на восток (отсюда и второе название: *рорун нуяра* – восточное окно), реже – на север, и из него открывался вид на священную изгородь *нусасан*. Прежде всего это окно служило тому, чтобы домашние *камуи* могли общаться с *камуями нусасан*, и всегда было открыто, за исключением непогоды [1, с. 96; 10, с. 82]. Место для проведения ритуалов и клетки для животных, предназначенных для «посольства к богам» (*иоманте*), находились между *камуй нуяра* и *нусасан*, так как обряды должны были быть видны всем *камуям* [1, с. 158].

Вообще, чтение пространства жилища у айнов сходно с номадами Азии, в частности с монгольскими представлениями [26, с. 273–275]. Шотландский исследователь айнов Н. Г. Манро полагает, что айнское жилище является свидетельством кочевого прошлого этого народа [27, с. 66].

В своеобразном заборе из особых *инау*, называемых *нуса*, *нусасан*, выделяются пять частей. Самое почётное место – по степени важности для жизни в поселении – северное, посвящённое *нуса кор камую*, божеству – творцу

деревни. Рядом с ним, ближе к дому, – *синурапта усы*, т. е. *инау*, посвящённые предкам. Другая часть, устанавливаемая в одном ряду с *нуса кор камуем*, но южнее, посвящалась *камуюм* растений и благополучия – *сирамба*. Затем в порядке уменьшения значения шла *хась инау усы камуй*, богиня охоты, замыкал же ряд *камуй* воды *инау вакка усы* [27, с. 41–42].

Так, айнское жилище в большинстве случаев являет традиционную дихотомию «головы» и «конца», но вопрос географической привязки данной концепции далеко не однозначен, а свидетельства зачастую запутанны и противоречивы. «Голова» была у многих важных природных объектов. Одним из них была река; считалось, что она исходит из океана и поднимается в горы, именно поэтому притоки считались отпрысками основной реки [32, с. 70]. Исток почитался *наэ-сапа*, или «головой» реки, течения были поделены в соответствии со строением человеческого тела [29, с. 432], а устье называли *кэй каруху* («рот реки»), либо же оно отождествлялось с женским лоном [18, с. 457–460]. Дух реки, *пэт кор камуй*, считался главнейшим божеством, которому подчиняется дух долины [10, с. 71]. Головой моря считалось побережье [29, с. 432].

Как уже упоминалось, в научной литературе часто высказывается мнение о сакральности севера и востока, противопоставляемых западу и югу. Такого мнения придерживался и Б. Пилсудский [31, с. 34], но Тири Масихо указывал, что его мнение основано на чтении пространства айнами поселения Тоннай (совр. Охотское), омываемого морем с северо-востока, на Хоккайдо же имело место, если море находилось на юге или на западе, что именно эти стороны считались священными, а словом *кес* обозначали север или восток [19, с. 29; 20, с. 51–52]. Однако, как бы там ни было, такой взгляд был куда менее распространён, и мы не можем утверждать, что воззрения на святость сторон света носят исключительно утилитарный характер. Это естественное почитание востока превыше запада, связанное с восходом и закатом. *Чуф ахун усиикихэ* («место, где заходит солнце»), таким образом, соотносилось с упадком, болезнью и смертью и противопоставлялось благому *чуф ка уторо* («там, где солнце», «восток») [29, с. 440]. Такая же по характеру дихотомия прослеживается и в предпочтении севера югу. Прежде всего, в высшую точку года, во время летнего солнцестояния, солнце достигает северной точки своего путешествия, тогда как уменьшение светового дня соответствует движению солнца на юг. Во-вторых, согласно айнским преданиям, всякий сильный ветер считается дурным,

кроме *матнау* или *матнэ-ау*, северного ветра, ведь именно он пригнал предков айнов на острова [23, с. 261; 27, с. 13]. В-третьих, сложно представить, что почитание какой-либо стороны не было бы сопряжено с практической пользой: когда мне доводилось работать на путине, я узнал, что и сейчас на Сахалине рыбаки считают северный или северо-восточный ветер «рыбным». Наиболее достоверная версия связывает это с тем, что такой ветер гонит верхние, самые тёплые слои воды: в холодном Охотском море рыба предпочитает держаться в тёплых слоях, и прижимной северо-восточный ветер подгоняет их вместе с косяками рыбы к берегу, а в более тёплых водах Татарского пролива и Анивского залива наиболее комфортно рыба чувствует себя в холодных слоях, которые оказываются возле берега при отжимном, всё том же северо-восточном, ветре.

Кроме того, уборные и места для отходов находились на юге или западе, так как эти стороны были связаны с левой стороной, нечестием, грязью, женским началом, менструальной кровью и т. д. [1, с. 165; 29, с. 448–450], звёзды, располагавшиеся к северу-востоку от жилища, служили его покровителями [27, с. 14], некоторые хоккайдские айны верили, что только души покойников, попадавшие на восточную сторону неба, вновь переродятся, а с западного неба души никогда не возвращаются [18, с. 244]. Так, мы вновь и вновь сталкиваемся с противопоставлением священной северо-восточной четверти горизонта с десакрализованной юго-западной, хотя и с нередкими исключениями, что может говорить о столкновении айнов с другими народами и о заимствовании отдельных элементов их космологических представлений в собственную структуру священной географии.

При рассмотрении вопроса о сакральном значении сторон света у айнов мы сталкиваемся с трудностями в попытке структурировать накопленный материал, поскольку многие исследователи, сталкиваясь с локальной группой, проецировали взгляды конкретной группы на айнский этнос в целом, при этом часто авторы не указывали, айнов из какой области они описывают. Кроме того, необходимо опасаться соблазнов соотносить мифологическую привязку сторон света с различными версиями айнского этногенеза, рассмотрение зачастую синкретических взглядов айнов на природу и окружающее пространство в некоторых случаях может указывать на перемены, которые претерпела религиозная жизнь айнов, но попытка использовать их под видом исторического свидетель-

ства на данный момент может расцениваться не более чем научная спекуляция [3, 220–221; 29, с. 440].

Другое переключившееся с вышеуказанной дихотомией воззрение айнов на природу – это, как окрестила его Онуки-Тирни Эмико, противопоставление айнского мира и сверх-айнского мира, т. е. областей, где главенствуют духи. Если речные долины и побережье были для айнов родным домом и принадлежали им и дружественным *камуюм*, то горы и океан находились полностью в подчинении у духов и божеств, соответственно *мэтог усь камуя* и его младшего брата *рэпун камуя*. Эти места священны, в горах был вход в *яма котан*, посмертное селение важнейших для айнов сухопутных животных, отождествляемых с богами, морские пучины отождествлялись с *атуэй котан* – загробным миром для морских животных [2, с. 43]. Самые сильные демонические существа, способные уничтожить целые селения, тоже обитали в горах и в море [28, с. 26, 71]. Ввиду священности этих областей туда могли отправляться только мужчины. Есть редкие свидетельства о выходах женщин вместе с мужчинами в открытое море (хотя первые свободно могли рыбачить на реках и озёрах), но никогда женщины не заходили глубоко в горы, и вовсе не из-за возможной опасности: их нечестивость могла оскорбить божеств [5, с. 63, 74; 29, с. 431].

Для мужчин посещение этой территории было не просто средством добычи пропитания и заготовки дров, но и религиозным обрядом. Так, на морскую охоту ни в коем случае нельзя было брать на борт лодки растения или пищу растительного происхождения, так как морской *камуй* не любил своего старшего брата *мэтог усь камуя* и завидовал ему [5, с. 68–69]. Зимняя охота в горах – это обряд-испытание и способ непосредственного общения с духами [5, с. 63], когда охотники надолго уходили в горы, взяв с собой запас вяленой рыбы на два дня, и если охота в горах не складывалась, вернуться назад в селение они не могли, и им приходилось голодать по несколько дней [6, с. 120]. Айны верили, что самые важные и священные вещи в их жизни принадлежат горам, и данное представление выражалось словом *макоразэ* («приобретение чего-либо», «принадлежность к чему-либо») [29, с. 432].

В этом представлении и заключается религиозная важность реки как связующей сферу гор с морской сферой, проходящей через *айну мосир* [7, с. 52]. Потому особо выделялась гора, у подножия которой находилась «голова» реки, её вершина уже считалась небесами (*кандо*), и на ней обитали *камуй* [8, с. 415].

Наконец, такую таблицу пространственной дихотомии айнов приводит Онуки-Тирни [29, с. 448]:

СФЕРА	АРЕАЛ КАМУЕВ	АРЕАЛ АЙНОВ
Горизонтальный план	Море и горы	Прибрежная область
Область гор	Горные районы	Приравнинная часть
Море	Открытое море	Прибрежные воды
Прибрежная зона	Северо-восток	Юго-запад
Правая-левая сторона	Правая сторона	Левая сторона
Части вселенной	Верхняя часть	Нижняя часть
Река	Верхнее течение	Нижнее течение
Вертикальный план	Верх	Низ

### Представления об устройстве вселенной

Вселенная в представлении айнов делилась на три части: небеса, или *кандо*; подземный мир, или *той*; и *утурукене* – то, что посередине, где и обитали айны [29, с. 443]. Последний мир представлял собой остров или группу островов, окружённых океаном, по некоторым данным, находящийся на спине лосося, при подвижках которого происходили землетрясения, но сами острова первичнее океана, как *мэотт усэ камуй* старше *рэпун камуя* [4, с. 53; 11, с. 189–190; 13, с. 110].

Устройство верхнего мира айны описывали выражением *иван кандо* – много небес [29, с. 442]; первым, кто уточнил значение *иван кандо* ещё и как «шесть небес» и зафиксировал описание этих небесных слоёв, был Дж. Бэтчелор [24, с. 391, 513; 25, с. 367]. Каждый небесный слой, как и *айну мосир*, делится на *кандо*, *утурукене* и *той* [29, с. 443]. Первые два слоя невидимы смертным, на высшем обитает один лишь *насэ камуй*, он же *котан карате* – творец мира [27, с. 12–13]. Там же, по мнению хоккайдских айнов, была страна мёртвых, *оннэ камуй мосир* [10, с. 60–61]. На находя-

щемся ниже слое небес обитают *канна камуи*, склочные божества гроз, представляемые в образе змей и драконов, – возможное влияние китайской культуры – когда они сражаются, из их мечей молниями высекаются искры [29, с. 443]. На третьем по старшинству небе, *нотио о кандо* (звёздном небе), высшем из видимых небес, живут *чуж камуй* с *кунна чуж*, божества солнца и луны [27, с. 13], по некоторым версиям мифа – это одно божество, а ночью *чуж камуй* перемещается на луну [12, с. 84]; живут эти божества в окружении каннибалов *чужкампе*, досл. «народ солнца, пожирающий друг друга» [29, с. 444]. В трёх нижних мирах живут другие божества и духи, неуказательно находящиеся в подчинении у божеств высших небес. Там всё подобно земному устройству, но выглядит несколько не так. Указывается, например, что в *кандо* жили животные, упоминаются кабарга, зайцы, змеи и черви, которые во всём немного, но отличаются от своих земных собратьев. Впрочем, о том, каковы именно эти отличия, ничего не сказано [29, с. 444].

Данные о подземном мире скудны и противоречивы, у айнов разных областей были различные верования на этот счёт. У айнов Хоккайдо *тэйнэ мосир* была худшим местом во вселенной, куда попадали плохие люди и злые духи, павшие в борьбе с благими *камуюми* [14, с. 296–298; 15, с. 4–5; 30, с. 209]. Этот взгляд, хотя и имеет значительные отличия, скорее всего, сформировался под влиянием японского буддизма около XVIII века, ознаменовавшегося переходом от гончарного производства к деревянному и изменениями в традиционном погребальном обряде [3, с. 212; 29, с. 445]. Для сахалинских айнов была характерна вера в существование *нитнэ камуй мосир*, вместилища злых духов и плохих людей, и *покна мосир*, где жили души хороших людей вместе с богами [4, с. 53]. Со слов Пэнри, своего айнского информатора, Бэтчелор пишет, что в *покна мосир* всё устроено наоборот: его обитатели ходят вверх ногами; когда на земле лето, там зима; когда здесь день, там ночь и т. д. Также он сообщает о том, что подземный мир состоит из шести уровней, а низший из них, *тирама тисири*, вовсе не тёмный и мрачный, а столь же прекрасен, как и мир людей [13, с. 112]. Последнее представление кажется авторитетным с большей долей вероятности. На юго-западном побережье Сахалина было распространено мнение, что жители страны мёртвых не являются антиподами живых, а живут на том же уровне, но на западе, за морем [29, с. 446].

Айнская вселенная циклична. Каждый цикл имеет начало, середину и конец, прожив их, она перерождается (*яясирика*), и начинается новый цикл [29, с. 427].

## География «страны мёртвых»

Голова в древнейшем найденном захоронении на Хоккайдо (возрастом 8 тыс. лет) обращена на север, а телу придали эмбриональную позу. На «кладбище» Готэндзай близ Сидзуна скелеты тоже имеют позу эмбриона, но обращены головами на запад. В раковинных кучах Такасуна (2,5 тыс. лет) 26 человек обращены головами на запад, и только женщина с ребёнком (зрелый эмбрион или новорождённый; даже в XX веке эмбрионы, извлечённые из утробы умершей при родах, хоронили рядом с матерью) указывает головой на восток. Вышеназванная ориентация верна для жителей южного Хоккайдо, но в центральных и северных областях хоронили головой на восток, лишь через некоторое время на юге острова начали хоронить с вытянутыми ногами головой на восток [1, с. 40]. Айнских погребений эпохи позднего Сацумона, XIII–XV вв., найдено немного [8, с. 441], что мешает как-то структурировать их символизм, и какие-либо суждения могут быть вынесены только о позднейших погребениях. Тела покойных на Хоккайдо XVI–XVII вв. укладывались на спину головой на юго-восток или восток, реже – на запад или северо-запад и очень редко на север [22, с. 414]. Такое независимое от природного рельефа положение указывает на его привязку к восходу и закату солнца. И мы сталкиваемся с двумя разными обычаями: класть головой по направлению к «стране мёртвых» и класть так, чтобы, встав, душа покойника была обращена лицом к «стране мёртвых» [21, с. 215–216]. На такое отношение указывает и повсеместно распространённый обычай выносить покойника из дома через отверстие в обращённой к западу стене [1, с. 112].

На Сахалине чаще всего хоронили головой на север [7, с. 131; 9, с. 54]. Некоторые авторы склонны связывать это с верой большинства народов Сибири, что «страна мёртвых» находится на севере [8, с. 442]. Более обоснованным мне кажется вариант дешифровки символизма надмогильных столбов *асьни* Ю. Кнорозовым. Столб СОКМ–49–1, доставшийся Сахалинскому краеведческому музею без сопроводительной документации [3, с. 209], по всем признакам принадлежит айнам юго-восточного побережья Сахалина [8, с. 451]. Встав, душа покойника окажется лицом к столбу, установленному в ногах и указывающему дорогу в пещеру или яму, соединяющую миры живых и мёртвых – *ивасуй* [30, с. 249], соответственно, на юг, через пролив Лаперуза на Хоккайдо и через Сангарский пролив на Хонсю,



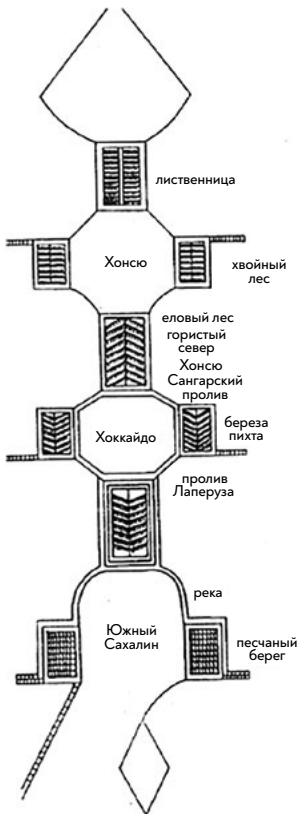


Рис. 1. Вариант дешифровки столба СОКМ-49-1 [3, с. 219]

где в лиственничном лесу открывается *ивасуй* (Рис. 1). Для столба характерна вертикальная симметрия, она затрагивает изображения деревьев, которые, по мнению резчика, растут на описываемой территории, символизируют симметрию двух миров. Число ветвей в изображении деревьев соответствует числу лунных полумесяцев ( $12 \times 2$ ), лунному месяцу ( $7 \times 2 \times 2$ ), двум девятидневным неделям (употреблявшимся айнами для 27-дневных месяцев), звёздному полумесяцу ( $7 \times 2$ ). То есть завязана на лунном цикле, соответствующем менструальному циклу и срокам беременности, обращая внимание на то, что человек уходит в *ивасуй*, символ женского лона, возрождается и проживает жизнь в *мосири*, чтобы потом вновь принять позу эмбриона и быть рождённым женщиной [3, с. 217–220]. Кнорозов полагал, что это соответствует 20-летнему циклу, когда айны переставали почитать *асъни*, и считалось, что душа уже возродилась в другом члене рода [3, с. 214–215].

Как и многие вышеприведённые свидетельства, независимо от выбранной трактовки, изменения в погребальном обряде свидетельствуют о возможных контактах с другими племенами и заимствованиях, иначе сложно объяснить указанные здесь культурные различия как между группами айнов, так и эпохами их истории, отличные зачастую в самых базовых воззрениях. При этом новые традиции и взгляды на устройство мира не вытесняли старые, а наслаивались на них, становясь частными случаями в ряду новых.

**ЛИТЕРАТУРА:**

**На русском языке:**

1. Арутюнов С. А., Щебенков В. Г. Древнейший народ Японии: Судьбы племени айнов. М., 1992.
2. Добротворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань, 1875.
3. Кнорозов Ю. В., Прокофьев М. М. Формула возрождения у айнов (опыт расшифровки знаков-пиктограмм на надмогильных столбах-асьни из фондов Сахалинского областного краеведческого музея) // Вестник Сахалинского музея. 1995. № 2. С. 208–221.
4. Мифы народов мира / Под ред. С. А. Токарева. М., 1980.
5. Онуки-Тирни Э. Айны северо-западного побережья Южного Сахалина / Пер. и прим. Т. П. Роон // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень. 1996. № 2. С. 57–105.
6. Описание северного Эдзо, сделанное Мамия Риндзо / Пер. Дж. А. Харрисона, пер. на рус. В. В. Переславцева // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень. 1990. № 2. С. 85–130.
7. Осипова М. В. Айны острова Сахалин: Традиции и повседневность. Очерки обрядовой культуры. Хабаровск, 2008.
8. Соколов А. М. Айны: от истоков до современности (материалы к истории становления этноса). СПб, 2014.
9. Слеваковский А. Б. Древнее погребение на о. Шикотан и проблема этногенеза айнов // Советская этнография. 1989. № 5. С. 50–63.
10. Слеваковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айнском обществе). М., 1988.
11. Таксами Ч. М., Косарев В. Д. Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М., 1990.
12. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

**На японском языке:**

13. Бэтчелор Дж. Аину-но хураси то денсо ёмигэру кодама (Жизнь айнов и их наследие – отголоски обособленной расы) / Ainu Life and Lore – Echoes of Departing Race. Sapporo, 1999.
14. Киндаити Кёсуке Аину бункаси (История айнской культуры) // Selected Essays of Kyosuke Kindaichi. Vol 2. Токио, 1965.
15. Киндаити Кёсуке Аину-но кенкиу (Изучение айнов). Токио, 1925.
16. Киндаити Кёсуке Аину-но сэйкацу то миндзоку (Жизнь и обычаи айнов). Токио, 1937.

17. Тири Масихо Аину дзюкио-ни кансуру яккан-но косацу (Заметки об айнском жилище) // Минзокугаку Кенкиу. 1950. № 4 (14). С. 74–77.
18. Тири Масихо Бунруй аинуго дзитен (Структурированные словари айнского языка) / Т. З. Токио, 1954.
19. Тири Масихо Карафуту аину-но сецува (Народные сказки айнов Карафуту) // Карафуту чо Хакубутсуан Ихо1944. № 1 (3). С. 1–146.
20. Тири Масихо Кимей аинуго содзитен (Словарь айнских топонимов). Саппоро, 1956.
21. Фудзимото Хидео Аину-но хака – кокогаку кара мита аину бункаси (Погребения айнов: история культуры айнов с точки зрения археологии). Токио, 1964.
22. Хирагава Ёсинага Кинсей аину фумбо-но кокогакутеги кенкиу (Археологические исследования айнских погребений Нового времени) // Хоккайдо-нокенкиу даини маки коко хен II, Осака, 1984. С. 376–418.

**На английском языке:**

23. *Batchelor J.* Ainu-English-Japanese Dictionary (Including of Grammar of the Ainu Language) / 2 ed. Tokyo, 1905.
24. *Batchelor J.* The Ainu. Tokyo, 1926.
25. *Batchelor J.* The Ainu and Their Folklore. London, 1901.
26. *Humphrey C.* Inside a Mongolian Tent // *New Society*. 1974. #31. P. 273–275.
27. *Munro N. G.* Ainu Creed and Cult. London, 1963.
28. *Ohnuki-Tierney E.* Sakhalin Ainu Folklore // *Anthropological Studies* 2, Washington, D.C.: American Anthropological Association. 1969.
29. *Ohnuki-Tierney E.* Spatial Concepts of the Ainu of Northwest Coast of South Sakhalin // *American Anthropologist*. 1972. Vol. 2 (74). P. 426–457.
30. *Peng F. C. C., Geiser P.* The Ainu: the Past in the Present. Hiroshima, 1977.
31. *Pilsudsky B.* Materials for study of the Ainu Language and Folklore. Cracow, 1912.
32. *Watanabe H.* The Ainu. A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Science // *Journal of the Faculty of Science*. University of Tokyo, 1964.

**ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА СЕМ,**

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург

**E-mail:** [semturem@mail.ru](mailto:semturem@mail.ru)

# Инау – универсальный сакральный предмет мифо-ритуального пространства айнов

Статья посвящена ритуальным заструженным палочкам и стружкам инау, являющимся священными объектами в айнской культуре. Согласно мифу, первопредок айнов получил инау с неба и передал его людям. Культ инау охватывает все стороны жизни айнов – промысловую деятельность, семейные и погребальные обряды. В статье рассматривается этимология, археология, внешний облик и функции инау и их связь с божествами природы и предками в медвежьем празднике, рыболовных обрядах, шаманизме и погребальном обряде, новогоднем празднике. Особое внимание уделяется символике инау как универсального религиозного символа культуры айнов.

# И нау как священный объект

Духовная культура айнов сохранила архаичные черты, к которым относится культ ритуальных заструженных палочек инау. Согласно старым правилам айнов – *урашкома* – инау «украшают землю и усиливают богов» [29, с. 29].

По мифологии айнов, первопредок Окикуруми спустился с небес на землю и научил людей земледелию, ткачеству, шить одежду, добывать съедобные растения, строить дома, большие лодки для охоты в море, пользоваться трезубцем для рыболовства в реках, готовить яд для стрел при охоте на зверя. Далее он обучил людей, как почитать богов, выстругивая инау, как молить их, преподнося вино, обучил их сказаниям о всех почитаемых богах, о способах произнесения молитв [7, с. 293]. В мифе сахалинских айнов говорится, что первопредок получил с неба талисман в виде клочка облака, спустившегося на мотыгу, – орудие творения мира. Как только он сделал инау, ему стала сопутствовать удача [14, с. 84]. Культ инау пронизывает все стороны жизни айнов от промысловой деятельности до семейных и погребальных обрядов.

Заструженные палочки и просто стружки – загадочный ритуальный предмет айнов. Над его происхождением задумывалось не одно поколение учёных, строились разные версии. Инау называли «религиозными символами» и «инструментами поклонения» [26, с. 92], «священными предметами, служащими для сохранения концентрации души *рама*т, посредниками с высшими божествами, вместилищами духов предков» [29, с. 7, 28], «заместителями человеческих жертвоприношений» [4, Прил. 1, 47, Прил. 2, 65, Введение, 42], «универсальным средством ритуальной связи людей с окружающим миром и ориента-

## Ключевые слова:

ритуальные

заструженные палочки

и стружки инау

универсальные

символы

айны

этимология

археология

внешний облик

и функции инау

ции в нём», а также «антеннами по связи с небом» [23, 221–222]. Считалось, что ритуальные заструженные палочки инау на медведем празднике испускают магические лучи, получаемые от солнца [15, с. 120].

Для изготовления инау добрым духам использовались деревья с хорошей репутацией, приятным запахом и цветом. Чаще всего брали для этого иву как символ основы человека. Но также инау делали из сирени, кизила, дуба или магнолии [29, с. 30].

Изготовлением инау могли заниматься только мужчины, делая это непременно правой рукой, так как это нравится богам [29, с. 29]. «Начинали резать [инау] с середины палки и заканчивали не доходя до верхнего края. Получались длинные, тонкие и узкие ленты, которые иногда скручивали в косы» [15, с. 78].

В отношении этимологии слова *инау* существуют разные точки зрения. По данным Л. Я. Штернберга, название инау состоит из двух слов: *ни* – «дерево» и *ау* – «язык», отсюда *инау* означает «язык дерева» [24, с. 626]. По мнению Н. А. Невского, *инау* расшифровывается как *ину/ну* – «выслушивать, слушать» и *хау* – «говорение, говорящий», т. е. «выслушивающий [слова и просьбы людей] и говорящий [об этом с богами]» [12, с. 382]. Б. О. Пилсудский высказал идею о связи слова *инау* с названием палочек для вяления мяса медведя или деревом, на котором вешали мясо – *нау*. В связи с этим японский исследователь Такуо Намба видит связь между словами *нау* и *Хашинау* с веточками для приношения духам гор и моря [9, с. 128]. По мнению лингвиста А. Ю. Акулова, компонент *нау* означает: «ответвление, стружка», а инау означает: «заструженное» [2, с. 167–203].

Полагаем, что слово *инау* имеет общий корень со словом «жизнь» – *иноту* [26, с. 92] и обозначением фетиша *иноко* в образе медведя с туловищем змеи, символа плодородия или нерпы либо птицы. Т. е. *инау* означает «оживотворяющий», что подчёркивает священность объекта, содержащего душу *рамат* [29, с. 8], способного оживотворять и одушевлять ритуальный предмет.

## Археология инау

Некоторые исследователи древних культур видят изображение стружек инау в наскальных рисунках на священных камнях с. Сикачи-Аляна Нижнего Амура эпохи неолита. Предполагается, что изображения стру-

жек инау были обращены к небесному божеству – змею-дракону, сотворившему мир, которому принадлежат основные личины на священных камнях Сикачи-Аляна. В честь предков, по мнению одних исследователей, тайные союзы устраивали инициационные обряды, проводимые народами Юго-Восточной Азии [13, с. 93–95, 107–109, 111–119, 132]. Другие учёные сопоставляют эти ритуалы с обрядами каннибалов у столба людоеда – символа мирового древа – индейцев квакиутлей [8, с. 117, 133–168].

Существует ещё один священный объект неолитической культуры – дзёмон Хоккайдо типа *чуринги* – в виде антропоморфной гальки с изображением стружек-завитков и s-образных спиралевидных знаков, а также треугольников с вогнутыми сторонами, типичными для орнаментации одежды айнов [30, с. 109]. Чуринга – это предмет культа племён арунта Центральной Австралии, который служил вместилищем душ людей, унаследованных от умерших родственников. Можно предположить, что это наиболее раннее изображение у дзёмонцев священного предмета, относящегося к категории инау. Отметим, что гальки типа чуринги эпохи неолита были также найдены на территории Нижнего Амура и Приморья, что может свидетельствовать о стадильном развитии первобытных верований либо об этнокультурных связях.

Ритуальные стружки были распространены в регионе Дальнего Востока не только у айнов, но и у народов Амура и японцев. Одни исследователи считают, что именно айны распространили их среди соседей [24, с. 618], другие полагают, что это было общим достоянием древней региональной культуры [20, с. 342]. Полагаем, что последняя версия более правдоподобна.

### **Внешний вид инау и их символика**

К разряду инау относились различные священные объекты, вырезанные из дерева и обладавшие определённым видом застружек – заструженные палочки, палочки с затёсами, большие деревья с зарубками и сучками или просто стружки. Кроме того, у айнов имелись также инау, использовавшиеся во время медвежьего праздника, сделанные из листьев бамбука и ветки пихты [27, с. 73; 21, с. 478]. Наряду с этими объектами у айнов Саха-

лина использовались в шаманской практике особые ритуальные предметы, которые в верхней части выглядели как идолы, а внизу как инау, но также были и собственно идолы, как антропоморфные, так и зооморфные. Н. Г. Манро был первым исследователем, который привёл сводные таблицы изображений основных типов инау.

Большинство типов инау имели антропоморфный вид. У них выделялись голова, лицо, волосы, пупок, туловище [24, с. 615], стружки воспринимались как волосы или одежда инау [29, с. 29]. Имелись мужские и женские особи инау. На женские надевали кольца-серьги, свитые из стружек, или настоящие серьги, а на мужских имелся знак гарды от эфеса сабли [16, с. 313; 1, с. 39–40].

*Чехоро какер инау*, короткие стружки, обращённые вверх, торчащие на двух-трёх уровнях в разные стороны, посвящались богине огня, предкам, во время погребений на месте захоронений как посредники богов [16, с. 313; 26, с. 102]. Они также являлись посредниками между богами воды, огня и высшими божествами [6, с. 5].

По свидетельству Н. Г. Манро, различались инау, посвящённые богам, – *Камуй номи инау* – и инау, посвящённые предкам, – *Синураппа инау* [29, с. 29]. Судя по коллекциям РЭМ, инау в честь богов имели длинные стружки, свисающие вниз, и выделенную головку из шапки коротких стружек и навершия, иногда со знаками богов [16, с. 308], либо просто шапку длинных стружек, окружающих палку-основу (инау, посвящённые богам природных стихий) [16, с. 311]. Инау в честь предков имели заплетённые в косы стружки, свисающие обычно с одной стороны либо вокруг основы по 3–5, 6 или 9 [16, с. 308].

Инау имели различные типы стержня – прямую палку, изогнутую саблевидную либо зигзагообразную змеевидную, семантика которых была аналогична символам ритуальных лопаточек икуниси для возлияния sake и молитв богам [18, с. 211–212]. Стержень мог быть антропоморфным, с головой, туловищем и конечностями, иногда в виде хвоста птицы [16, с. 308, 313]. Их назначением было жертвоприношение богам.

Антропоморфные *Такуса сансы инау* в форме прямой палочки с шапочкой коротких стружек вверху (голова) и длинными стружками, свисающими вниз (одежда), использовались на медвежьем празднике как лечебные, их ставили хозяину жилища и в погребальном обряде [16, с. 307, 314]. В оформлении этих типов инау имеются различия в форме навершия (пря-



мые, круглые, острые с шапочкой). Наличие нарезок на стволе и застружек (от 3 до 9) или косичек характеризует их силу и колесо предка (в зависимости от количества).

На некоторых инау этого типа, посвящённых верховным богам, имеются особые знаки *камуй итокпа* на навершии и нижней части палки: в честь бога солнца – в виде круга с человечком внутри; в честь бога грома – в виде трёх косых зарубок – знака молнии, в честь бога дерева жизни – в виде одной зарубки и косоугольного креста над ней; в честь бога рыбы изображали фигуру рыбы и две косые зарубки; в честь бога оленя изображали рога оленя и две косые зарубки [29, с. 5].

В собрании РЭМ имеется ещё одно изображение знака *итокпа* на навершии инау, посвящённом верховному богу неба [16, с. 308], и *цке инау*, который ставится духу – хозяйке юрты в праздник в честь медведя [16, с. 309]. На них с одной стороны изображён крест, а с другой три расходящиеся радиально черты.

Ф. Мараини связывает изображение в виде трёх чёрточек или палки с тремя чертами на икуниси с богом *Тикап камуй* [22, с. 115]. На ритуальных лопаточках икуниси этот образ обозначался разными вариантами – знаком летящей птицы или следа от лапы птицы [28, с. 331; 25, с. 29, 31]. В словаре М. М. Добротворского слово *Цикап* (вариант чтения *Тикап*) имеет двойное значение: с одной стороны, это «птица» (по устному сообщению научного сотрудника МАЭ А. М. Соколова, иногда филин), с другой – *Цикаппу* – «название дерева» (в некоторых случаях пихта) [54, с. 409]. Можно предположить, что семантика образа богини *Цикап* связана с богиней вяза в мифологии айнов – *Цикисани*, или *Цикикаси* [11, с. 23, 26]. Она, вступив в брак с младшим небесным духом, хозяином земли, стала хозяйкой мира людей, верховным хранителем мира и родила первопредка айнов *Окикуруми* [29, с. 16].

Подтверждением этой интерпретации подобного знака – как дерева и птицы одновременно – может служить материал по тунгусо-маньчжурским народам, эвенкам и эвенкам. У эвенков и эвенов на нагрудниках изображался знак лапы гагары в виде черты и трёх ответвлений, но, в отличие от айнского знака дерева-птицы, всегда располагался разветвлением вниз. На шаманском чехле от бубна у енисейских эвенков бисером был вышит знак мирового и одновременно шаманского дерева в виде черты с тремя ветвями, причём две поперечно расположенные ветви имели

сгибы вверх и олицетворяли также птицу гагару, проводника по мирам вселенной [10, с. 57].

По мнению археолога М. О. Баба, занимающегося изучением икуниси сахалинских айнов, знаки подобного типа – косой крест и палка с тремя разветвлениями – связаны с медвежьим праздником и обликом медведя [25, с. 29–30]. Ф. Мараини также связывает знак косоугольного креста на икуниси с изображением распластанной шкуры или туши медведя [22, с. 115]

Полагаем, что знак косоугольного креста в этой композиции можно связать с сыном богини вяза Цикисани – Окикуруми и огнём. Знак косоугольного креста был вырезан на груди фигуры *инау ниипопу* духа – охранителя ребёнка, изображающего, по нашему мнению, первопредка, и также связан с огнём [16, с. 299; 18, с. 211]. У айнов бытовала легенда, согласно которой богиня *Цикисани* (божественный вяз) дала своему сыну саблю, которая при извлечении её из ножен вспыхивала огнём, отчего у *Окикуруми* всегда обуглены ножны и обгорелый подол одежд. Н. А. Невский на основе этого заключает, что «несомненно, бог *Ойнакамуи* имеет отношение к огню, может быть, это даже и есть персонифицированный огонь» [11, с. 23]. В то же время первопредок, по нашему предположению, основанному на иконографии икуниси РЭМ кол. 2812–177, имел облик медведя и одновременно являлся воплощением огня. Об этом свидетельствует образ основного космогонического мифа айнов, изображённого на икуниси в виде двух змей-прародителей и их сына в виде фигурки медведя и знака косоугольного креста и угла, символов огня и дома, рядом с ним [16, с. 316]. Кроме того, на шаманском женском поясе айнов имеются бронзовые бляшки, на которых есть круги со знаком прямого креста – символа солнца и огня, а также бляшки в форме головы медведя [16, с. 186]. Это подтверждает нашу версию о связи образа первопредка Окикуруми, он же первый шаман Самайе, с образом медведя и огня. В тунгусо-маньчжурской ритуальной практике и мифологии имеются также аналогии связи образа медведя с огнём как хозяином земли и огня, женой которого являлась богиня-прародительница (например, у эвенков, ороков Сахалина, удэгейцев Приморья, нанайцев и негидальцев Амурского региона) [19, с. 411]. В шаманстве этих народов медведь, связанный с очагом огня, был инициальным духом-покровителем [10, с. 64; 119, с. 186].

## Функции инау

В исследованиях учёных-айноведов конца XIX – начала XX века существовали различные мнения о функциональном назначении инау. Наиболее распространённой точкой зрения является та, что инау служат живыми посредниками между богами и людьми и с помощью стружек-языков, ассоциирующихся с огнём, быстро и красноречиво передают просьбы богам – камуям [24, с. 622–626, 628]. Айны называют *инау икойтаку айну* – «оратор-человек», так его называют и нивхи: *хлай-нивх* – «толкующий человек».

Согласно другой точке зрения, инау – это подношение человека богу. Кроме того, некоторые инау являлись воплощениями самих божеств: например, бог дома *Чисе кор камуй* одновременно бог и инау [6, с. 11], который изгоняет злых духов и духов болезни [26, с. 92].

М. М. Добротворский считал инау жертвами богам, заменившими человеческие жертвоприношения [4, Прил. 1, 47, Прил. 2, 65, Введение, 42]. В доказательство своей версии автор айнско-русского словаря, путешествовавший в 70-х годах XIX века по Сахалину, видит в зарубках на туловище инау реликты практики разрезания живота. Добротворский приводит айнский термин *экоритохпа* – принести в жертву инау, что буквально означает «изрезать живот» [4, с. 147, 458]. У айнов существовал древний обычай вспарывания живота *пере* [4, с. 38]. Этот обычай был заимствован японцами и вошёл в кодекс самураев под названием *харакири*.

Некоторые инау являлись амулетами, их делали в случае болезни. Причём именно стружки придавали им целебное качество. Ими обвязывали больные части тела, особенно голову, в виде лечебных повязок – налобников с изображением двух перевитых змей и деревянной фигурки медведя, а также с фигуркой птицы [16, с. 304], лечебных поясков и шнурков, имелись и лечебные передники, плетённые из травы и стружек [24, с. 631–634, табл. 1, 2]. Айны Сахалина в ритуальной практике, особенно шаманизме, широко использовали деревянные фигурки идолов, которые заворачивали в стружки или которым на «шею» и «пояс» крепили пучки стружек [16, с. 311–312; 31, с. 262–263]. Особую категорию инау составляют черепа или шкурки животных, прикреплённые к палочкам инау или завёрнутые в стружки (например, череп собаки или шкурка

ворона для охраны дома) [16, с. 306]. *Инау кике* айнов Хоккайдо, с. Пиратори, представлялось в виде пучка завитых длинных стружек и привязывалось к предмету почитания, что, как указано в описи, отмечает его святость [16, с. 311–312].

### Коммуникация с верховными богами

Судя по вещевым и фотоколлекциям РЭМ, *инау* различались как наружные и внутренние, домашние, устанавливаемые на алтарях *нусаи* по отдельности. *Инау* во внешнем пространстве айны ставили верховным и важным божествам моря, леса, охоты, горы; предкам; духам промыслов и усадьбы. Также *инау* посвящали медведю, хозяину гор на медвежьем празднике, ставили от эпидемий в деревне. В состав *инау* внутреннего пространства входили домашние, лечебные и охранительные, в числе которых были детские обереги *ниипопу*. Особую категорию составляли шаманские, погребальные, новогодние и *инау*, освящающие ритуальные предметы [16, с. 136, 52, 127–130].

Алтари *нуса*, *нусасан* устраивались в виде священных изгородей – стен с выставленным *инау* для религиозных церемоний. Их устанавливали возле дома либо на морском берегу, где ловят рыбу, ранней весной, либо после удачной охоты, в случае смерти, медвежьего праздника, в качестве жертвы первому лососю [26, с. 90–91]. Алтари различались по назначению – домашний алтарь, ритуальное место для высших богов, большой алтарь, береговой алтарь, горный алтарь, алтарь озёрного духа, алтарь речного духа, алтарь знаков, алтарь предков [17, с. 29].

На основе полевых материалов 1892 года и нескольких последующих лет Н. Г. Манро отмечал, что айны ставят большое *Нуса* (алтарь) четырьмя важным божествам *пасэ камуй*: *Нуса коро камуй* – хозяину территории, брату богини огня; *Сирамба камуй* – душе алтаря *нуса*, хозяину растительности, держателю мира; *Хашинау камуй* – богине рыболовства и охоты и *Ваккауш камуй* – божеству воды [29, с. 31].

Верховным богам ставится на *нуса кике-чинойе инау* с длинными стружками на стержне-палке и *чехоро какер инау* – палка со стружками, обращёнными вверх, посвящалась богу воды, огня и хозяину *нуса* [29, с. 33–34].

Некоторые антропоморфные инау приносились в жертву горному духу на медвежьем празднике [16, с. 312], духу медведя, устанавливались в честь духа солнца, типа *такуса инау*, но с руками, головой и лицом, а также юбкой из коротких стружек, с серёжкой из соломы в руках, в жертву духу огня *Унджи камуй* и духу моря [16, с. 313; 3, с. 193].

Когда айны ставили инау верховному божеству, творцу всех вещей, *Кандо кор камуй*, они произносили молитву: «О, Бог, кто живёт на высшем небе, творец мира, прими вино и инау. В ответ он милостиво покровительствует нам» [26, с. 100]. Особое инау ставили богу грома *Канна Камуй*, его делали в виде палочки с мелкими стружками в два ряда, обращёнными вверх, между которыми вырезался знак грома в виде трёх зарубок, ниже на теле инау имелись длинные перевитые стружки [29, 4–5].

Важную роль в верованиях айнов играл бог солнца *Чуф камуй*, которому посвящали инау с хозяйственной и лечебной целями, во время медвежьего праздника хозяину гор. В некоторых местностях Хоккайдо, где земледелие было хорошо развито, специально устанавливали инау божествам солнца и луны. По утрам был обычай славить в песнопении утреннюю зарю, во время этого инау украшали знаками солнца и молнии [17, с. 31]. На Сахалине эти виды *Чуф камуй инау* в виде тонкого ствола ели с кругом из ветвей в центре посвящались богу солнца и хозяйке огня, причём наверху ставится *такуса инау* в виде антропоморфного инау, с длинными стружками и шапочкой коротких стружек вверху в виде головы с двумя серьгами из стружек, что означает женское инау [24, с. 631]. Их устанавливали во время медвежьего праздника в честь бога гор медведя, называли *кима инау* [16, с. 308, 394]. *Нуса инау* подобного типа ставили у дома, богу-охранителю, с *такуса инау* наверху [16, с. 394]. Инау с кольцом и шест с птицей в честь божества солнца использовались для защиты от оспы [16, с. 386].

Разнообразие видов инау связано с их символикой. На основании коллекций Российского этнографического музея [16] можно выделить определённые характерные черты в отношении инау верховным богам: антропоморфность, переданная через форму стружек, и наличие специальных знаков на навершии. Инау предкам всегда имели косы из стружек. Богине огня и её помощникам чаще всего посвящали инау с голым навершием и длинными стружками, расположенными внизу и обращёнными вниз. Главным богам природы (леса, гор, воды) посвя-

щали инау из объёмного пучка стружек, охватывающих со всех сторон палку. Для бога солнца использовали инау в виде ствола ели с кругом в центре, образованным из ветвей, и прикреплённым к верху антропоморфным такуса инау. Его посвящали божеству гор и медведю, богине огня. Посыльные к богине огня отличались тем, что на палке оставалась кора и имелись нарезки, ассоциируемые с крыльями птицы, а навершие было оформлено в виде гнезда для жертвы. Наряду со специфичными инау были инау одного и того же типа со стружками, обращёнными вверх на двух-трёх уровнях, которые ставились при разных случаях: богине огня, предкам, в погребальном обряде. Инау – жертвы богам огня, гор, леса – всегда походили на идолов, были с короткими стружками и зарубками на туловище – знаками жертвоприношения. Лечебные инау изображались с короткими вверху и длинными стружками внизу и имели дополнительные элементы – цветные тряпочки, стрелы, меч, нож, «пробочку» со стружками. Особую категорию охранительных инау составляли черепа и шкурки животных и птиц, обёрнутые стружками или закреплённые на палке со стружками. Очевидно, функции инау были обусловлены особенностями формы или иной иконографии, названий инау, а также знаков и дополнительных элементов с различением цветовой и числовой семантики, являющихся их главными признаками. Айны с помощью разных типов инау осуществляли коммуникацию с богами неба, солнца, грома, гор, леса, воды, дома, огня. Через огонь и инау просьбы людей достигали богов и предков, им также посылали антропоморфные инау в качестве заместителей человеческих жертвоприношений. Воплощая образ птицы через затёсы-крылья и разные типы стружек, особенно заструженные вверх, инау исполняли функции посредников между людьми и богами и предками. Символика инау как жертвы несёт глубокую семантическую нагрузку и была хорошо понятна носителям традиции. Инау, посвящённые предкам, представляли особую категорию сакральных предметов, связывая представления о жизни и смерти. Инау верховным и важным богам природы являлись особым коммуникативным каналом связи между миром людей и сферой сакрального, взаимоотношениями которых была обусловлена вся жизнедеятельность айнов.

Таким образом, инау представляют важнейший элемент культуры айнов, охватывающий все сферы их деятельности, и являются универ-

сальным способом коммуникации с богами. Исследование подтверждает выводы учёных о том, что инау – суть универсальные религиозные символы – посредники в коммуникации с богами. Также часть инау олицетворяла предков и являлась заместителями человеческих жертвоприношений. Истоки инау в Дальневосточном регионе относятся к эпохе неолита Амурской культуры и культуры дзёмон Японии.

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

1. Айнские коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Каталог. Токио: Софукан, 1998. 204 с.
2. Акулов А. Ю. Реконструкция традиционных представлений айну о мире (по материалам анализа фольклорных текстов) // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2010. № 14. С. 167–203.
3. Анучин Д. Н. Племя айнов (Материалы по антропологии Восточной Азии) // Труды антропологического отдела известий Имп. ОЛЕА и Э. Т. XX. Кн.2, В.1. М., 1876. С. 79–203.
4. Добротворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань: Казанский университет, 1875. 487 с. + 91 с. (приложение).
5. Киндайти Кёсуге Жизнь айну и легенды. Токио, 1941. 41 с. (Пер. с яп. Жеребцова.) Из архива Ю. А. Сем.
6. Киндайти Кёсуге, Сугияма Суэо Искусство айну. Токио 1942. 42 с. (Пер. с яп. Жеребцова.) Из архива Ю. А. Сем.
7. Киндайти Кёсуге. Материалы по религии и этнографии айнов // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2011. № 15. С. 283–303.
8. Лапшина Э. С. Модель космоса в содержании череповидных личин петроглифов Амура и Уссури. Монография. Хабаровск: ХГИИК, 2015. 208 с.
9. Намба Такуо. Об инау о. Сахалина и о. Хоккайдо // Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина (Материалы международной научной конференции 31 октября – 2 ноября 1991 г.). Т. 1. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 127–128.
10. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (по материалам Российского этнографического музея. С-Петербург. Альбом). М.: Художник и книга, 2006. 296 с.

11. *Невский Н. А.* Айнский фольклор (Исследования и тексты). М.: Наука, 1972. 175 с.
12. *Невский Н. А.* Письмо Л. Я. Штернбергу от 4 июня 1927 г. Осака // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 2. С. 382.
13. *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. 336 с.
14. *Пилсудский Б. О.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1994. № 2. С. 80–104.
15. *Пилсудский Б. О.* На медвежьем празднике айнов Сахалина // Живая старина. Пг., 1914. Т. 23. Вып. 1-2. С. 67–162.
16. Российский этнографический музей. Каталог айнских коллекций. Токио, 2007. 408 с.
17. *Сарасина Гэндзо.* Айны: История и народ (Пер. с яп.). Токио, 1970. 185 с. Из архива Ю. А. Сем.
18. *Сем Т. Ю.* Семантика ритуальных предметов в картине мира айнов по коллекциям Российского этнографического музея // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2002. № 6. С. 193–214.
19. *Сем Т. Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб: Филфак СПбГУ, 2015. 640 с.
20. *Смоляк А. В.* Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура (к вопросу об айнском влиянии на культуру) // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961. С. 337–344
21. *Соколов А. М.* Айны: от истоков до современности (Материалы к истории становления айнского этноса). СПб: МАЭ РАН, 2014. 766 с.
22. *Спеваковский А. Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные верования в традиционном айнском обществе). М.: Наука, 1988. 208 с.
23. *Таксами Ч. М., Косарев В. Д.* Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М.: Мысль, 1990. 318 с.
24. *Штернберг Л. Я.* Культ инау у племени айнов // Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 611–634.
25. *Baba M. O.* Iku-nishi of the Saghalien Ainu // «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1949.vol. LXXIX.parts I and II. P. 27–35.
26. *Batchelor J.* The Ainu and their Folklore. London, 1901. P. 604.



27. *ImaishiMigiwa, Kitahara Jirota*. Hana to Inau (Flowers and Inau). Ainu Culture in the World. Hokkaido University, 2015. 113 p.
28. *Maraini F. Ikupasui* It's not a mustache lifter! // Ainu: Spirit of a Northern People. Los Angeles, 1999. P. 327–334.
29. *Munro N. G.* Ainu Creed and Cult. NY-L, 1963. 171 p.
30. *Munro N. G.* Primitive culture in Japan. Edin. Univ, 1906. 212 p.
31. *Wada Kan*. Shamanism || Ainu Spirit Of a Northern People. Washington, 1999, P. 261–273.

**ИСАО СИМОМУРА,**

доктор филологических наук,

профессор Общества фонетики Японии, г. Варшава

E-mail: jtosaminato24@gmail.com

## Пересмотр айнских слов, касающихся горла, собранных Тири Масихо

В статье автор пересматривает с точки зрения физиологической фонетики собранные Тири Масихо айнские слова, считающиеся анатомическими словами горла человека, которые были идентифицированы при вскрытии тела собаки. Интересными, на взгляд автора, являются слова пэн-мухчара («верхняя позвоночная вырезка» – Тири) и рэрэклонэ («общее название хрящей горла» – Тири). Морфологический анализ этих слов позволяет автору толковать данные слова по-иному, соответственно как «эпиглоттис» и «черпаловидные хрящи». Надо подчеркнуть, что функция эпиглоттиса в качестве клапана отсутствует у горла собаки, он является типичным органом горла человека. Вероятно, айны издавна очень хорошо знали анатомию человеческого горла.

## Об айнских словах, собранных Тири Масихо

Статья посвящена анализу, с точки зрения физиологической фонетики, айнских слов, касающихся горла. Давно известен тот факт, что айнские слова отражают детальное знание анатомии человека. Например, айны используют в пищу сердце медведя и сердце оленя. Сердце обозначается словом *сампэ*, но, кроме этого, существуют и другие слова для обозначения отдельных анатомических органов сердца. Слово *сампэ-кухчара* – «вход в сердце» [3, с. 215] обозначает «ушко предсердия» (это название Тири Масихо записал в с. Сираура – ныне п. Взморье Долинского района). Оно похоже на ухо человека, но состав корней *сампэ-кухчара* следующий: *сампэ* – «сердце», *кут* – «закрытая трубка», *чар* – «рот».

Рис. 1-а показывает правое и левое ушко предсердия собаки. На Рис. 1-б и 1-в сравнивается внутренняя структура сердца собаки с географическим изображением озера Куссяро, расположенного на юго-востоке о. Хоккайдо. Нижняя часть озера, изображённая на рисунке, по внутренней форме аналогична анатомической форме ушка предсердия. Нижняя часть озера называется Кутчаро. Этимология этого слова следующая: *кут* – «закрытая трубка», *чар* – «рот». Русское выражение «ушко предсердия» отражает внешнюю форму этого органа. Однако айнское слово *сампэ-кухчара* показывает внутреннюю анатомическую структуру.

Почему на Рис. 1-а и 1-б показано предсердие собаки? Коллега автора статьи Кан Вада (1933–2014) сообщил И. Симомура следующую информацию. В 1940–1943 годах айноведа Тири Масихо (1909–1961) работал на Карафуту (Сахалине) преподавателем в Высшей женской школе г. Тоёхара

**Ключевые слова:**

сампэ-кухчара

ушко предсердия

пэн-мухчара

эпиглоттис

рэрэмпонэ

черпаловидные хрящи

(ныне – г. Южно-Сахалинск). Он вместе с отцом Кан Вада – Бундири Вада (1898–1958), преподавателем медицинского колледжа в г. Тоёхара, провёл анатомическое наблюдение над собакой на берегу р. Сусуя. Горло собаки разрежали и детально исследовали. Тири Масихо заметил углубление над черпаловидным хрящом и ошибочно, по мнению автора статьи, идентифицировал его с айнским словом *мухчара* («вход в горло» – толкование Тири Масихо). Тири Масихо писал, что «эта впадина находится между щитовидной железой и костью языка». Слово *мухчара* этимологически показывает «закрывающийся рот». Однако это углубление не является закрывающимся входом в горло. Оно называется по-английски *superior thyroid notch*.

Кроме вышеуказанного слова *мухчара* встречаются айнские слова, толкование которых у Тири Масихо и у автора данной статьи различаются. Одно из них – *рэрэптонэ*. По Тири Масихо, это общее название для хрящей горла: эпиглоттиса, черпаловидных хрящей и щитовидного хряща. Тири Масихо рассматривает этимологию этого слова так: *рэк* – «звучать, говорить» + *рэк* – «звучать, говорить» + *пони* – «кости». Повторение глагола *рэк* показывает, что эти органы состоят из нескольких хрящей. Автор данной статьи считает, что такое повторение показывает симметрично расположенные хрящи, которыми закрывается-открывается глоттис. Это название аналогично айнскому названию *рапрап*, имеющему двоякое значение. С одной стороны, оно обозначает крылья птиц. С другой стороны, симметричную форму двух пластов мяса с груди медведя, которые образуются при разделывании – разрезании туши медведя.

Нам очень интересно, как айны узнали, что черпаловидные хрящи участвуют в порождении голоса. Можно предположить, что айны вставляли трубку в трахею убитого медведя и дули в неё, в результате чего из горла возникал звук, похожий на низкий гортанный тон<sup>1</sup>. Во время медвежьего праздника при разделывании туши медведя айны оставляли на груди неразрезанными несколько полосок, символизирующих «пояс» или «застёжки одежды медведя». Они вскрывали их особым образом – разрывали пальцем, сопровождая это гортанными, фарингальными криками «*вэ! вэ!*».

На Рис. 2-а показано горло свиньи с трахеей и пищеводом. На Рис. 2-б, автором которого является немецкий анатом Йоганнес Мюллер (1851 г.),

<sup>1</sup> Подобную информацию сообщила якутский антрополог Екатерина Романова. Она сказала, что раньше дети играли, используя горло с трахеей животного. Они вдвухали воздух в трахею, в результате чего возникал звук из горла.

изображена система эксперимента, целью которого является изучение механизма изменения высоты голоса, порождаемого из горла умершего человека. Слева и справа изображены два горла, в которые дуют с помощью трубки. В результате этого порождается звук с разной высотой. Аналогичным образом можно заставить горло свиньи с трахеей издавать звуки с помощью трубки, в которую дуют.

Всё предыдущее изложение материала статьи позволяет толковать вышеуказанное слово *мухчара* – «закрывающийся рот» как глоттис, который открывается-закрывается голосовыми связками. Мы считаем, что айнское слово *рэрэклонэ* не является общим названием трёх хрящей, а обозначает только черпаловидные хрящи. Другое айнское слово *пэнмухчара* обозначает «верхний закрывающийся рот». По-айнски *пэн* – «верхний». Таким образом, учитывая всё это, слово *пэнмухчара* можно идентифицировать как анатомический орган «эпиглоттис», который закрывает вход в горло, когда человек глотает еду.

Мы думаем, что известный айновец Тири Масихо не мог достигнуть правильного толкования некоторых айнских слов, так как он считал, что анатомические органы человека и животного похожи поверхностной формой и внутренней структурой. Однако это не так. Они отличаются, особенно анатомические органы, касающиеся горла человека и животного. У горла человека существует эпиглоттис, который закрывает-открывает вход в горло, а у горла животного такого эпиглоттиса нет. На Рис. 3-а и 3-б сравниваются функция эпиглоттиса горла у человека (3-а) и у собаки (3-б).

### Критика автором толкования Тири Масихо терминов

В этом разделе мы проанализируем толкование Тири Масихо терминов, касающихся горла человека. Эти термины, главным образом, представлены в работе Тири Масихо «Классификационный словарь айнского языка», в подзаголовке «Гуманитарные термины, касающиеся человека», в § 571 на страницах 294–296.

1. *Пар, чар* – «рот» [3, с. 137]. Толкование этого термина неясно. «Язык» по-айнски называется *парумпэ*: *пар* – «во рту», *ун* – «существует», *пэ* – «то, что». Поэтому слово *пар* подразумевает полость рта. Айнское слово *чаронуйэ* обозначает женскую татуировку вокруг губ. Следовательно, можно считать, что *чар* обозначает «вход в рот».

2. *Пон-парумпэ* – «нёбный язычок». У человека этот орган есть, но у животного его нет.

3. *Куттом* – «в середине горла»: *кут* – «горло», *том* – «среди» [3, с. 295]. Из работы Тири Масихо неясно, где находится этот орган. Может быть, он считает это глоткой (*pharynx*). У человека есть этот орган, однако у животных его нет. Вначале уточним, что обозначает слово *кут*. На Хоккайдо и Сахалине встречается растение *куттар*. По Тири Масихо, *кут* – это «горло», *тар* – «пояс» или «ремень». Структура этого растения состоит из закрытых трубок. Поэтому автор считает, что *кут* – это «закрытая трубка», т. е. горло в целом.

4. *Кутчам* – «среди горла»: *кут* – «горло», *чам* – «у, около» [3, с. 295]. Автор статьи считает, что слова *куттом* и *кутчам* обозначают одинаковые органы. Но где они находятся, неясно. Допустим, это является глоткой. У человека этот орган есть, но у животных его нет.

5. *Раункут* – «глубина горла»: *раун* – «в глубине» или «глубина», *кут* – «горло» [3, с. 295]. Из этого неясно, где находится этот орган. Автор статьи, основываясь на рисунке горла человека (Рис. 3-а), считает, что *раункут* – это пространство в глубине горла, находящееся над глоттисом.

6. *Рэкут* – «горло, кадык»: *рэк* – «говорить, звучать», *кут* – «горло» [3, с. 294]. В комментарии Тири Масихо написано, что «в горле у мужчины находится бог защиты своего тела». Поэтому в начале молитвы айны поднимали палочку *икупаси* и прикладывали её к кадыку. Автор статьи считает этот орган целым горлом.

7. *Рэкух-кухчар* – «щитовидная железа»: *рэ-кух-кух-ча-ра* – «вход в горло» [3, с. 295]. Щитовидная железа есть и у человека, и у животного. По мнению автора статьи, этот орган не является щитовидной железой, потому что слово *кухчар* обозначает «закрывающийся рот», а щитовидная железа не соответствует этому. По аналогии со словом *сампэ-кухчара* слово *рэкух-кухчар* может обозначать горло и глоттис, расположенный внутри него.

8. *Пэнмухчара* – «впадина»: *пэн-мух-ча-ра* – «впадина между щитовидной железой и костью языка» [3, с. 295]. По мнению автора статьи, этимологическая структура этого слова следующая: *пэн* – «верхний», *мухчара* – «закрывающийся рот», следовательно, этот орган соответствует эпиглоттису. Эпиглоттис существует и у человека, и у животного, однако у животных он не закрывается. На Рис. 3-а показана функция эпиглоттиса

у человека. На Рис. 3-б показано, что эпиглоттис у собаки не закрывает вход в горло.

9. *Кутчар* – «вход в горло»: *кут* – «горло», *чар* – «рот» [3, с. 295]. Форма *кут* должна быть подобна суживающемуся сосуду, дно которого закрыто. Этимология этого слова: *кут* – «колени растения», *тар* – «пояс» или «ремень». Из этого следует, что слово *кутчар* обозначает закрытую трубку, значит, целое горло.

10. *Мутчар* – «вход в горло»: *мук* – «закрывать», *чар* – «рот» [3, с. 295]. Слово *мук* обозначает часть растения, находящуюся под землёй, то есть «закрытое в земле съедобное растение». Форма айнского топора подобна форме мотыги. Айнский топор, мотыга обозначается словом *муккар* (*мук* – «закрытое в земле съедобное растение», *кар* – «выкопать»). Автор статьи считает, что слово *мутчар* обозначает глоттис или голосовые связки.

11. *Мухчара* – «вадина между щитовидной железой и костью языка»: *мук* – «закрывать», *чар* – «рот» [3, с. 295]. Автор статьи считает, что слово *мухчара* обозначает глоттис или голосовые связки.

12. *Парумпэсут* – «корень языка»: *парумпэ* – «язык», *сут* – «основа» [3, с. 196]. Автор статьи согласен с этой трактовкой, однако корень языка у животных очень незначителен, при обычном обследовании он не виден.

13. *Парумпэ-понэ* – «кость языка»: *парумпэ* – «язык», *понэ* – «кость» [3, с. 195]. Автор статьи согласен с этим. Но у человека кость языка значительна по размерам, а у собаки почти не видна.

14. *Рэрэк-понэ* – «общее название гортанных хрящей (эпиглоттис, щитовидный хрящ, черпаловидные хрящи)»: *рэрэк* (*рэк* – «говорить», форма повторения?) + *понэ* – «кость». Айны из с. Хоробэцу говорят: «Когда совершают анатомию горла, надо быть осторожным» [3, с. 195]. Как было отмечено ранее, это связано с тем, что в горле у мужчины находится бог защиты своего тела. Автор статьи не согласен, что *рэрэк-понэ* обозначает общее название гортанных хрящей. Это обосновано в начале статьи. Слово *рэрэк-понэ* обозначает черпаловидные хрящи, форма которых зеркально симметрична. Черпаловидные хрящи очень маленькие. Вероятно, для их наблюдения айны делали сагиттальный разрез горла.

Таким образом, айны имели детальные представления о строении горла и сердца животных и человека. Это отражено в разнообразных анатомических словах.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Вада Кан. О терминах, касающихся болезней айнов: на основе рукописей Бундзиро Вада. Вып. 1 // Этнографические исследования. 1964. № 22 (2). С. 99–112.
2. Вада Кан. О терминах, касающихся болезней айнов: на основе рукописей Бундзиро Вада. Вып. 2 // Этнографические исследования. 1965. № 30 (1). С. 47–67.
3. Тири Масихо. Классификационный словарь айнского языка, подзаголовков «Гуманитарные термины, касающиеся человека». Институт исследования народной культуры, 1975.

**ИЛЛЮСТРАЦИИ**

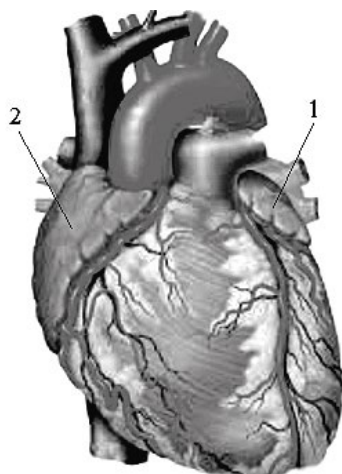


Рис. 1-а. Изображение левого (1) и правого (2) ушка предсердия собаки.  
(Материал из [livedoorblogimg.jp](http://livedoorblogimg.jp))



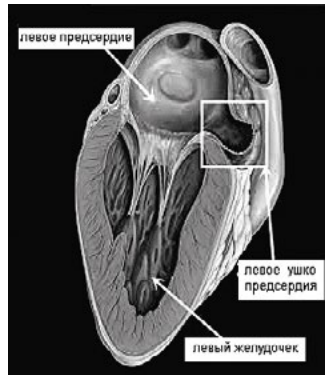


Рис. 1-б. Изображение внутренней структуры левого ушка предсердия человека. (Материал из блога директора больницы Охаси-клиник)

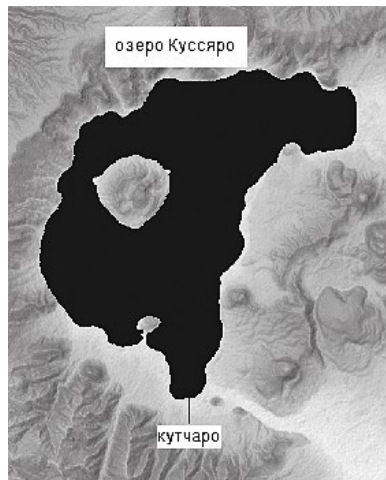


Рис. 1-в. Изображение на карте озера Куссияро (о. Хоккайдо). Название озера Куссияро происходит от названия села Кутчаро, которое находилось на местности, обозначенной как Кутчаро – «закрытая трубка».

(Карта озера – из Википедии)

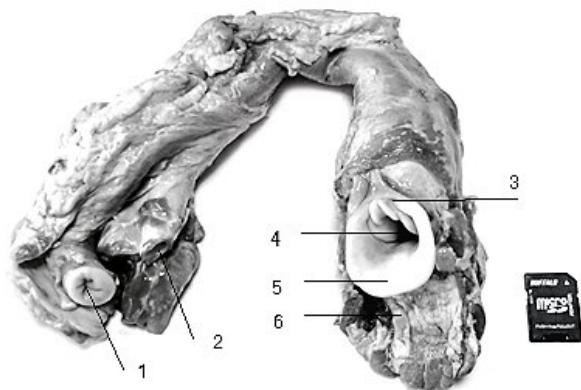


Рис. 2-а. 1 – разрез пищевода; 2 – разрез трахеи; 3 – вход в пищевод; 4 – глоттис; 5 – эпиглоттис; 6 – основа языка. (Фото из японской книги «Биология для учеников старших классов»)

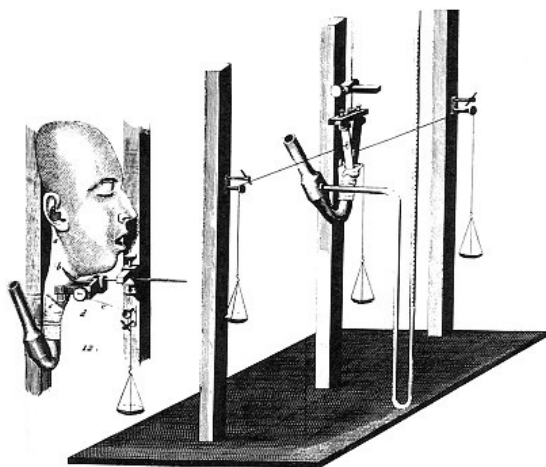


Рис. 2-б. Экспериментальная система, целью которой является изучение механизма изменения высоты голоса, порождаемого из горла умершего человека. (Материал из Ohala J.J. Production of Tone. In Victoria, A. Fromkin (ed): Tone, Academic Press: New York, 1978, P.10-11)

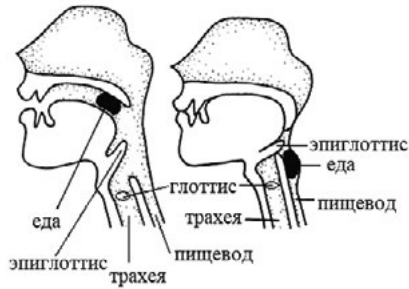


Рис. 3-а. Эпиглоттис человека закрывает вход в горло, когда человек глотает еду. (Материал блогера Сугахито Исомура «60 интересных тем о зубах»)

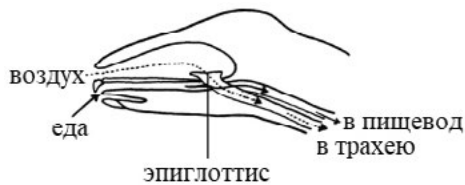


Рис. 3-б. Эпиглоттис собаки не закрывает вход в горло (Материал блогера Сугахито Исомура «60 интересных тем о зубах»)

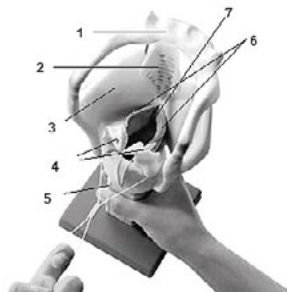


Рис. 4. Модель горла человека. Голосовые связки закрывают черпаловидные хрящи с помощью шнуров. 1 – кость языка, парумпэпонэ; 2 – эпиглоттис, пэн-мухчара; 3 – щитовидный хрящ; 4 – черпаловидные хрящи, рэрэк-понэ; 5 – трахея, сэври; 6 – голосовые связки, мухчара; 7 – глоттис, мухчара.

**ОЛЬГА ФЁДОРОВНА СОЛОВЬЁВА,**

научный сотрудник Государственного бюджетного учреждения культуры «Сахалинский областной краеведческий музей»,

г. Южно-Сахалинск

E-mail: olso\_248@mail.ru

# Обзор материалов по фольклору коренных народов Сахалинской области в фондах Сахалинского областного краеведческого музея

Сахалинский областной краеведческий музей хранит коллекции рукописей текстов фольклорных материалов и звукозаписей устного народного творчества палеоазиатских народов, проживавших на Сахалине.

В статье сделан краткий обзор коллекций выдающихся деятелей науки Б. О. Пилсудского, Л. Я. Штернберга, Е. А. Крейновича и других, посвятивших жизнь изучению традиций, культуры и языков коренных народов острова. Анализируются также результаты работы сотрудников музея в поиске неизвестных прежде материалов, комплектовании коллекций и в деле сохранения культурного наследия коренных народов.

**В** Сахалинском областном краеведческом музее хранится обширная коллекция фольклорных материалов коренных народов Сахалина. Особое место в ней занимают научные материалы и труды выдающихся отечественных этнографов Б. О. Пилсудского, Л. Я. Штернберга и Е. А. Крейновича, занимавшихся изучением фольклора нивхов и айнов. Эти материалы составляют гордость музейного собрания. Они стали доступны благодаря личному архиву Е. А. Крейновича, в котором хранились несколько десятилетий. Личный архив учёного был закуплен у его вдовы Г. А. Разумниковой и поступил в Сахалинский областной краеведческий музей в 1996 году [8, с. 44]. Благодаря этому в музее хранится великолепная коллекция оригинальных рукописей по фольклору нивхов и айнов Сахалина, принадлежащих перу этих учёных.

Рукописи под названием «Тетради с записями фольклорных текстов сахалинских нивхов», написанные от руки на нивхском языке Л. Я. Штернбергом с частичным переводом на русский на 15 листах и на 21 листе<sup>1</sup>. Рукописи на листах белого цвета в папках. Справа на полях карандашом видны пометки Е. А. Крейновича, который в процессе работы сделал соответствующие пояснения к текстам и отдельным словам.

В фондередких книг хранятся книги Л. Я. Штернберга: «Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора», том I. Образцы народной словесности. Часть 1. Эпос (поэмы и сказания, первая половина)<sup>2</sup>, и в 1979 году в музей поступила книга Л. Я. Штернберга под названием «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны», вышедшая в 1933 году<sup>3</sup>, где отдельные главы посвящены фольклору нивхов.

## Ключевые слова:

фольклор

нивхи

айны

музей

ансамбль

учёные

музейные коллекции

палеоазиаты

<sup>1</sup> КП-6473/823.

<sup>2</sup> КП-4058/15.

<sup>3</sup> КП-3840.

Фольклорные тексты, записанные Л. Я. Штернбергом в конце XIX века у нивхов, – это ценнейший источник для характеристики их традиционной культуры.

Заметный вклад в изучение быта нивхов и их фольклора внёс Б. О. Пилсудский. Находясь на Сахалине (1887–1898 и 1902–1905 гг.), он записывал предания, сказки, лирические песни и другие тексты, занимался изучением языка айнов, нивхов, ороков. Бронислав Осипович сумел собрать огромный материал, ставший основой для его научных работ по культуре и фольклорным жанрам сахалинских нивхов и айнов. По воспоминаниям Е. А. Крейновича, бывшего на Северном Сахалине во второй половине 1920-х годов, некоторые нивхи в разговорах с ним с теплотой вспоминали Бронислава Пилсудского – Пачурлянда, или «Красивого лицом», и Льва Штернберга – Ытыка, или «Отца», которые, интересуясь национальной культурой, записывали обряды, мифы, сказания и оставили о себе добрую память [9, с. 57].

В личном архиве Е. А. Крейновича также хранятся рукописные материалы Б. О. Пилсудского, собранные в 1890-х годах среди нивхов Сахалина. Это 9 тетрадей с записями текстов легенд, песен, рассказов, в которых имеются пометки карандашом и исправления, сделанные рукой Крейновича. Спустя 100 лет эти материалы были опубликованы музеем. Подготовку к публикации одной из тетрадей Пилсудского «Песни, посвящённые мне» осуществляли В. М. Латышев, Т. П. Роон [4]. Е. С. Ниткук<sup>4</sup> вместе со своей мамой Ниной Васильевной, носителем нивхского языка, внесла уточнения в расшифровку текстов большинства тетрадей [7]. Кроме того, в музее хранятся два отдельных отиска статьи Б. О. Пилсудского «На медвежем празднике айнов о. Сахалина», вышедшей в 1914 году<sup>5</sup>.

Изучением научного наследия Б. О. Пилсудского, личности тогда мало известной в науке, занялся в 1980-е годы В. М. Латышев, будучи директором музея. Чтобы глубже понять вклад Пилсудского в исследование традиционной культуры коренных народов Сахалина и Дальнего Востока, он вместе с коллегами стал инициатором Международной научной конференции «Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина», которая состоялась на базе музея в 1991 году в г. Южно-Сахалинске. Более

---

<sup>4</sup> Е. С. Ниткук в то время была заведующей отделом этнологии Сахалинского областного краеведческого музея.

<sup>5</sup> КП-3623; КП-3848/14.

50 участников – учёных, работников музеев, архивов, университетов из разных регионов СССР и многих стран мира выступили по разным направлениям исследований. На конференции освещались проблемы фольклора и языка, истории и культуры коренных народов. По материалам конференции были выпущены два тома с докладами учёных, которые хранятся в фондах музея.

Научный поиск неизвестных работ исследователя продолжался, и на основе имеющихся музейных коллекций в 1997 году при Сахалинском областном краеведческом музее был учреждён Институт наследия Бронислава Пилсудского. Целью были поиски неизвестных ранее статей, рукописей, исследований Бронислава Пилсудского по культуре коренных народов Сахалина и введение их в научный оборот в виде публикаций. Перед исследователями стояли задачи выявления фольклорных записей и неопубликованных этнографических коллекций, расшифровка рукописных текстов и перевод их с бумажного носителя на электронный, подготовка научных комментариев, обеспечение ввода полученных данных в научный оборот.

Благодаря работе четырёх работников музея по данному направлению – В. М. Латышева, Г. И. Дударец, М. М. Прокофьева, Т. П. Роон – был обнаружен и извлечён из небытия многих российских архивов значительный массив материалов, связанный с научным наследием Б. О. Пилсудского и его сахалинским окружением конца XIX – начала XX века. Так, его уникальные тетради с записями сказок у сахалинских айнов в 1905 г., выявленные в архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), были опубликованы отдельным изданием под названием «Фольклор сахалинских айнов»<sup>6</sup> (2002).

Неоспоримую ценность в изучении и сохранении фольклора палеоазиатских народов имеют работы Е. А. Крейновича (1906–1985) – лингвиста, исследователя культуры и языка коренных народов Сибири и Дальнего Востока. Учёный по праву считается крупнейшим специалистом в области нивхского, кетского, юкагирского языков. Будучи на Сахалине на полевой практике от университета (1926–1928) и в экспедиции в нивхских селениях Нижнего Амура в начале 1930-х, он вёл дневники и заносил туда свои наблюдения и впечатления.

«В общих тетрадях в толстых картонных обложках мелким почерком простым карандашом и ручкой почти каждый день он записывал беседы со

---

<sup>6</sup> КП-7277/3.

стариками, новые нивхские слова, древние мифы и легенды, делал зарисовки разных этнографических объектов: нивхского погребения утопленника, медвежьего праздника, орудий рыболовства и т. д.» [9, с. 55].

В его архиве хранятся 1 235 предметов – это личные документы, дневники, фотографии, книги, а также собранные исследователем и представляющие интерес многочисленные рукописи, которые посвящены фольклору нивхов, кетов, юкагиров. Среди них 33 рукописи с нивхскими текстами. Отдельного внимания заслуживает рукопись на 3 листах «Любовная лирика гиляков (образцы материалов по гиляцкому языку и фольклору)», Ленинград, 1950–1960-е годы. Рукопись вложена в бумажный конверт с надписью простым карандашом рукой Крейновича: «Самое убийство Уткина», и указан псевдоним: «Юрий Тымин»<sup>7</sup>. Опубликована рукопись Крейновича «О лирических любовных песнях нивхов», из которой понятно, что учёный интересовался нивхскими записями Б. О. Пилсудского и готовил их к публикации, а также три текста нивхских песен, записанных им самим [6, с. 117–122].

Упомяну также следующие материалы из его архива:

1) Тексты фольклорные на нивхском языке. Ленинград, начало 1930-х гг., на 16 листах. Тексты: 1. «Рассказ Сони», Амур, нивхи. 2. «Нетапхе ревзе». 3. «Rei-avtomobil», Младзьян, III курс, нивхская группа, 26/IV-1935 г. 4. «Ralge nahrke», записана 21 сентября 1931 г. в дер. Пуир от Пнидина<sup>8</sup>.

2) Текст фольклорный нивхский. Экспедиция на Амур, 1931 г., на 11 листах<sup>9</sup>.

3) Записи Е. А. Крейновича. Фольклорные нивхские тексты, записанные на о. Сахалин, 1926–1928 гг., на 16 листах<sup>10</sup>.

4) Нивхская легенда «Кец Такр лон такр», Ленинград, 1960–1970-е гг., на 19 листах. Записи сделаны от руки чернилами на 6 листах на нивхском языке без перевода. В книгу вложены листы с отдельными записями Крейновича и пояснениями (миф о трёх солнцах, о Тайхнанде)<sup>11</sup>.

5) Записи нивхских текстов о Тайрунанде (Тайхнанд) – легенда о трёх солнцах записана у Тугута, стойбище Хандуза на заливе Чайво, 1926–1927 гг., на 25 листах<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> КП-6473/533.

<sup>8</sup> КП-6473/534.

<sup>9</sup> КП-6473/535.

<sup>10</sup> КП-6473/536.

<sup>11</sup> КП-6473/538.

<sup>12</sup> КП-6473/540.



Среди рукописей сохранилась папка под названием «Илькук», Ленинград, 1970-е годы, на 234 листах. Документ представляет собой дневник, где хранятся письма, фольклорные тексты, записанные Екатериной Николаевной Илькук, дочерью сказителя Тугута<sup>13</sup>.

Нивхи в шутку называли его «сказочным начальником», и не только из-за особого интереса к нивхским легендам, сказкам и преданиям, но и потому, что он читал им нивхские сказки, записанные ещё Штернбергом, одновременно практикуясь в языке [9, с. 57]. Во время своих экспедиций Крейнович вёл записи от нескольких информантов-нивхов: Тугута, Чурки, Лингук и других, которые рассказывали легенды (тылгунд), разные предания об орочёнах (уйльта), айнах, о происхождении людей от деревьев, о животных, о сотворении земли, людей и животных, о медвежьем празднике, о культе медведя, о мифологических и религиозных представлениях. Информанты также пели песни.

Некоторые тексты в записи Крейновича опубликованы им в научных статьях, вышедших в 1930-х годах, и в знаменитой книге «Нивхгу» [5]. Но большая часть текстов ждёт своей публикации.

Важный вклад в изучение традиционного мировоззрения нивхов принадлежит доктору исторических наук А. Б. Островскому. Он также подготовил к публикации русский перевод более 80 нивхских текстов, собранных Б. О. Пилсудским на Сахалине, под названием «Фольклор сахалинских нивхов»<sup>14</sup> (2003). В сборник вошли тексты как опубликованные прежде, так и не вошедшие в публикации оригинальные тексты в жанре тылгунд и настунд.

Особый вклад в изучение нивхской культуры внёс доктор исторических наук Ч. М. Таксами, нивх по национальности. Большое внимание исследователь уделил хозяйству и материальной культуре, но не обошёл вниманием и традиционные верования, обряды, медвежий праздник. Ценность трудов Чунера Михайловича заключается в том, что в основу многих его этнографических и лингвистических исследований положены оригинальные материалы, собранные им лично во время многочисленных экспедиций к коренным народам Сахалина, Камчатки, Чукотки, Ямала и др. Учёный жил среди охотников и оленеводов, рыбаков и морских зверобоев, наблюдая их жизнь. Интересны записанные им сказки о природе и животных, где

<sup>13</sup> КП-6473/539.

<sup>14</sup> КП-7552/1.

они приобретают повадки и характер людей. В других сказках описаны поступки людей, превозносятся добрые дела и высмеиваются пороки. В его книге «Живые родники» описаны культура, искусство, устное народное творчество коренных народов Сахалина. В произведениях устного народного творчества нивхов содержится интересный материал, рисующий их жизнь как в настоящее время, так и в прошлом. В фондах музея хранятся сказки, собранные Ч. М. Таксами: «Верный Ургун» (1981), «Ахт Ургун Верный Ургун. Сказки народов Севера» (1996), книга, изданная на нивхском и русском языках в переводе нивхских текстов С. Ф. Полетьевой [11].

В книжном фонде музея хранятся книги известного нивхского писателя, основоположника нивхской литературы В. М. Санги<sup>15</sup> с публикацией фольклорных сказаний, записанных им от старых нивхов в разные периоды его жизни [10].

В музее хранится также большая коллекция звуковых материалов на нивхском и уильтинском языках. Большая часть аудиозаписей была сделана сотрудниками музея Т. П. Роон, Е. С. Ниткук, а также Н. А. Мамчевой в рамках проекта «Голоса тайги и тундры» в 1990-е годы. Среди них сказки и легенды, бытовые рассказы нивхского народа. Эта часть фольклорного наследия требует отдельного исследования.

Большой вклад в изучение музыкального фольклора нивхов внесла Н. А. Мамчева – преподаватель музыки Сахалинского колледжа искусств. Она много лет занимается исследованием музыкальной культуры коренных малочисленных народов Севера. В музее хранятся книги, изданные автором: «Обрядовые музыкальные инструменты аборигенов Сахалина»<sup>16</sup> (2003); «Тихие песни предков: Сборник песенного фольклора нивхов»<sup>17</sup> (2007); «Музыкальные инструменты в системе традиционной культуры нивхов: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата искусствоведения»<sup>18</sup> (2010); «Музыкальные инструменты в традиционной культуре нивхов»<sup>19</sup> (2012).

Не меньшее значение имеет коллекция фотографий, на которых запечатлено творчество современных национальных ансамблей из муниципальных районов Сахалинской области, их выступления на разных площадках.

---

<sup>15</sup> КП-8239/4.

<sup>16</sup> КП-7549/1-2.

<sup>17</sup> КП-7983/1-3.

<sup>18</sup> КП-8216/1.

<sup>19</sup> КП-8654.

Фотографии собраны в разное время и разными музейными работниками. Среди них отметим 34 фотографии одного из старейших ансамблей из г. Поронайска – «Мэнгумэ илга» («Серебряные узоры») <sup>20</sup>. «В 1981 году в Поронайском районе образовался национальный ансамбль коренных малочисленных народов Севера – “Мэнгумэ илга”. Его участники – представители разных национальностей, проживающих на территории Поронайского района (нивхи, ороки, эвенки, нанайцы). В первый состав ансамбля в основном вошли работники местного колхоза “Дружба” и рыбозавода, хотя были в ансамбле строители, бумажники, педагоги и связисты» [1, с. 128–129].

Также в музее хранятся 13 фотографий участников нивхского фольклорного ансамбля из п. Ноглики «Ларш» («Волна») <sup>21</sup>, который образовался на базе кружка художественной самодеятельности Дома культуры рыболовецкого колхоза «Восток» в июле 1981 года [2, с. 91–92].

На редких фотографиях представлены коллективы национальных ансамблей «Сороде» и «Кех» («Чайка»). Ансамбль «Кех» был создан Таисией Никифоровной Романовой в 1982 году в селе Чир-Унвд Тымовского района <sup>22</sup>. Ансамбль «Сороде» (в переводе с уильтинского языка – «Здравствуйте») был сформирован Татьяной Леонидовной Лебедевой в селе Вал Ногликского района <sup>23</sup>.

В 1959 году, при подготовке к проведению медвежьего праздника в сельском клубе нивхского рыболовецкого колхоза «Свобода» (с. Луполово Охинского р-на), сложился коллектив художественной самодеятельности «Пила к'ен» («Большое солнце»). В том году в село Луполово съехались жители со всех окрестных сёл и стойбищ. Получился зрелищный и запоминающийся праздник. В то время клубом заведовала Вера Еремеевна Хейн, которая и стала первым руководителем ансамбля «Пила к'ен». Сегодня этот ансамбль репетирует в с. Некрасовка Охинского р-на, куда переехали большинство нивхов западного побережья в 1970-е годы. В фондах музея хранятся семь фотографий <sup>24</sup> этого ансамбля 1950-х годов.

Таким образом, Сахалинский областной краеведческий музей за свою историю собрал значительные по числу коллекции разноплановых фольклорных материалов, обладающие историко-этнографической ценно-

<sup>20</sup> КП-4235; КП-4585; КП-5433; КП-6557; КП-7012; КП-8819.

<sup>21</sup> КП-4235; КП-4765; КП-6985; КП-7012.

<sup>22</sup> КП-5433; КП-7012; КП-7197; КП-8438.

<sup>23</sup> КП-5629/1/2.

<sup>24</sup> КП-6315; КП-7012; КП-7072; КП-9380.

стью. Пополнение фондов осуществляется и в наши дни. Над этими материалами могут работать отечественные и зарубежные исследователи, совершая научные открытия. Материалы открыты для изучения представителями коренных народов, для которых станут более понятны древние корни самобытных культур их далёких предков.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Добро пожаловать в Поронайск!: Альбом-путеводитель по городу / сост. Э. Б. Григорьева, О. Ф. Саранчина. Поронайская ЦБС, ЦБ, ЦДИ. Поронайск, 2009. 144 с.
2. Ноглики: время больших перемен / Авт.-сост.: А. В. Колесов, М. М. Прокофьев; авт. текста: А. И. Костанов. Владивосток: Рубеж, 2005. 155 с.
3. Бронислав Пилсудский и Лев Штернберг: письма и документы (конец XIX – начало XX в.). Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2011. 338 с.
4. *Латышев В. М., Роон Т. П.* Пропавшая тетрадь Бронислава Пилсудского «Песни, посвящённые мне». Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. 1998. № 1. С. 107–110; Бронислав Пилсудский. Песни, посвящённые мне // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 1. Южно-Сахалинск, 1998. С. 111–116.
5. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Амура и Сахалина. М., 1973.
6. *Крейнович Е. А.* О лирических любовных песнях нивхов // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 1. Южно-Сахалинск, 1998. С. 117–122.
7. *Ниткук Е. С.* Алахтунд из тетради № 1 Б. О. Пилсудского // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 3. Южно-Сахалинск, 1999. С. 3.
  - Третья тетрадь Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 4. Южно-Сахалинск, 2000. С. 5.
  - Тетрадь № 4 Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 5. Южно-Сахалинск, 2001. С. 3.
  - Пятая тетрадь Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 6. Южно-Сахалинск, 2002. С. 3.

- Шестая тетрадь Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 8. Южно-Сахалинск, 2004. С. 3.
  - Песни из тетради № 7 Б. О. Пилсудского // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского № 9. Южно-Сахалинск. 2005. С. 3.
  - Восьмая тетрадь Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 10. Южно-Сахалинск, 2006. С. 4.
  - Заключительная тетрадь Б. О. Пилсудского из архива Е. А. Крейновича // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 12. Южно-Сахалинск, 2008. С. 3.
8. *Роон Т. П.* Личный архив Ю. А. Крейновича // Вестник Сахалинского музея. Южно-Сахалинск, № 4. С. 44–51.
  9. *Роон Т. П., Сирина А. А.* Е. А. Крейнович: жизнь и судьба учёного // Репрессированные этнографы. М.: Вост. лит., 2003.
  10. *Санги В. М.* Нивхские легенды. Южно-Сахалинск, 1961; *Санги В. М.* Ыгмиф налит Настур. Эпос сахалинских нивхов. Поселение бухты Чёрной земли. М., 2013.
  11. *Таксами Ч. М.* Ахт Ургун Верный Ургун. Сказки народов Севера на нивхском и русском языках / Перевод на нивхский язык С. Ф. Полетьевой. Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное издательство, 1996. 63 с.

**ИЦУДЗИ ТАНГИКУ,**

Центр изучения айнов и коренных народов, Университет Хоккайдо,  
г. Саппоро

E-mail: tangiku@let.hokudai.ac.jp

## Нивхские и айнские песни

Традиционные песни нивхов – это стихи. У них есть несколько стилей. Один стиль имеет рифмованные и рефренные фразы. Другой стиль имеет 4-строчную строфу в дополнение к ним. В стихе нивха есть три рифмующих типа. Первый – это созвучие или созвучие в одной строке. Второй – аллитерация. Третий – рифмованный конец. Структура 4-строчной строфы и рифмование являются обязательными в *Ainu vesrse*, айнской версии. Этот нивхский стих был записан в Поронайске в японскую эпоху, поэтому на него не повлиял русский стих. И в японском стихе нет ни рифмованной, ни 4-строчной строфы. Эти стихи нивхов и айнов являются наследием древнего евразийского стиха.

**Р.** Аустерлиц думал, что нивхские песни – это стихи [1, с. 100]. А как создаются нивхские песни? Исследователи проделали большую работу. Л. Шренк, Л. Штернберг и Б. Пилсудский написали отчёты о них. Позже этнографы собрали много песен, а поэты написали много песен и стихов. Нельзя забывать труды Е. Крейновича, Ч. Таксами и В. Санги. Г. Отаина собрала много нивхских песен и проанализировала их. Н. Мамчева написала книги о нивхской музыке, включающие поэтический анализ. Е. Ниткук перевела и проанализировала некоторые старые тексты песен.

В этой статье я настаиваю на том, что песни нивхов и айнов являются стихами, которые не были результатом влияния русской или японской литературы.

### Ключевые слова:

нивхи

айну

народные песни

фольклор

рифмы

аллитерация

### Тятя дуҕс: слова для «музыкального бревна»

Традиционно, когда нивхи проводили медвежью церемонию, всегда играло «музыкальное бревно». Существуют специальные фразы для чтения, чтобы понять, как бить по «музыкальному бревну». Эти фразы похожи на песни. Некоторые фразы состоят из четырёх строк, некоторые из трёх строк. В некоторых фразах есть рифмы, а в других нет [2, с. 112]. Эти фразы называются **тятя дуҕс**. **Тятя дуҕс** – составное слово, которое означает «слово для боя».

**Тятя** – это от глагола **тя(дь)/задь** – «бить», **дуҕс** означает «слово».

Тятя дуҕс [1, с. 251]

1 мыкрфиң сондоқо	Мыкрфин, Сондоқо
2 п'ың-п'ың сондоқо	Пын-пын, Сондоқо
3 п'ың-п'ың-п'ың сондоқо	Пын-пын-пын, Сондоқо

Этот тятя-дуҕс имеет рифму и повторяющиеся слова.

Кажется, что слова с рефреном гораздо более популярны, чем рифмы. Эти фразы напоминают другие настоящие песни, но они не совсем одинаковы. Эта статья рассуждает о других песнях, кроме **тятя-дуҕс**.

## Старые песни нивхов

В 1928 году японский лингвист (его специальность – китайский язык) приехал на Сахалин для изучения нивхского языка и собрал несколько песен [7, с. 1]. Его зовут Такахаси Моритака. Песни, которые он записал, были такими. Он писал латинскими буквами (кириллическая транскрипция Тангику).

### 1. Рифмы и слова-повторы

Песни содержат рифмы и сдержанные слова-повторы. Рифмы такие: аллитерации в одной строке, аллитерации двух или более строк и конечные рифмы двух или более строк.

### 2. Четырёхстрочная структура

Некоторые песни состоят из четырёх строк, некоторые – из пяти, шести и более. Некоторые песни состоят из нескольких четырёхстрочных строф.

### 3. Эпические песни

Такахаси записал эпическую песню, но только прозой. Эпические песни, записанные в 1960 году, оцифрованные французом Анри Леконтом в 1996 году, имеют четырёхстрочную структуру.

#### 1. Рифмы и слова-повторы

*Песня № 1 [7, с. 117]*

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| 1. Т'ақрвонҕ п'наҕаҕа,          | Молодой человек из Таккрво                       |
| 2. Чхыв гузр, ит'р ёскора       | «Я вытащил медведя», – сказал он                 |
| 3. Чхыв нах т'мыҕы ньрыныйра    | Хотел посмотреть с вершины медвежьей клетки      |
| 4. Офты диф тулку ньрыныйра     | Посмотрел путь в отверстие туалета               |
| 5. Чах п'ен диф тулку ньрыныйра | Посмотрел, в какое отверстие вода, кадая, уходит |
| 6. Ускҕ кар, тузива эңфира      | В коридор выйдя, стукнувшись, замер              |
| 7. хукҕ ох чхуйва, чиф чурҕе    | Там споткнулся об орҕ                            |



I. Один и тот же согласный или гласный повторяется несколько раз в одной строке.

7. хукң оҳ чхуйва, чиф чурңе

II. Аллитерация глав двух и более линий.

3. **Ч**хыв һаҳ т'мыңы ньрыныйра Хотел посмотреть с вершины медвежьей клетки
4. Офты диф тулку ньрыныйра Посмотрел путь в отверстие туалета
5. Чаҳ п'ен диф тулку ньрыныйра Посмотрел, в какое отверстие вода, капая, уходит
6. Ускң қар, тузива эңфира В коридор выйдя, стукнувшись, замер
7. хукң оҳ чхуйва, чиф чурңе Там споткнулся об орң

III. Конечная рифма из двух и более строк.

1. Тақр вонң п'һағһа Молодой человек из Такрво
2. Чхыв гузр итр ёсқора «Я вытащил медведя», – сказал он

IV. Повторение слов или фраз.

2. **Чхыв** гузр итр ёсқора «Я вытащил **медведя**», – сказал он
3. **Чхыв** һаҳ т'мыңы ньрыныйра **Посмотрел** с вершины **медвежьей** клетки
4. Офты **диф тулку ньрыныйра** **Посмотрел** путь в туалет
5. Чаҳ п'ен **диф тулку ньрыныйра** Посмотрел, в какое отверстие вода, капая, уходит
2. Чхыв гузр, итр ёсқора «Я вытащил медведя», – сказал он
3. **Чхыв** һаҳ т'мыңы ньрыныйра Хотел посмотреть с вершины медвежьей клетки
4. Офты диф тулку ньрыныйра Посмотрел путь в отверстие туалета
5. Чаҳ п'ен диф тулку ньрыныйра Посмотрел, в какое отверстие вода, капая, уходит
6. Ускң қар, тузива эңфира В коридор выйдя, стукнувшись, замер

2. Песни в четыре строки.

1. Хой и амх тивнкта интңа
2. т'леолаң кеҗтох еҳорңа
3. п'а́рра-п'а́рра ханкт интңа
4. ок хунк офқофто

*Песня № 2 [7, с. 118–119]*  
 В устье реки Хой войдя, увидел  
 Я думал, белая чайка  
 двигает крыльями вверх и вниз  
 Я считаю, что он старик Гофкоф

*I. Песни, образованные в виде цепочек четырёхстрочных строф.*  
*Песня № 3 [7, с. 123]. Колыбельная песня*

**Ытык нонқа**

1. Тьиў-тьиў қо-қая
2. Пилка ниғвң мура
3. ңахуў нин а́ръя
4. Чо хуў нин а́ръя
5. Мун қавриў пантṙ
6. Урла ниғвң муṙ
7. Пантṙ ая
8. қомқ зин қон қавṙ

**Любимый ребёнок отца**

Звенит, звучит, спи хорошо  
 Стань взрослым!  
 Иди, лови животных, нас корми  
 Пойди, поймай рыбу, нас корми  
 Никогда не болей, расти  
 Будь хорошим человеком!  
 Расти!  
 Никогда не болей

*II. Песни не сформированы в четыре строки.*

*Песня № 4 [7, с. 119]*

1. Т'орң кикнь му мухыс
2. п'имьяка нан
3. повриў жефкен
4. п'иңиңыгура
5. ламс теҗңа
6. п'фиңгура

На пятивёсельной лодке  
 мы убегаем сейчас  
 посчитав, что это пена  
 мы сбежим  
 Когда дует северный ветер  
 мы сбежим

3. Эпические песни имеют строфу из четырёх строк.

*Эпическая песня [6, № 18]*

Чтение Анны Степановны Хаджиган. Текст только начало длинной истории.

П'е хара, на́ркина  
 П'ехеҗгун  
 Торафа п'ита  
 Тораф п'ит, пандңа, и

как я один, с кем  
 с моим духом-хранителем  
 жить в зимнем доме  
 воспитывается в зимнем доме

**К'икаруҫа**  
**К'икаруҫа** а пониҫа  
хава-хавататя  
ха қолх-қола тара та

вверху  
вверху дыра  
как будто дыра разинута  
иногда открывается

Ина **хунфке**  
**хунфке**  
**ағр пырҫа** к'лы **ло**  
**ағр пырҫа** мух **ло**

они жили и  
жили и  
когда на улице ночь  
когда день

(хонь!)

**хафке**, нафа ясақакара  
котлороҫа гузура  
**тарава тағавара**  
**тағавара**

а теперь его младший брат  
вышел наружу  
вокруг дома  
вокруг

тё нехгуна қ'ара  
ин нанах ағара  
п'оты айра  
кой айра

в углу стрелял мух  
его старшая сестра  
она шила  
она украшала лиственницу

(хонь!)

**хафке** ясқа пилаҫа  
нивуҫа муйвуҫа  
т'ат нафк озр харора  
п'оты ғер, т'а илкура

с тех пор его младший брат  
стал взрослым человеком  
отдохнул достаточно  
взял шитьё, крепко завязал

тыңр т'ытҫафка  
к'ены марҫыфк  
кузу харора  
палароҫа видара

рано утром  
до восхода солнца  
наружу вышел  
пошёл в лес

(хонь!)

паланака вина  
вира, харора п'рыңа  
хахукгу аҳара  
лес хара охвул

пошёл до леса  
пошёл и вернулся  
мимо пошёл  
много обошёл

оғлоф ҳахра  
олви саругура

он стрелял в соболей  
наполнил (санки?) мехом

п'рафтоҳ ёрп'хыд фуру и  
(Эта строка не спета)

принёс обратно в свой дом

### Старые песни айнов

*Песни айнов напоминают нивхские песни [9, с. 15–18, 155–163].*

1. Четырёхстрочная структура (всегда).
2. Аллитерация в одну строку.
3. Аллитерация двух строк.
4. Конечные рифмы двух строк.
5. Повторные слова или фразы (куплет).

#### 1. Четырёхстрочная структура (всегда)

Короткие песни, которые называются «упопо», обычно состоят из четырёх строк.

1. Матнаў рера  
2. апатяеосма  
3. Уранниси  
4. кантокорикин

*Песня Айну [5, диск 1. № 13]*  
Северный ветер  
входит через дверь  
тонкое облако  
поднимается в небо

Эпические песни («юкар») всегда имеют четырёхстрочную структуру.

1-1. Иресу часи  
1-2. тан поро часи  
1-3. чисиреану

*Айну эпическая песня [8, с. 11–12]*  
Замок, где я воспитывался  
Этот большой замок  
стоял



4. кантокорикин

поднимается в небо

*5. Повторные слова или фразы (куплет).*

1-1. Иресу **часи**

**Замок**, где я воспитывался.

1-2. тан поро **часи**

Этот большой **замок**

Песни айнов – это стихи, в которых должна быть аллитерация или рифма. В каждой строфе из четырёх строк две или три строки должны иметь аллитерацию или рифму. Эпические песни должны иметь четырёх-строчную структуру.

**Почему нивхские песни и песни айнов такие?**

Эти песни старые. Такахаси Моритака прибыл в Поронайск в 1928 году, когда Южный Сахалин был территорией Японии. Но весь остров Сахалин был российской территорией с 1875 по 1905 год.

В тот русский период нивхи слышали русские песни? Знали ли они русские стихи? У нивхов и айнов почти одинаковый стих с рифмами и четырёх-строчной структурой. Рифма нивхов и четырёхстрочная структура не являются результатом влияния русской литературы, учитывая, что у айнов одинаковая форма стихов. У айнов такая же форма стихов, как у нивхов, и это, конечно, не результат влияния японской литературы. В японских стихах нет ни рифмы, ни четырёхстрочной структуры. Стихи нивхов и айнов являются частью старых евразийских стихов.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Мамчева Н. А.* Музыкальные инструменты в традиционной культуре нивхов: Южно-Сахалинск, 2011. 386 с.
2. *Отаина Г. А.* Нивхские народные песни // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР / под ред. Старкова. Н. К.: Владивосток, 1981. С. 110–124.
3. *Улита Т.* Материалы по фольклору и культуре нивхов Сахалина / ред. Роон Т. П., Мамчева Н. А., Прокофьев М. М., Шкалыгина Е. Н. Южно-Сахалинск, 2011. 100 с.
4. *Auterlitz R.* Two Gilyak song-texts // To honor Roman Jakobson: essays on the occasion of his 70. birthday, 11. October 1966. Paris: Mouton, 1967. P. 865, P. 99–113.
5. *Honda Y.* Ainu hoppoo minzoku no geenoo / Japan traditional cultures foundation, 2008. CD (original recorded 1954).
6. *Khadzigan A. S. and others.* Sakhaline Musique Vocale et Instrumentale. BUDA Records / producer Henri Lecomte. Paris, 1996. CD (recorded 1996).
7. *Takahashi M.* Karafuto Giryaku-go: Osaka, 1942. 268 p.
8. *Tamura S.* Ainugo onsee shiryoo volume 8. Waseda University, 1993. 118 p.
9. *Tangiku I.* Ainu poetry appreciation. Hokkaido University, 2018. 282 p.

**ЕКАТЕРИНА ЛЕОНИДОВНА ТИРОН,**

кандидат искусствоведения, научный сотрудник Института  
филологии, Сибирское отделение Российской академии наук,  
сектор фольклора народов Сибири, г. Новосибирск  
E-mail: krupich\_katja@mail.ru

# Песенный фольклор коряков: история собирания, изучения и публикации<sup>\*</sup>

В статье даётся краткий обзор истории собирания, изучения и публикации традиционного песенного фольклора коряков. Автор приходит к выводу о значительном объёме архивных материалов и недостаточном количестве нотных и текстовых публикаций, представляющих песенную культуру коряков. Аудиопубликации коряцкого песенного фольклора появились только в 1970-е годы, в 2000-е годы осуществлены два крупных проекта – серийные выпуски CD-дисков «Этническая музыка Камчатки» и «Земля моих предков». Этномузыковедческое изучение песенного фольклора коряков проводилось В. К. Стешенко-Куфтиной, И. А. Богдановым и Ю. И. Шейкиным, К. Танимото, однако специальное исследование, отражающее специфику коряцкого песенного фольклора, дающее представление о жанровой системе, о локальных особенностях, рассмотрение традиции в диахронном аспекте ещё предстоит осуществить.

---

<sup>\*</sup> Работа выполнена в рамках проекта № 17-78-20185 «Текст в культуре этноса как фактор сохранения идентичности народов сибирско-дальневосточного региона», поддержанного Российским научным фондом.



# П

первые фонографические записи корякского фольклора, в том числе и песен, осуществили В. И. Иохельсон и В. Г. Богораз в начале XX века. Джебуповская экспедиция проходила на территории современных Пенжинского и Олюторского районов Камчатки, а также Северо-Эвенского района Магаданской области. Валики с записями были переданы на хранение в Фонограммархив Академии наук и в Архив традиционной музыки США [16, с. 101]. Материалы по песенному фольклору до настоящего времени в полном объёме не опубликованы и не введены в научный оборот<sup>1</sup>. Исключение составляют два текста – личной и «мухоморной песни», записанные В. И. Иохельсоном и опубликованные В. Г. Богоразом в монографии «Koryak Texts» [1, с. 103]. В книге «The Koryak» В. И. Иохельсона тексты песен отсутствуют, имеются лишь краткие упоминания о песнях-плясках, имитирующих движения и голоса животных [2].

Первые нотные расшифровки трёх песен, записанных от Адаяйнафа с Камчатки, опубликованы В. К. Стешенко-Куфтиной в 1930 году в разделе «Песни коряков» статьи «Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов» [17]. Этномузыковедом, участницей этнологической экспедиции 1928 года на Дальний Восток (рук. Б. А. Куфтин), запись производилась на фонограф и на слух от студентов хабаровского техникума. Материалы В. К. Стешенко-Куфтиной были переданы в Институт народов и культур Востока.

Ещё один ранний источник по корякскому песенному фольклору – фонографические и магнитофонные записи из «северных» коллекций Фоно-

---

<sup>1</sup> В 1990-е годы предпринималась неудавшаяся попытка расшифровки текстов корякских записей В. И. Иохельсона Кадзуюки Танимото с носителями языка.

## Ключевые слова:

палеоазиатские

народы

коряки

песенный фольклор

этномузыковедение

граммархива Института русской литературы (Пушкинского Дома) [10]. В 1920–1930-е годы Е. В. Гиппиусом, З. В. Эвальд и С. Д. Магид от студентов Института восточных языков и Института народов Севера было записано шесть корякских песен (коллекции № 206 и № 035). В 1950-е годы В. М. Добровольским и В. В. Коргузаловым от студентов Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена и Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова на магнитную ленту записаны ещё пять корякских песен (коллекция № 268). Пять корякских песен были записаны в 1977 году в московской студии фирмы «Мелодия» (коллекция № 519). В Рукописном фонде Фонограммархива имеются расшифровки и переводы текстов песен коряков (автор не указан), а также нотировки, выполненные С. А. Кондратьевым.

С 1950-х годов активно развивается деятельность местных краеведов-собирателей. Наиболее заметными фигурами, которые активно начали работать с 1960-х, являются ительменский писатель, музыкант и фольклорист Г. Г. Поротов, корякский писатель В. В. Косыгин (корякское имя – Коянто) и первый корякский композитор-песенник, танцор и певец, сказитель и переводчик А. Н. Лахтой (корякское имя – Оккеля) [9]. Они записывали на магнитофон и от руки образцы корякского, чукотского, ительменского, эвенского и камчадальского фольклора, чтобы потом осуществить его художественное воплощение на сцене силами национальных ансамблей.

Собранный фольклорный материал опубликован лишь частично. Так, в литературном цикле «Встречи в тундре» Г. Г. Поротов и В. В. Косыгин используют фольклор народов северных районов и Быстринского района Камчатского края [4]. В цикле имеется несколько нотировок личных и родовых напевов коряков и чукчей, эвенских песен и танцев, ительменских ходил и песен. На основе материалов Г. Г. Поротова и В. В. Косыгина, а также используя собственные полевые записи, музыкант, художественный руководитель ансамбля «Мэнго» П. А. Яганов создавал обработки народных мелодий и собственные сочинения [14].

В п. Палана во второй половине XX века сотрудниками учреждений культуры велась активная собирательская работа. В 1953 году открылся Корякский окружной дом культуры (в настоящее время – Корякский центр народного творчества)<sup>2</sup>. В 1964 году организована Корякская окружная

<sup>2</sup> <http://korcnc.ru/kultura-koryakii/>

радиоредакция (с 1992-го – Корякская Государственная телерадиовещательная компания «Палана», с 2005-го – территориальное отделение ГТРК «Камчатка»), в передачах которой звучали национальные языки и фольклорные произведения<sup>3</sup>. Качественные записи традиционных песен коряков, осуществлённые профессиональными звукорежиссёрами на радио, могут послужить хорошим материалом для расшифровки, исследования и публикации. С 1968 года постоянно действующим культурно-просветительским и научно-исследовательским учреждением становится Корякский окружной краеведческий музей (создан в 1932 году в с. Каменское Пенжинского района как музейный пункт Акционерного Камчатского общества, в 1937 году перенесён в Палану, ставшую центром Корякского национального округа)<sup>4</sup>. Информацию о современном состоянии архива фольклорных материалов в Палане ещё предстоит получить.

Особое место в истории занимает песенный сборник «Кэн'акэтой», подготовленный сотрудником Паланской школы искусств В. А. Рыжковым и опубликованный в 1987 году Окружным научно-методическим центром [11]. Издание содержит более ста образцов песенного, танцевального и сказочного фольклора коряков, чукчей, ительменов и эвенков. Сборник довольно хорошо паспортизирован, имеется информация об исполнителях (фамилия, имя и отчество, место и год рождения, занятие), времени и месте записи, собирателях и переводчиках. К корякскому песенному фольклору относятся 52 нотировки<sup>5</sup>. В жанровом отношении корякские песни, представленные в сборнике, в основном являются личными и родовыми, танцевальными, имеется один образец песни из сказки.

С начала XXI века активную собирательскую работу на Камчатке ведут сотрудники отдела сохранения нематериального культурного наследия (зав. отделом – М. Е. Беляева) Камчатского центра народного творчества. В настоящее время большая часть материалов, которые собирались камчатскими специалистами, хранится в архиве учреждения и в Камчатском государственном университете им. Витуса Беринга.

Отдельно остановимся на исследованиях музыкальной, в частности песенной, традиции коряков, выполненных этномузыковедами И. А. Бог-

<sup>3</sup> [https://tvpedia.fandom.com/ru/wiki/ГТРК\\_Палана#](https://tvpedia.fandom.com/ru/wiki/ГТРК_Палана#)

<sup>4</sup> <http://koryakmuseum.ru/history/>

<sup>5</sup> Более подробный анализ сборника см.: Тирон Е. Л. Песенный фольклор коряков в записях и публикациях: историография и перспективы этномузыковедческого изучения // Сибирский филологический журнал. 2019. № 1. С. 9–25.

дановым (до 1979 года – Бродским) и Ю. И. Шейкиным на основе собственных экспедиционных записей. Впервые исследования у коряков И. А. Богданов проводил по линии Союза композиторов СССР в 1966 году в ходе сахалинско-камчатской экспедиции, далее – в 1968 году – в ходе камчатской экспедиции и в 1976 году – в ходе корякско-алюторской экспедиции [6–8]. В экспедиции 1976 года принимал участие фольклорист Е. М. Мелетинский [13, с. 20], а в 1966 году – Ю. И. Шейкин, студент Дальневосточного педагогического института искусств [19, с. 402], впоследствии ставший крупным специалистом-этномузыковедом по традициям коренных народов Северной Азии.

И. А. Богданову принадлежит первая жанровая классификация корякской музыки, опубликованная в 1972 году в аннотации к пластинке «Музыка народов Дальнего Востока СССР»: «Личные (иначе – собственные) песни, семейно-родовые песни, праздничные песни и песни-танцы, баюкальные песни, напевы в сказках, наигрыши на варгане, шумовых и духовых инструментах. У оряков-оленоводов – трудовые оленеводческие и праздничные песни с бубном “яям”».

Пять песен коряков, записанных в 1968 году в Тигильском районе и представляющих поздний пласт народного творчества, опубликованы музыковедом в 2000 году [5]. Нотировки этих песен имеются в архиве Фольклорной комиссии Союза композиторов Российской Федерации.

В 1991 году под руководством Ю. И. Шейкина состоялась первая комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция на Камчатку Института филологии СО АН СССР, целью которой являлась запись фольклора ительменов и коряков для подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Были обследованы чавчувены и нымыланы Тигильского, Карагинского и Олюторского районов. Аудиозаписи хранятся в Архиве традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории.

Ю. И. Шейкин собрал ценную информацию о народной терминологии, обозначающей песенные фольклорные жанры и не публиковавшейся к тому моменту в научной фольклористической литературе. Исследователь выделяет четыре сферы корякской музыки *г'айначгоечвыгыйнын*: пение, речитирование, горлохрипение на вдохе и выдохе, исполнение на инструментах [20]. Корякский песенный фольклор относится к первой из них. Именные песни, по его сведениям, исполняются в «интимной звукопо-

даче», а на праздниках используется интонирование *ананъян* – воспевание, исполняемое возгласной манерой с сигнальными выкриками и свистами, сопровождаемое игрой на бубне. Пение, сопровождающее танец под бубен, называется *кулимълавк*. В манере эпического речитирования исполняются песенные вставки в мифологических сказаниях *лымнгыл*, в близкой речитативной манере поются *чакчичан* – именные ласковые обращения к ребёнку, обрядовые шаманские песни, «мухоморные песни» *лалъкуликул*, «пьяные песни» *ив'исикуликул*.

Некоторые интересные наблюдения относительно специфики личных песен Ю. И. Шейкин приводит в монографии «История музыкальной культуры народов Сибири»: «Мелодическая формульность у коряков, как и у чукчей, формируется на основе тембровых звуков, слов и иногда целых текстов» [19, с. 262].

В 1990-е годы японскими учёными было осуществлено два проекта, посвящённых полевым исследованиям коряков<sup>6</sup>. Первый проект «Изучение народного исполнительского искусства полуострова Камчатка: народное исполнительство коряков (песня, танец и игра)» проведён в 1993–1994 годах под руководством известного музыковеда Кадзуюки Танимото (1932–2009) Образовательным университетом Хоккайдо. В ходе работы записано около тридцати носителей традиции, а также национальный ансамбль «Мэнго». Архив записей Танимото находится в Музее культуры северных народов в г. Абасири, Хоккайдо.

В 1996–1997 годах под руководством профессора Центра языковых исследований Университета коммерции Отару, лингвиста, специалиста по айнскому и корякскому языкам Минору Осима был выполнен ещё один проект – «Исследование песен и танцев коряков и алеутов на Камчатке». Экспедиция проходила в Пенжинском и Олюторском районах. Были записаны также фольклорные ансамбли, принимающие участие в фестивале, посвящённом 250-летию вхождения Камчатки в состав России. Исследователи собрали информацию о различии мужского и женского стилей пения и игры на бубне, о происхождении и изготовлении корякских бубнов. Сведения о записи песен коряков имеются в реестре, опубликованном в научном докладе Минору Осима в 1998 году [3].

---

<sup>6</sup> Благодарим Ю. Нагаяма за предоставление информации о японских исследованиях музыкального фольклора коряков.

В 2004 и 2006 годах сотрудниками Института филологии СО РАН проведены повторные комплексные фольклорно-этнографические экспедиции для сбора материалов для корякских томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Первая экспедиция работала в Олюторском районе, вторая – в Тигильском, Карагинском районах и в п. Палана [12]. Материалы комплексных экспедиций Института филологии частично расшифрованы филологами – А. А. Мальцевой и Т. А. Голованевой, некоторые песни экспедиции 2004 года нотированы автором настоящей статьи, песни из сказок – этномузыковедом Г. Е. Солдатовой. Аудио-, видео- и фотоматериалы экспедиций хранятся в архиве сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН.

В 2019 году в результате работы сотрудников Института филологии СО РАН Т. А. Голованевой и автора настоящей статьи в г. Петропавловске-Камчатском были зафиксированы современные представления чавчуvenов и нымыланов о песенной традиции, записаны новые фольклорные образцы. Отметим также экспедиционную работу у коряков филологов – сотрудников ИФЛ СО РАН А. А. Мальцевой и Т. А. Голованевой, однако песенный фольклор в их работе целенаправленно не записывался.

Отдельно остановимся на публикации аудио песенного фольклора коряков. По-видимому, первая в истории аудиопубликация принадлежит И. А. Богданову. В 1972 году Всесоюзной фирмой «Мелодия» выпущена первая пластинка «Музыка народов Дальнего Востока СССР», посвящённая музыкальному фольклору коряков, ительменов и нивхов. Блок корякской музыки представлен тремя песенными и шестью инструментальными образцами, записанными от коряка-чавчуvena из Тигильского района Н. К. Алотова. Среди образцов имеется личная песня Йокыл, песня «Нам нужен мир» и редкий образец заклинания *нинвитэв*. Песня Йокыл в 1990 году снова включена И. А. Богдановым в 10-й выпуск «Музыка Северного сияния» серии «Музыка малочисленных народов Советского Севера» вместе с песней «Радость ожидания» в исполнении А. Колеговой (соло), А. Гуторовой и Д. Яганова и танцем *хамхыситк* «Утки», исполненным горловым пением Яэльгын и Чийкнуну.

Отметим и ещё одну пластинку – «Самодетельное искусство народностей Севера», вышедшую в 1983 году на Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия» после показа самодетельного искусства народностей Севера в Москве на ВДНХ. На пластинке имеется запись корякской народной песни

«Моя земля», исполненной семейным ансамблем Шмагиных, П. Ягановым и Д. Ягановым<sup>7</sup>.

В конце 1990-х Ю. И. Шейкиным подготовлен диск «Музыка чукчей, коряков, ительменов, эвенов и юкагиров: горловое пение», на котором имеются экспедиционные записи комплексной экспедиции 1991 года. В 2004 году вышел диск с коряжскими записями, прилагаемый к изданию «Северной энциклопедии» [15]. На нём помещены семь образцов: личная песня, праздничная песня *хололо*, песня о рыбалке, колыбельная *хылью*, горловая игра «Утки», сказание о Вороне и погребальная песня. В 2005 году в Якутске музыковедом подготовлен диск «Музыкальная культура оленеводческих народов Сибири. Чукчи, коряки, эвены, эвенки, ненцы, нганасаны, тофалары, ханты, манси: мультимедийный диск (III Конгресс оленеводов мира)», на котором имеются записи коряков-чавчуэнов.

В 2005 году П. В. Лазовским был осуществлён проект «Этническая музыка Камчатки», представляющий серию из девяти CD-дисков<sup>8</sup>. Звукорежиссёр проекта – Д. Кравченко. Каждый диск посвящён песенному фольклору знатоков народного творчества северян и национальным ансамблям. Коряжский песенный фольклор представлен на шести дисках: «Мелодии предков. Коряжские родовые песни», «Хололо. Коряжские родовые песни», «Игры в тундре. Танцы, родовые мелодии, горловое пение», «Мария Притчина. Женщина моря», «Лидия Чечулина. Лаутэн», «Мария Нутаеве. Колыбельная бабушки».

Отметим также диск «Siberia 4: Korjak. Kamchatka: dance drums from the Siberian Fast East» из серии «Music from the World», выпущенный в 2005 году крупным французским издательством Buda Musique<sup>9</sup>. Это первая аудиопубликация коряжского музыкального фольклора, вышедшая за пределами России. На диск помещены 32 трека, исполненные 19 коряками. По-видимому, это современные записи, сделанные специально для данного проекта.

Камчатским центром народного творчества в 2009–2010 годах подготовлена серия «Земля моих предков» из 15 аудиодисков, представляющая

<sup>7</sup> Песня строится на трёх напевах, которые последовательно сменяют друг друга на фоне единого ритма бубна. Первый и третий напев поют только двое мужчин, второй напев – женщина. По-видимому, это личные или родовые песни исполнителей.

<sup>8</sup> [http://www.kamchatsky-krai.ru/library/music/etnicheskaja\\_musika\\_kamchatki.htm](http://www.kamchatsky-krai.ru/library/music/etnicheskaja_musika_kamchatki.htm)

<sup>9</sup> <https://budamusique.com/en/catalogue/view/collection/11/music-of-the-world/895/dance-drums-from-the-siberian-far-east/?of=21>

собой издание архивных и современных материалов по фольклору народов Камчатки. Девять выпусков составлены из ранее неопубликованных записей фольклорного и самодельного творчества, осуществлённых Г. Г. Поротовым, В. В. Косыгиным, Р. П. Ефремовой и И. А. Бродским в 1960–1970-х годах, а также экспедиционных записей 2009–2010 годов, произведённых сотрудниками КЦНТ З. О. Басуновой, М. Е. Беляевой и Р. П. Ефремовой в Тигильском, Быстринском и Олюторском районах. Шесть выпусков посвящено переизданию аудиозаписей из серии «Этническая музыка Камчатки». Отметим, что основную звукооператорскую работу при подготовке архивных материалов для серии «Земля моих предков» осуществил Д. Кравченко, участвовавший ранее в проекте «Этническая музыка Камчатки», кроме того, он вёл аудиозапись в экспедициях наряду с В. Вдовиным и А. Деревягиным.

Появление серии «Земля моих предков» имеет огромное значение для сохранения и популяризации традиционной и самодельной корякской, ительменской, чукотской, эвенской и алеутской культуры. Суммарно на дисках опубликовано более 350 аудиозаписей. К песенному фольклору коряков относится около 150 образцов, которые могли бы стать базой для проведения этномузыкологического исследования.

Однако прежде чем вводить этот материал в научное исследование, необходимо собрать дополнительную информацию, которой нет в сопроводительных текстах серии. Так, в аннотациях указаны собиратели материалов, однако они не соотнесены с аудиотреками. Отсутствует информация о годе записи (за исключением современных экспедиций). Места записи или места жительства исполнителя указываются далеко не всегда. Это является препятствием для проведения исследования локальных традиций коряков, ярко проявляющихся в языковом и этнографическом планах. Собственно, информация об исполнителе включает его фамилию, имя и отчество, иногда – только имя или имя (или фамилию?) и отчество. Для изучения диахронного аспекта музыкальной традиции необходимо было бы учитывать также возраст исполнителя и время записи.

Итак, в XX–XXI веках был сделан значительный объём аудиозаписей песенного фольклора коряков. Архивные материалы хранятся в разных точках мира: Блумингтоне (США), Хоккайдо, Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске, Якутске, Петропавловске-Камчатском, Палане. Нотировки песен коряков приведены в публикациях В. К. Стешенко-Куф-



тиной, Г. Г. Поротова, В. А. Рыжкова, И. А. Богданова. Часть аудиоматериалов доступна на пластинках и CD-дисках. Основной же массив экспедиционных записей песен коряков требует введения в научный оборот. Архивные аудиозаписи в большинстве своём не расшифрованы, валиковые записи в основном пригодны только для нотирования, поскольку расшифровка национальных текстов весьма затруднительна. Аудиоматериалы (архивные, экспедиционные и студийные записи) доступны на пластинках и CD-дисках либо требуют архивного поиска. Собственно музыковедческое исследование песен коряков, начатое В. К. Стешенко-Куфтиной, И. А. Богдановым и Ю. И. Шейкиным, требует продолжения и углубления с учётом имеющихся архивных и современных записей и публикаций.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Bogoras W.* Koryak texts. Publications of the American Ethnological Society. F. Boas, ed. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, Limited publishers and printers, G. E. Stechert & Co., New York, Agents, 1917. 153 p.
2. *Jochelson W.* The Koryak // The Jesup North Pacific Expedition. Publications, Vol. VI. American Museum of Natural History, New York, Memoir, Vol. X, Leiden: E. J. Brill; New York: G. E. Stechert & Co., 1908. Pt. 1-2. P. XV, 842.
3. Subsistence, society and folk art of indigenous peoples in Kamchatka region / ed. by Minoru Oshima; Center for Language studies Otaru University of Commerce. Otaru, Hokkaido, 1998.
4. «...Хочу в мифическую летопись вписать камчатскую строку» (к 85-летию со дня рождения Г. Г. Поротова): фольклорно-этнографический сборник / сост. М. Е. Беляева, А. А. Гончарова. Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2014. 184 с.
5. 100 песен и инструментальных наигрышей народов России. М.: Издательский дом «Композитор», 2000. 184 с.
6. *Бродский И. А.* О корякско-алюторской этномузыковедческой экспедиции 1976: Информационное письмо СК СССР // Комиссия музыки народов СССР. М.: Изд. СК СССР, 1977. № 6–7. С. 16.
7. *Бродский И. А.* Уникальные записи [Очерк о Сахалинско-Камчатской этномузыковедческой экспедиции 1966 СК СССР, Музфонда СССР, Примор. краев. объединяния комп-ров и ДВПИИ] // Красное Знамя: Приморская краевая газета [Владивосток]. 1966. 26 октября. С. 4.
8. *Бродский И. А.* Фольклорные сокровища Камчатки // Камчатская правда. 1968. 20 августа. С. 3.
9. Духовный мир Севера. Библиографический справочник. Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2014. 256 с.
10. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома / А. А. Бурыкин, А. Х. Грифанова, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, Н. Д. Светозарова, В. П. Шифф. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 132 с.
11. Кэ́н'акэтой / Сост. и нотация В. А. Рыжкова. Палана, 1987. 72 с.
12. *Мальцева А. А., Солдатова Г. Е.* Фольклорно-этнографическая экспедиция на Камчатку // Сибирский филологический журнал. 2004. № 3–4. С. 137–140.

13. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М.: Наука, 1979. 229 с.
14. Родные напевы: Нотированный сборник корякских фольклорных песен и родовых мелодий в обработке Петра Яганова / Подгот. изд. М. Беляева, З. Басунова, отв. за выпуск О. Мурашева. Петропавловск-Камчатский, 2010. 24 с.
15. Северная энциклопедия. М.: Европейские издания, 2004. 1200 с.
16. *Слободин С. Б.* Выдающийся исследователь северных народов (к 150-летию со дня рождения В. И. Иохельсона) // Этнографическое обозрение. 2005. № 5. С. 96–115.
17. *Стешенко-Куфтина В. К.* Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов // Этнография. 1930. № 3. С. 81–108.
18. *Тирон Е. Л.* Песенный фольклор коряков в записях и публикациях: историография и перспективы этномузыковедческого изучения // Сибирский филологический журнал. 2019. № 1. С. 9–25.
19. *Шейкин Ю. И.* История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002. 718 с.
20. *Шейкин Ю. И.* Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск: РДНТ, 1996. 123 с.

**МАРИНА ГРИГОРЬЕВНА ТЭМИНА,**

кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и методики обучения Краевого государственного бюджетного образовательного учреждения дополнительного профессионального образования «Хабаровский краевой институт развития образования», г. Хабаровск

**E-mail:** [marinatehmina@rambler.ru](mailto:marinatehmina@rambler.ru)

# Образ медведя в фольклоре нивхов

Учёные – исследователи нивхского фольклора. Классификация жанров нивхского фольклора. Тылгур как отражение древних представлений народа. Роль сказителей в жизни народа. Известные сказители недавнего прошлого. Образ медведя в фольклоре. Анализ сюжетов взаимоотношений человека и медведя.

# П

ри исследовании нивхского фольклора выдающийся учёный Л. Я. Штернберг выделил в нём двенадцать жанров [11, с. 13]. Другой учёный, Ч. М. Таксами, тщательно изучив его материалы, определил в классификации шесть основных жанров [10, с. 198].

Не все жанры фольклора информативны для раскрытия темы статьи. Наибольшее значение имеют *т'ылгу* и *ңызит*, на которых мы и остановимся подробнее. Ещё Л. Я. Штернберг отмечал, что сказители – *ңастунд* – *ңызит* – «это подлинно талантливые люди, каждый из которых создаёт своеобразные, поэтические шедевры» [11, с. 21]. В памяти нивхов-старожилов Т. Кольюн, Л. Гребенчиковой сохранились имена сказителей, которые ходили по сёлам в 30–40-е годы XX века и рассказывали легенды и сказки, передавая таким образом устное народное творчество нивхов. Среди них были Валин, Чандрин, Фунтик, Навзук. Старожилы едины во мнении, что сказители были поистине особенными людьми. Их речь была образна, изобиловала звукоподражательной лексикой, песнями. Сам исполнитель настолько сживался со своими образами, что в его мимике, движениях можно было ясно увидеть того или иного героя легенды.

Что касается *т'ылгу* – они представляют собой достаточно широкий фольклорный пласт, объединяя довольно разнородные по своей тематике произведения. Пытаясь найти в них общую основу, Л. Я. Штернберг даёт следующее определение: «*Т'ылгунд* – это сказание, быль с непременным элементом чудесного» [11, с. 52]. Он также отмечает, что «*т'ылгунд* – написанная книга священных преданий, передаваемых из рода в род, живая религиозная хрестоматия, на которой

**Ключевые слова:**

образ медведя

фольклор

т'ылгур

представления

сказитель

тотем

животное

и стар и млад воспитывается в знании родной мифологии и теогонии». При всей справедливости данного высказывания более существенным нам представляется определение, данное Ч. М. Таксами: «Предание (*т'ылгу, т'ылгури*) – это повествование о далёком прошлом, рассказ о старине, о том, что когда-то было» [10, с. 108]. Данное определение хорошо согласуется с материалами самого Л. Я. Штернберга, согласно которым слово *т'ылгунд* произошло от прилагательного *т'ыланд* – «далёкий», «старинный».

Г. А. Отаина, проанализировав жанр *т'ылгуров*, определила основные отличия и их тематику. Определяя жанр *т'ылгуров*, она замечает, что этот термин объединяет разнородные (по своей тематике) произведения устного творчества нивхов. Они имеют установку на достоверность, но часть из них по содержанию смыкается со сказкой, при этом сохраняя мифологическую основу. При этом Г. А. Отаина отмечает, что наибольший процент *т'ылгуров* – это различные мифы, которые содержат рассказы, в той или иной форме отражающие тотемные представления [3, с. 59].

Это обстоятельство имеет для нас весьма важное значение, поскольку, по мнению ряда исследователей, в медвежьем культе и в обряде ритуального пиршества сочетались представления и церемонии тотемического и промыслового культов. Таким образом, образ медведя должен иметь как минимум две символических стороны: тотемную и промысловую. И первая из них закодирована именно в *т'ылгурах*. Именно там наиболее ярко отражены представления о животном – тотеме.

*Т'ылгунд* передаётся в форме прозаического рассказа. Его содержание посвящено далёкому прошлому. Сюда могут относиться мифы о происхождении мира и человека, но более многочисленны *т'ылгунд*, посвящённые происхождению того или иного рода, о любовных и брачных связях между людьми и животными, о жизни того или иного «хозяина» природы.

В мифе, рассказанном информантом П. Тэминой, говорится о превращении женщины в медведя:

*«Одна женщина жила. Дома находилась. Женщина, дома находясь, всегда то ли болела, то ли что, мучилась. Так, живя, два медведя-человека придя, из оконного отверстия взяв, вынесли (её). Когда шла, наступала – человеческие ноги. Шли-шли, одна нога – человеческая*

*нога, другая нога – медвежья нога. Шли-шли, затем две ноги – уже медвежьи ноги. С ними, с медведями, ушла. Так говорят. В медведя превратилась. Всё» [6].*

Уже с самого начала указывается, что она жила совершенно одна. При этом она не просто жила, а маялась, т. е. испытывала неопределённые мучения. Возможно, это состояние являлось признаком того, что она не такая, как все люди, что с ней происходит что-то непонятное, вероятно, подготовка к процессу превращения. В какой-то определённый момент, возможно, когда она уже была готова, за ней приходят два медведя, но не просто медведя, а медведи-люди. На это указывает также числительное *мен* – два, которое применяют только для счёта людей. Интересен факт, что два медведя забрали женщину через оконное отверстие, а не через дверь. В этой необычности окно выступает своеобразной границей на стыке миров: реального и нереального, мифического.

Процесс превращения человека в медведя выражается в том, что изменились следы: одна нога человеческая, другая медвежья, через какое-то время обе ноги стали медвежьими. Данный фрагмент текста отражает представление о некотором переходном, неустойчивом состоянии, когда женщина уже перестаёт быть человеком, но ещё не становится медведем. Также этот фрагмент можно рассматривать как претензию на достоверность, где рассказчик говорит не о самом событии, как он его мог бы видеть, а об отражении этого события в следах – что молчаливо подразумевает некое третье лицо, которое могло видеть эти следы и донести информацию до рассказчика.

Можно сказать, что в этом предании сконцентрированы основные представления нивхов о медведях. Здесь подтверждается мысль, что медведи – это тоже люди, только в другом облиции, которые живут где-то своим стойбищем. И эту женщину, обречённую стать медведем, увели к себе, чтобы пополнить ряды своих сородичей.

Сама семантика *т'ылгура* выстроена так, что как бы уводит слушателя в иную реальность – как это происходит и в медвежьих ритуалах. Эта особенность проявляется в предложениях, которые часто безличны: *хогур хумке, қ'отр нивхгу п'рыт*; перевод: «Так, живя, медведи-люди пришли»; *хогор мякр ңытьх ырк қ'отр ңытьх ...* – «так уже две ноги – медвежьи ноги» и т. д.

В этих предложениях часто встречаются различные деепричастия: *п'рыт* – придя, *вийвицан* – идя и т. д., что придаёт своеобразную стилевую окраску всему содержанию. Активное использование безличных предложений, состоящих из одних глаголов и их деепричастных форм, придаёт динамизм разворачивающимся событиям. Это передаётся также через фонетический символизм, например: *п'орх-п'орх* – подражание звуку шагов по снегу. Хотя на письме подобный приём выглядит несколько наивно, но в живой речи (а именно в ней и функционировали фольклорные тексты) звукоподражательные слова не только придают выразительность, они передают атмосферу самого действия. Рассмотренные в нашем примере особенности более или менее характерны для всех образцов *т'ылгур* и *ңызит*.

Иногда в *т'ылгурах* встречаются устойчивые выражения, которых нет в обычной речи, например: глагол «превратиться» по-нивхски – *менгдь*, но в фольклоре есть выражение *қ'отр тузмудь* – превратиться в медведя. Этимология глагола *тузмудь* неясна, автор работы может только предполагать его родство с такими словами, как *тугдь* – *ругдь* – *дугдь* (перебирать, избирать).

Существование подобных архаизмов в данном виде фольклора говорит о древнем происхождении *т'ылгуров* и, следовательно, их особой ценности, как источника по традиционным представлениям нивхов.

Очень интересны *т'ылгуры*, которые несут воспитательную функцию. Автору удалось найти любопытный *т'ылгур*, записанный Б. О. Пилсудским под названием «Женитьба на горной хозяйке» – «*Пал ызумгу гедь*». [5, с. 2]. Этот жанр *т'ылгура*, где говорится о духах – хозяевах стихий, является также одним из распространённых. В нём прослеживаются две сюжетные линии: как бедный мальчик-племянник стал богатым и как горная хозяйка научила его бережно относиться к лесным зверям.

Тема бедного мальчика-племянника нашла отражение в том, что охотники не брали его с собой на охоту. Он должен был носить воду, готовить дрова и еду для них. Когда они оставили его одного, он, заплакав, собрал вещи и пошёл, сам не зная куда. Момент встречи мальчика с женщиной является для него судьбоносным. Он настолько расстроен, что не обращает внимания на то, что делает женщина, сидя



на дереве, и куда она делась потом. Чудеса начинаются, когда он, войдя в пустой балаган, где было много еды и можно было поспать, не обнаружил хозяев. Мальчик, поев, лёг спать. Утром та же самая женщина отправляет его на охоту, которая оказалась очень удачной. Бедный мальчик ловит соболей до тех пор, пока женщина ему не запретила. Кроме того, она предсказала (может: посоветовала (?)) ему, с кем и где можно продать меха (с богатым человеком из селения в Маньчжурии). Мальчик так всё и сделал, за что был вознаграждён богатством, а когда вырос, женился на горной хозяйке. Только детей у них не было, и жили они долго, пока не умерли. В заключение упоминается об охотниках, которые были наказаны хозяйкой, – за всю охоту добыли всего трёх соболей. Здесь мы видим противопоставление мальчика и охотников. Эти охотники были наказаны за то, что не брали своего племянника на охоту, не учили его своему мастерству.

Исторический факт, приводимый в *т'ылгуре*, о торговле в Маньчжурии, говорит о том, что этот *т'ылгур* был перенят у амурских нивхов, т. к. именно они ездили туда торговать. Реальный исторический фон усиливает впечатление достоверности всего повествования в целом.

Любопытно, что у В. М. Санги есть *т'ылгур* под названием «Откуда пошёл род Пал-нивнгун», только заканчивается он следующими фразами: «Много детей осталось от него и той женщины, дочери Хозяина гор и тайги. И никогда удача не покидала род Пал-нивнгун» [8, с. 9]. Скорее всего, это произведение более соответствует *т'ылгуру*. Согласно преданию, от этого сына происходит большой род – Пилавон, который до сих пор существует на Сахалине.

«Легенда о сироте» Владимира Санги, несмотря на свою схожесть со сказкой (*ңызит*), также относится к жанру *т'ылгуров*. Завязка сюжета в следующем: бедный юноша-сирота однажды во время охоты спас медвежонка. Основная цель его охоты была подготовить выкуп для невесты, с которой они были сосватаны в детстве (*рыгдь* – сватать). Конечно, такой бедный жених не нравился родителям, что они и выразили в следующих предложениях: «Разве он жених! Он же не знает, что завтра будет есть!» и т. д. В это время появляется богатый гость, который хочет взять их дочь в жёны, предлагая меха. Но мать с отцом, соблюдая древний обычай, отказали ему, договорившись встретиться

на следующий год. У села кто-то увидел следы медведя, и все охотники отправились за ним, в том числе и сирота. Это оказался знакомый медведь, которого он когда-то спас. Этот медведь оказывает помощь юноше (кормит, согревает в берлоге, даёт шкуры соболей) за своё спасение. Затем он отводит его в село, где сирота благополучно женится на своей невесте, и они покидают это селение [9, с. 97].

Таким образом, медведь здесь также выступает в роли покровителя отдельного представителя рода – самого бедного, самого одинокого. Примечательно, что юноша зимовал с медведем в его берлоге. Медведь накормил его пятым пальцем с правой лапы, а напоил пятым пальцем с левой. За это время наступила весна. Здесь берлога символизирует другой мир, в котором время быстротечно, непостижимо. Само местонахождение берлоги (под ней пропасть, над берлогой – отвесная скала) – недоступно для простого смертного, что ещё раз подтверждает необычность, избранность хозяина берлоги – покровителя нивхов. В этой легенде просматривается и мораль – надо помогать бедным, беззащитным. В то же время здесь идёт противопоставление юноши-сироты с медведем всем остальным жителям селения, родителям невесты и охотникам. Родители невесты выглядят злыми, т. к. насмеялись над сиротой. Охотники – жадными, т. к. каждый старался первым догнать медведя, а не все вместе. А жители села, когда увидели парня с богатыми мехами, сразу стали приглашать в гости. Поэтому *т'ылгур* заканчивается тем, что парень с невестой уходят из селения, где живут такие люди.

Также представление о возможности родства отдельного человека с медведицей отражено в «Истории о Мыкрфине». Его подробно рассмотрел А.Б. Островский [2, с. 45]. Главный герой – охотник Мыкрфин «руками лишь разных зверей убивал, нивхов кормил». Однажды осенью он ушёл в лес и отсутствовал три года. По возвращении в селение он рассказал людям удивительную историю о том, как, преследуя соболя, он устал и заснул, во сне ему явилась молодая женщина, которая повела его за собой по своим следам. Так он добрался до жилища, где и жила эта женщина. Они стали жить вместе и прожили три года. Затем хозяйка сообщила Мыкрфину, что у них будет ребёнок, и предложила ему на два года сходить в своё селение. При этом она объяснила, что для того, чтобы ему окончательно вернуться к ней, надо, чтобы мед-

ведь его умертвил. Мыкрфин, вернувшись к людям, всё им рассказал. В течение двух лет он занимался охотой и рыбалкой. Как-то раз в лесу к нему подошла очень большая медведица, началась битва. В результате их сражения оба погибли. Товарищи «как медведя его наладили» и похоронили вместе с той медведицей. В этом мифе мы снова видим апелляцию к определённом, причём достаточно древнему, историческому фону: «Во времена, когда ещё орудий не было...». Из этого фрагмента становится ясно, что повествование ведётся о тех далёких временах, когда у нивхов ещё не было огнестрельного оружия, подчёркивается обращение к далёкому прошлому. При этом имя главного героя этимологически образовано из слов *мыкр* – *мыкс* – *мыксть*, в переводе: «быть правильным – настоящим – действительным» и *фин* (находиться, существовать, жить). Таким образом, это имя акцентирует достоверность и важность предания с точки зрения его исполнителя и слушателей.

Необходимо объяснить смысл выражения «как медведя его наладили». В нивхском погребальном обряде существует несколько способов захоронения в зависимости от причины смерти. В данном случае «наладить как медведя» означает захоронить человека, задранный медведем, в медвежьей клетке, в лесу, вдали от жилья. Подразумевается, что этого человека забирают к себе «горные люди», и он, став таким же, покровительствует своим родичам. Поэтому место такого захоронения становится священным для всех членов рода, и они ходят к клетке весной и осенью, где устраивают обряд кормления «горных людей».

В *т'ылгуре*, записанном Б. О. Пилсудским под названием «Сердитый гияк» [4, с. 45], ещё более наглядно отражено представление нивхов о селении «горных людей». Действие начинает разворачиваться, когда главный герой на охоте ранит медведя и пускается в преследование. По следу он приходит к одному дому. Необычно, что «около него развешано шкур медвежьих». В самом же доме стонал от боли человек, у которого была обвязана голова. Из этого сразу становится ясно, что человек – это тот раненый медведь.

Хозяин встретил гостя дружелюбно, угостил его разными кушаньями, затем его позвал в другой дом, где охотник стал беседовать со стариком. Этот старик рассказал следующее: «...хотел послать к гиякам сыновей,

чтобы взять копьё, лук, собак. Но они боятся, что больно будет... Вот жена моего сына спустилась к ним и принесла копьё, четырёх собак и *мось* разный». Таким образом, становится понятным, что этот старик является «горным хозяином» – *Пал ыз*, который отправляет своих детей в облике медведя к людям. Жена сына, которая спустилась к людям, принесла те традиционные дары, которые используют на медвежьем празднике. *Мось* – ритуальное блюдо, которым кормят медведя, копьё обычно привязывают к кости медведя в качестве платы. Четыре собаки – это жертвоприношения медведице, так как чётные числа женские.

Договорившись о встрече следующей весной с раненым человеком, охотник вернулся домой. Весной на охоте они встретились, медведь узнал своего врага. В этой схватке победил охотник. Он принёс мясо медведя домой и во время еды кости разбрасывал повсюду, вызывая тем самым ужас и возмущение людей. Своим поведением он нарушал вековые традиции, отнёсся неуважительно к «горному человеку». Кроме того, само название этого *т'ылгура* уже характеризует этого человека с отрицательной стороны. Причём он плохо относился не только к обычаям, но и к окружающим: «Если кто впереди его идёт, он его сейчас бьёт, если близко кто живёт с ним, бьёт и того». За это он был наказан: «Стал совсем бедным и пропал». В этих последних фразах содержится мораль: надо соблюдать древние обычаи, не нарушать их, жить со всеми в мире. Те, кто не будет этого делать, обязательно понесут наказание. Убиение же зверя на медвежьем празднике не является жестокостью, а наоборот, благо для него. Ведь он, а точнее душа этого «горного человека», всё равно с богатыми дарами возвращается в своё селение. На этом текст предания постулирует основные этические нормы, соблюдаемые на медвежьем празднике.

В представленном фольклорном материале объединены разнородные по тематике произведения устного народного творчества. При этом все они отражают основные знания этноса, а также служат средством воспитания подрастающего поколения.

Как верно отмечает в связи с этим Г. А. Отаина: «*Т'ылгуры* – синкретический жанр нивхского фольклора» [3, с. 64]. Рассмотренные *т'ылгуры* подтверждают эту мысль.

На основании рассмотренных текстов можно прийти к заключению, что жизнь в мировоззрении нивхов предстаёт как мир духов добрых

и злых, полный тайн и открытий и в то же время целостный и ценный. Истоки этого кроются в анимистических представлениях нивхов, в культе тотемного предка, которые несут защитную силу, являются воплощением добра. Таким образом, в целом анализ фольклорного материала отражает представления нивхов о медведе как о «человеке» другого (но родственного и дружественного) рода. Кроме того, в особых случаях человек может сам превратиться в медведя (*қ'отр туғмудь*) – подобно тому, как в реальной жизни при особых обстоятельствах человек может быть принят в другой род. Попасть в мир «горных людей» можно очень просто, часто это происходит незаметно для самого путника. Грань между мирами человека и медведя призрачна. Одновременно сказители *т'ылгуров*, отражая мысль о благополучной жизни, описывали браки с «горными людьми», которые помогали и учили людей жить в гармонии с окружающим миром, быть рачительными хозяевами. В результате образ медведя в традиционной культуре нивхов был символически связан с основными моральными нормами.

Из этих представлений органически вытекает основная концепция медвежьего праздника. Согласно ей каждый род нивхов состоял в особых связях с родом *пал нивх* («горных людей», или медведей). Этот род периодически посылал своих представителей к нивхам, чтобы они могли взять их мясо. Но при правильном обращении *тегн* – душа медведя оставалась жива и с подарками от нивхов возвращалась в своё селение, чтобы снова обрести мясо [1, с. 170–175]. Эти представления дополнялись преданиями о том, что при определённых условиях *тегн* нивха могла переселиться в стан *пал нивх*. Это происходило, например, с людьми, которых убил медведь или которых он просто оцарапал, когда они много лет спустя умирали естественной смертью [1, с. 147, 151–152].

Исходя из этой концепции, нивх – устроитель праздника считал, что если он три или четыре года (в зависимости от пола) будет содержать в гостях «горного человека» – медведя, то гость, уйдя от него с подарками к своим соплеменникам, не забудет его и тоже поможет ему в его жизни. Данные предания говорят о возникновении определённой родственной связи между коллективом нивхов и сообществом «горных людей».

В основе этого несложного рассуждения лежит явление реальной взаимопомощи и обменного дарения, существующее у нивхов между

приятелями или знакомыми людьми и естественным образом переносимое на зверя.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что образ медведя насыщен самыми разнообразными смыслами в нивхском фольклоре, и этот аспект фольклора отражает особое отношение к медведю в процессе повседневной деятельности. В то же время мы полагаем, что в разобранный нами материале образ медведя не является культовым в полном смысле этого слова. Он им становится только во время совершения целого комплекса обрядовых действий медвежьего праздника.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 495 с.
2. *Островский А. Б.* Мифология и верования нивхов. СПб: Петербургское востоковедение, 1997. С. 278.
3. *Отаина Г. А.* Жанр т'ылгуров в нивхском фольклоре // Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина (материалы Международной научной конференции 31.10. – 02.11.1991 г.). Южно-Сахалинск, 1992. Т. 2. С. 59–66.
4. *Пилсудский Б. О.* Фольклор сахалинских нивхов // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2002. № 6. С. 14–99.
5. *Пилсудский Б. О.* Женидьба на горной хозяйке // Нивх диф. Август, 1999. № 4. С. 2.
6. ПМА (Полевые материалы автора), 2002.
7. *Савельева В. Н., Таксами Ч. М.* Русско-нивхский словарь. 17 300 слов. М.: Советская энциклопедия, 1965. 479 с.
8. *Санги В. М.* Нивхские легенды (переводы). Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное изд-во, 1961. 52 с.
9. *Санги В. М.* Легенды Ых-мифа. Южно-Сахалинск: Дальневосточное книжное изд-во, Сахалинское отделение, 1974. 221 с.
10. *Таксами Ч. М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов (сер. XIX – нач. XX в.). Л.: Наука, 1975. 238 с.
11. *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора Т. 1. Ч. 1. СПб, 1908. 232 с.

**АЛЕКСАНДРА ВЛАДИМИРОВНА ХУРЬЮН,**

член правления Охинской местной общественной организации  
«Центр по сохранению и развитию традиционной культуры  
коренных малочисленных народов Севера “Кыхкых” (“Лебедь”)»,  
с. Некрасовка, Сахалинская область  
**E-mail:** alexkhuryun@mail.ru

## Мои воспоминания от встреч с нашими старейшинами

Статья посвящена воспоминаниям о встречах с аутентами нивхской культуры.



**Я** приехала по окончании института в Некрасовку в 1980 году и сразу стала работать руководителем нивхского ансамбля песни и танца при сельском Доме культуры. В то время в ансамбле были в основном молодёжь и представители среднего поколения. Но были и знатоки нивхской культуры, языка, декоративно-прикладного искусства.

Наиболее яркие представители: Ольга Анатольевна Няван (Яртюк), Зоя Ивановна Агнюн (Ршойгук), Людмила Петровна Эдуско (Т'аузик), Вера Еремеевна Хейн (Пыгск), Князик Николаевна Чирик (К'атк) и Анастасия Павловна Котан (Кутьк).

**Няван Ольга Анатольевна (Яртюк)** (1915–2006), моя мама, уроженка стойбища Теньги Рыбновского (ныне Охинского) района. Во время Великой Отечественной войны была и каюром (на собачьей упряжке возила почту из Николевска-на-Амуре), и рыбачкой. А вечерами с другими женщинами и девушками шила меховые рукавицы и чулки для фронта. Это мастерство было подспорьем до самой её кончины. Я с самого детства помню маму с иголкой и ножницами в руках в компании с бабушкой Планц, которая часто приезжала к нам и подолгу у нас жила. Благодаря их постоянному общению, нашим весёлым вечерам я стала понимать нивхский язык, хотя это открытие я сделала только в институте, когда начала учиться у Чунера Михайловича Таксами. Это стало отправной точкой в моей дальнейшей работе журналистом газеты «Нивх диф», кор-

**Ключевые слова:**

нивхская культура

знатоки нивхского  
языка и традиций,

декоративно-  
прикладного  
искусства

респондентом радио на нивхском языке, методистом северной агиткультбригады, редактором нескольких книг. Мама всегда помогала мне в работе, я всегда спрашивала у неё, как правильно должно звучать то или иное слово, предложение. А ещё с самого детства помню, как мама вырезала нивхские орнаменты. Но вышивать их она начала в 70-е годы, когда стал появляться спрос. Пиком маминых национальных работ стали детские и женские комплекты, выполненные по заказу директора Некрасовской детской художественной школы Зои Львовны Роник и японского учёного Оцуко-сан. Тогда же я открыла для себя, что мама не забыла, как танцуют нивхские женщины, как и о чём поёт нивхский шаман, играя в бубен и гремя нивхским поясом. А в 1988 году она была со мной в Романовке, в гостях у семьи Василия и Лидии Погъюн. Там они вспоминали долгие зимние вечера, когда шаманы и сказители пели, играли на разных инструментах. И после того как Василий играл на т'ынрыне, мама загорелась и освоила игру на этой нивхской скрипке. В тот же год она вспомнила и начала делать нивхскую корзинку мулк, а вместе с Леонидом Ивановичем Югаином сделала истинно нивхский т'ынрын из дерева, бересты и рыбьей кожи, на котором играла и в составе ансамбля «Пила к'ен», и перед многочисленными учёными из разных стран. Мой муж Юрий Сергеевич помогал ей делать из латунной гильзы ирлы к'анга, на котором она потом очень виртуозно играла. Вот такой искусницей была моя мама.

**Агнюн Зоя Ивановна (Ршойгук)** (1918–1997), уроженка с. Мыс Мы Николаевского района (Хабаровский край). В ансамбль «Пила к'ен» пришла в конце 80-х годов, после того как мы в Романовке слышали её красивое пение под бубен. После этого бабушка Ршойгук, обладающая чистым звонким голосом, солировала в ансамбле «Пила к'ен» в сопровождении шаманских бубна и пояса. Её выступления почти до самой её кончины поражали зрителей Сахалина, Хабаровска, Николаевска-на-Амуре, Москвы, Японии. А учёные наслаждались её умением рассказывать о нашей культуре, различных обрядах. Вместе с Ириной Васильевной Погъюн они пошли

и сценические костюмы, и меховой комплект охотника для Охинского краеведческого музея. Хозяйкой баба Зоя была гостеприимной, хлебосольной. В её кладовке всегда были запасы разных ягод, юколы, перпичьего масла.

**Эдуско Людмила Петровна (Т'аузик)** (1928–1996), уроженка стойбища Ныврово на полуострове Шмидта. В художественной самодеятельности начала участвовать ещё в начале 60-х годов вместе со своим первым мужем Алексеем Рельгуном и старшими дочерьми Татьяной и Ириной. Они в 1967 году ездили выступать в Москву в составе сводного ансамбля с «Медвежьей сюитой» и стали лауреатами. Знакома я с тётей Люсей была с детства, но тогда даже не знала о том, что есть какая-то диалектная разница, что кто-то кого-то не совсем понимает. О таких тонкостях я узнала только в институте, а на практике столкнулась с этим, только когда начала работать. Но тем не менее наши бабушки-подруги спокойно понимали друг друга, общались по-доброму. От тёти Люси я впервые услышала легенду о зелёном человечке, который мог перелетать с дерева на дерево, со стоном приликая к стволу. Она рассказывала, что это происходило в Ныврово. А ещё она говорила, что в Ныврово часто происходило что-то непонятное: то появлялись какие-то всполохи над морем, то слышались непонятные крики, стоны. В ансамбль «Пила к'ен» она пришла в начале 80-х и была в его составе практически до самой кончины.

**Хейн Вера Еремеевна (Пыгск)** (1929–2005). К сожалению, не помню место её рождения. С ней я познакомилась, когда мне было около 5 или 6 лет. Помню, она поразила меня своими кудрявыми волосами. Это потом я узнала, что у неё была химическая завивка. С той поры мы долго не встречались, а когда увиделись в 1983 году, у неё была такая же «химия», и она была энергичная и весёлая. Жила она в то время в с. Песчаное в двухэтажном доме, но все нивхские дели-

катесы у неё не переводились, она успевала и ягоды-грибы собрать, и на рыбалку сходить, и всё это обработать, и юколы засушить, и рыбу засолить. В середине 90-х, после наводнения на Рыбновском побережье, они с мамой переехали в Некрасовку. И здесь она всё успевала, особенно когда вышла замуж за Ивана Хейна. В маленькой двухкомнатной квартире у неё не переводились запасы национальных деликатесов, а гости и из Сахалинского краеведческого музея, и из Владивостока, Японии, Канады, Голландии не успевали сменять друг друга. В это время баба Вера начала ходить в ансамбль «Пила к'ен», сначала как исполнительница на таком инструменте, как ирлы к'анга, а потом как замечательная танцовщица.

**Чирик Князик Николаевна (К'атк)**(1936–2004), уроженка с. Мыс Мы Николаевского района (Хабаровский край). С тётей Катей я познакомилась в 1978 году, она работала медсестрой в детском саду, куда ходила моя дочь Оля. Постепенно мы подружились, и в конце 80-х она уже стала солисткой ансамбля «Пила к'ен», прекрасно исполняла песню про птенца рябчика. У неё была такая особенность: она во время выступления могла войти в раж и потом довольно долго отходила, но от этого её выступления только выигрывали. Тётя Катя была прекрасной рассказчицей, могла красочно повествовать про своё детство, годы учёбы. В ансамбле «Пила к'ен» была целая династия семьи Чирик: сама Князик Николаевна, её сыновья Александр и Вячеслав, их дети Николай, Валерий, Татьяна, Ольга, Валентин, Алексей, Алёна.

**Котан Анастасия Павловна (Кутък)** (1929–1996), уроженка стойбища Теньги Рыбновского (ныне Охинского) района. Эта красивая, до самой смерти не поседевшая женщина сначала поразила меня своей внешней красотой, а уж потом я узнала, что она мастерица на все руки: умела и вырезать орнаменты, и вышивать, и шить национальную одежду, обувь, и вырезала национальную утварь, и делала бере-

стяную посуду. Её прекрасный голос можно было услышать во время выступлений в ансамбле «Пи́ла к'ен». Анастасию Павловну записывали российские и японские учёные, которые бывали у неё очень часто. Я слышала её пение не только на сцене, но и дома, в кругу детей и внуков. Домашнее мне понравилось больше. К сожалению, у меня нет записей голоса бабы Насти.

**СВЕТЛАНА ЛЕОНИДОВНА ЧЕРНЫШОВА,**

кандидат культурологии, доцент кафедры этнокультурологии  
Института народов Севера, Российский государственный  
педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург  
E-mail: schernysheva@herzen.spb.ru

# К вопросу о художественных особенностях традиционной танцевальной культуры палеоазиатских этносов

В современной практике многих самостоятельных коллективов наблюдается нивелирование самобытных особенностей традиционного танцевального языка, в процессе чего создаются танцевальные композиции с искажённой художественной интерпретацией и истолкованием. Данная научная статья направлена на решение этой проблемы, она посвящена исследованию художественных особенностей традиционной танцевальной культуры палеоазиатских этносов (чукчей, ительменов и нивхов). На основе сравнительного анализа танцев названных этносов проводится попытка выявления выразительных средств традиционного танца, к которым относятся: танцевальная пластика, темп и ритм движений и др., обеспечивающие адекватную передачу информации, своеобразную коммуникацию посредством жеста, мимики, поз и т. п. Автор статьи подтверждает убеждение многих исследователей танца в том, что, благодаря неисчерпаемым возможностям пластики человеческого тела, танцевальное искусство на протяжении многих веков шлифовало и разрабатывало выразительные танцевальные движения, специфичные тому или иному этносу, формируя, таким образом, особый художественно-выразительный язык танцевальной пластики.

**Т**анцевальная культура палеоазиатов, переживая разные этапы социально-исторического и культурного развития, сохранила национально-этническое своеобразие, лексику и манеру исполнения, специфические выразительные средства, орнаментальные мотивы и т. п., сформировав свои народные танцевальные традиции, свой собственный вид и стиль, выполняя эстетическую и познавательную функции. «Традиция – важная составляющая народной жизни, обеспечивающая сохранение фольклорного танца. Благодаря такому её принципу, как преемственность (передача из поколения в поколение), танец способен оставаться частью жизни народа, переживая вместе с ним временные границы и различные культурные влияния, сохраняя при этом свою специфику» [12].

Танец, составляя единый синкретический комплекс, на знаково-символическом уровне объединял в себе музыкально-инструментальное и песенное творчество, драматическое действие. К примеру, в нивхской культуре сложно провести грань между музыкальными и немusикальными, инструментальными и неинструментальными явлениями. Это объясняется тем, что для древнейших видов художественного творчества характерна первоначальная нерасчленённость различных видов искусства [11, с. 4]. М. С. Каган справедливо полагал, что синкретизм танца отражает единство религиозно-практической организации общества, находя воплощение в единстве структуры танца, включающего словесные, музыкальные, танцевальные, пантомимические и другие средства, где многообразие элементов олицетворяло эффективность обряда [5, с. 184].

По мнению Я. С. Крыжановской, синкретизм танца обрядовых действий, сформировавшийся на зрелищной основе, включает в себя три состав-

**Ключевые слова:**

танцевальная  
культура

традиционный  
танец

палеоазиатские  
этнoсы

художественный  
образ

выразительные  
средства танца

ляющие: язык жестов и телодвижений; предметно-пространственный язык; тембро-ритмо-интонационный язык [9, с. 94].

Таким образом, для наиболее полной художественной визуализации окружающей действительности и пространства ритуально-обрядовой среды традиционный танец использовал весь комплекс ритмически-пластической кинетики, обладающей зрелищными свойствами. Именно эта особенность, на наш взгляд, обеспечила сохранность традиционной танцевальной культуры палеоазиатов, определив её художественные особенности.

Выявляя этнорегиональную художественную специфику традиционной танцевальной культуры чукчей, ительменов и нивхов, мы находим общие тенденции, характерные для их аутентичных танцев<sup>1</sup>. Среди таких особенностей выделяется нестабильная композиционная структура, заключающаяся, прежде всего, в ограниченном пространственном рисунке и специфическом танцевальном тексте, основанном на комплексе этнотанцевальных движений и их сочетании, состоящих из жестов, поз, движений корпусом и ногами, а также мимики. Основой танцевальных движений и мимики палеоазиатских этносов являются имитация, подражание, пантомима и свободная импровизация вне строгой музыкальной структуры.

Имея общие художественные особенности, чукчи, ительмены и нивхи выработали свои специфические, присущие только им этнические черты танцевальной лексики, характер исполнения и многое другое, таким образом сформировав собственные танцевальные традиции.

Пространственный рисунок, являясь выразительным средством традиционного танца, подчинён его идее и образу. Так, например, отражение в танце обрядово-магической и практико-познавательной функции обеспечило формирование устойчивой традиции исполнения палеоазиатами простейших танцевальных движений, в том числе расположения и передвижения исполнителей по площадке в условиях ограниченного пространства. К примеру, В. Г. Богораз отмечал, что такой способ танцевания у чукчей носил название *ветчалыт* (стоящая), так как исполнители танцевали, почти не сходя с места [4, с. 228]. К данным видам танцев-плясок относились также танцы на шкуре и сидящие танцы, широко распространён-

---

<sup>1</sup> Необходимо заметить, что термин «танец» здесь имеет условное значение. Скорее, речь здесь идёт о пляске, тесно вплетённой в обряд, сопровождающийся театрализованными действиями, основанными на пантомимических и имитационно-подражательных элементах.



ные у чукчей. Тематика сидящих танцев была посвящена преимущественно различным трудовым процессам. У чукчей это сбор корней, приготовление блюд национальной кухни, гребля на байдарке и т. п. Танцы, в которых исполнитель опускается на колени и приплясывает полужёжа, были зафиксированы у ительменов.

Простые танцевальные рисунки на основе круговых и линейных построений появились в результате заимствования у тесно соседствующих с палеоазиатами народов – эвенов, айнов и др. Причём, по мнению исследователей, наличие неопределённой круговой формы танца и преобладание абстрактных движений в пластике всех сюжетов танца у ительменов, в меньшей степени у чукчей и нивхов, свидетельствует, во-первых, о связи танцев с древними животными культурами, во-вторых, о появлении бытовых танцев, имеющих игровую направленность и развлекательную функцию.

Основу танцевальной лексики палеоазиатских этносов составляет иллюстративно-изобразительный тип движений, основанных:

- на содержании того или иного обрядово-ритуального праздника;
- на подражании и имитации действий и поведения представителей животного мира;
- на воспроизведении действий, ярко отражающих быт и хозяйственную деятельность.

При анализе описаний путешественников, миссионеров, этнографов, фольклористов и искусствоведов нами установлены некоторые характерные особенности традиционной танцевальной пластики и манеры исполнения, присущие ительменам, чукчам и нивхам.

Так, ительменам свойственна своеобразная этническая пластическая манера исполнения, которая заключается в более развитых положениях и активных танцевальных движениях верхней части тела исполнителя, состоящих из ритмических и толчкообразных движений тела, бёдер и плеч, взмахов рук, к средним пальцам которых привязывали пучки тоншича, движений локтей, подчёркнуто синкопированное исполнение отдельных движений [1]. Данная танцевальная пластика ярко представлена в ительменском женском танце *кузелькинга*, или *камкач* (буквально с ительменского языка переводится как «ломаться», «выгибаться»), сюжет которого исследователи связывают с изгнанием злых духов, а характер – с эротическим содержанием. В некоторых случаях в ительменских танцах активно задействованы ноги: выполняются скачки на корточках, резкие прыжки; отби-

вается ритм ударами ногой о пол, преимущественно мужчинами. Женское исполнение отличается вибрирующими движениями коленей, незначительными передвижениями вправо-влево пятками, поворотами, быстрым кружением и верчением.

Среди танцевальных жанров ительменов важную роль играли подражательные танцы-пляски, в которых исполнители изображали движения птиц и животных, имитируя их повадки, сопровождая танцевальное действие звукоподражаниями и подкриками, подбадривающими танцоров и вызывающими их исполнять движения более энергично.

Вообще для традиционной танцевальной культуры ительменов свойственно многообразие пластических форм, к которым необходимо отнести: танцы с гримасами и пантомимой (использование чучел животных), имитационно-подражательные танцы-пляски, пляски шаманских камланий, танцы с круговой формой, бытовые и игровые танцы (женские, мужские, совместные). Приведённые ранее факты позволяют сделать вывод о том, что для аутентичной танцевально-пластической культуры ительменов, несмотря на значительное место имитационно-подражательных танцев, свойственен абстрактный характер телодвижений, с обязательным наличием импровизации, не имеющей определённой тематической направленности. А с точки зрения исполнительского мастерства в ительменских танцах преимущество имело женское исполнение.

Традиционные танцы чукчей не отличались большей подвижностью, чем у ительменов. Движения ног в традиционных чукотских танцах незначительные, в основном они выполняли небольшие прыжки и приседания, с выбрасыванием вперёд то левой, то правой ноги. Женщины-чукчи, как и ительменки, исполняли коленями мелкие вибрирующие движения. Более активна была верхняя часть туловища: наклоны корпуса вперёд и назад, движения плеч и рук, хлопки, повороты головы вправо и влево, с помощью которых чукчи искусно подражали и имитировали поведение промысловых животных, как, например, в обрядовом танце «*Нерпа*». Для него характерны подвижность плеч, энергичные движения бёдрами из стороны в сторону, различные движения корпуса, которые выполняются плавно и гибко (женское исполнение). Женщины, то приседая, то поднимаясь, руками держались за ворот своей меховой одежды – *керкера*. Таким образом они имитировали ныряние и появление нерпы, выбрасывающей фонтан воды [1, с. 66]. Исходя из данных описаний, можно сделать вывод,

что именно пантомима занимала ведущее место в чукотском танцевальном искусстве. Особое место в ней имела мимическая выразительность, доминирующая над всеми другими пластическими движениями, выделяя их танцевальное искусство среди всех других коренных малочисленных северных этносов. Именно так называемые танцы с гримасами были широко распространены среди чукчей. Танец с гримасами (по-чукотски – *рультынтэтык*, дословно: «корчить гримасы»), исполняющийся сидя или стоя на одном месте, носит импровизированный характер, для него характерен эмоциональный подъём, нередко доводящий исполнителей до экстаза. Здесь мимика доминирует над пластикой тела и сопровождается хрипящими и шипящими звуками, повторяющимися в одном ритме. Танец основан на мимике лица (искривления рта, поочерёдное прищуривание глаз) с одновременным вытягиванием шеи и верхней части тела (резкие повороты головы из стороны в сторону, движения плеч, рук, наклоны корпуса влево и вправо) [14]. Как полагает М. Я. Жорницкая, «исполняя этот танец, участники обряда кого-то дразнили, гримасничали, высовывали язык и плевали в воздух. Возможно, так изгоняли “земляного духа” (владыку эпилепсии), которого изображали с искажённым лицом...» [1, с. 62].

Определяя художественную особенность танцевально-пластической культуры чукчей, мы выделили следующие её жанры: обрядово-ритуальные пляски-танцы, сидячие танцы, имитационно-подражательные танцы, танцы-пантомимы, танцы с гримасами, танцы с использованием горлового пения, импровизационные танцы вне строгой музыкальной структуры, сольные, парные, групповые танцы, промысловые танцы, развлекательные пляски-танцы и др. Каждый из этих видов танцевальной культуры чукчей имеет свой характер и направленность.

Принципы пластического воспроизведения, к которым мы относим имитацию и подражание, пантомиму и импровизацию, также являются своеобразной особенностью нивхской традиционной танцевальной пластики. Процесс формирования национальной танцевальной культуры нивхов со всем комплексом движений и специфической манерой исполнения проходил прежде всего в рамках медвежьего культа. Так, у сахалинских и амурских нивхов особое место занимают танцы медвежьего праздника, имеющие некоторые локальные различия, обусловленные той или иной сюжетной канвой церемонии. Отличались они не только по танцевальной структуре, но и по композиционному построению и музыкаль-

ному сопровождению. В данных танцах наблюдаются плавные движения бёдер из стороны в сторону, что достигается за счёт согнутых в коленях ног, движения сильно прогнутого корпуса исполнительниц и перемещения опоры то на одну ногу, то на другую. При перемещении корпуса, например, на левую ногу происходит фиксация правой ноги на пятке и приподнимание её носка, и наоборот. Е. А. Крейнович дал следующее описание танца, исполняемого нивхской женщиной в последней части медвежьего праздника, связанного со свежеванием головы и туши медведя, с последующим их приготовлением и поеданием: «Расставив на ширине плеч ноги, она подняла руки с пучками травы к плечам и начала производить своим телом странные движения. Как я мог заметить, она приподнимала пятку одной ноги и пальцы другой, производя в это время движение плечами в одну сторону, а тазом – в другую. Сменив положение пятки и пальцев ног, она передвигала таз и плечи в противоположные стороны» [8, с. 249]. Исходя из этого описания, мы можем предположить, что данный образ в этнопластических танцевальных традициях нивхов связан с необходимостью символически-изобразительного преобразования танцующих женщин, с так называемой зрелищной репрезентацией, заключающейся в движениях, имитирующих повадки и поведение (походку и движения) медведя, считающегося у нивхов тотемным животным [10, с. 90]. Это подчёркивает ту мысль, что нивхи считали себя родственниками медведей [11]. Все танцевальные движения исполняются преимущественно на одном месте, иногда с незначительными и произвольными передвижениями. Во время танца активно задействованы руки, в которых могут быть связки высушенной или свежей травы, а чаще еловые ветки, имеющие особую символическую функцию на медвеьем празднике [10, с. 119]. Важно отметить, что композиционный рисунок нивхских танцев не ограничивался их исполнением в замкнутом пространстве. Различные организационные формы танцев, сопровождающих медвежий праздник, обусловили его развитие по векторному и круговому направлению. Векторное развитие рисунка нивхских танцев относится к шествиям, заключающимся в ритуальном вождении медведя по стойбищу перед жертвоприношением. В зависимости от смысловой направленности шествия, вокального или инструментального сопровождения возникали соответствующие танцевальные движения, сопровождающие процессию. Так, к примеру, круговое передвижение участников в танце связано, например, с мужским ритуалом – «игрой

со зверем», а именно с необходимостью хождения исполнителей в непосредственной близости к медведю.

Анализ лексических особенностей танцевальной культуры нивхов позволил выделить следующие особенности. Вот как описывает амурский стиль исполнения нивхского танца медвежьего праздника С. Ф. Карабана: «Амурский тип движения более близок к иллюстративно-изобразительному. Медленное, несколько неуклюжее передвижение по площадке, иногда почти на месте, плавное движение бёдер, плеч и рук» [7, с. 56]. У М. Я. Жорницкой мы также находим краткое описание основных движений танца данного праздника. Исполняются они, по мнению исследователя, более плавно, с поворотами и изгибами всего корпуса, с участием рук [2, с. 105]. Примечательны сведения, касающиеся того, что навыку исполнения нивхского танца в условиях ограниченного пространства специально обучали [10, с. 118]. У нивхов даже проводились женские соревнования, когда на землю укладывали доску, и та участница, которая могла протанцевать длительное время, не сходя с доски, считалась лучшей [7, с. 50].

Как и у ительменов и чукчей, мимическая выразительность в нивхской танцевально-пластической культуре также имела особое значение. Она заключалась прежде всего в движениях глаз и мимике лица исполнительницы, выражающей ласку к животному, радость, удивление, испуг, решимость. Таким образом, мимика имела важное значение в танцевальной культуре нивхов, влияя на этнопластическую выразительность и танцевальные движения [10, с. 119–120].

К своеобразным особенностям традиционной танцевально-пластической культуры нивхов мы можем также отнести нестабильную композиционную структуру, которая, по мнению Я. С. Крыжановской, во многом зависела от внешних факторов – настроения танцующего, его мастерства и фантазии, реакции присутствующих и т. д. [10, с. 121–123].

Современная танцевальная культура рассматриваемых в данной статье палеоазиатских этносов отличается высокой степенью развитости танцевальной пластики, которая преимущественно носит развлекательный характер. Этот фактор способствовал тому, что формы пространственного построения данных танцев видоизменились, и они стали более разнообразными. Рисунок стал более организованный и фиксированный, в них появились перестроения в соответствии со взаимоотношениями

танцующих. Техника исполнения движений усложнилась и стала зависеть от воплощаемого образа. Движения стали более энергичными, выразительными и чёткими, исполнялись в быстрых темпах, с высокими подскоками, кружением и т. п.

Так, например, сегодня эротическая направленность ительменских танцев стала ещё более выраженной. Она достигается скользящими движениями головы, вытягиванием шеи вперёд и назад, особой пластичностью кистей рук (которые, в зависимости от приуроченности танца, могут выполнять различные взмахи из стороны в сторону, повторяя движения корпуса, поднятие и опускание вверх и вниз, разгибание и сгибание в локтях, соединение за спиной), поднятием и опусканием плеч и вибрирующими движениями корпуса, наклонами его вперёд и в стороны, энергичными круговыми и полукруговыми движениями бёдер, мягкими приседаниями и полуприседаниями. Все движения тела выполняются одновременно, гибко, сначала плавно и медленно, затем всё резче и быстрее, иногда вращаясь вокруг своей оси или с небольшими подскоками на месте, в стороны [14].

В чукотских же современных танцах, которые прежде всего несут игровую и развлекательную функцию, наблюдается больше импровизации, особенно в пластичных движениях рук и свободных кистей, которым даёт импульс гибкий, активный плечевой сустав с плавными переходами из одного движения в другое под поэтическую и напевную музыку [3, с. 55]. Каждые движения головы, плеч и ног женщины сопровождаются небольшим приседанием, в котором акцент сделан не вверх, а вниз, к земле. Движения бёдер и плеч обязательно исполняются в ритме *ярара* (бубна). Уникальные сведения о современной танцевальной традиции чукчей подробно описаны чукотской актрисой, танцовщицей и певицей, заслуженным работником культуры России, ведущей солисткой Государственного чукотско-эскимосского ансамбля «Эргырон» Е. А. Рутьтынеут [14]. Ею даны подробные описания основных движений современного чукотского танца, разнообразных положений и позиций рук, головы, плеч, корпуса, основных ходов и движений на месте, являющихся, по мнению автора, основой для раскрытия сюжета танца и его художественного содержания.

Нивская танцевальная культура также претерпела некоторые трансформации. Связаны они прежде всего с процессом отделения танца от обрядовой структуры и становления его как самостоятельного вида.

Нивхский танец, утратив связь с сюжетом медвежьего праздника, с шаманским камланием, стал исполняться в любое время и в любом месте. В нём принимают участие все, без различия пола и возраста, тогда как в танцах, являющихся важным компонентом медвежьего праздника, мужская часть населения не участвует [6, с. 104].

Танец как наиболее действенная и эмоциональная часть культовых действий, естественно, сопровождал кульминационные и наиболее важные моменты. Это препятствовало проникновению нового, сохраняя танцы почти в первоизданном виде довольно длительное время. А некоторые элементы древних танцев дожили и до настоящего времени [7, с. 25]. С одной стороны, сохранение в содержании танцев палеоазиатов сакрально-функциональных элементов привело к высокой степени сохранности аутентичной танцевально-пластической структуры, танцевальной композиции, пространственного рисунка, манеры и стиля исполнения, с другой – развитие развлекательно-бытовой и коммуникативной функции танцев этих этносов позволило приобрести эстетически организованные движения, яркую этническую окраску, сложную структуру.

Выявление аутентичных художественных особенностей традиционной танцевальной культуры палеоазиатских этносов, их технических танцевальных приёмов даёт нам уникальную возможность понять специфику общего и особенного в культурно-историческом процессе, реконструировать детали сюжетной композиции пластического танцевального действия, возможность поиска новых форм адекватной интерпретации и трансляции танцевальных традиций палеоазиатских этносов в условиях современной сцены во избежание разрыва его трактовки и этнической традиции.

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

1. Жорницкая М. Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М.: Наука, 1983. 152 с.
2. Жорницкая М. Я. Шаманские пляски и промысловый обряд у народностей Дальнего Востока СССР // Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1984. 206 с.

3. *Идумий Веич*. Балеты гипербалеев // Region87. Ежеквартальный журнал о возможном чуде. 2007. № 2 (2), апрель.
4. История и культура чукчей. Историко-этнографические очерки. Под общей редакцией чл.-корр. АН СССР А. И. Крушанова. Л.: Наука, 1987. 288 с.
5. *Каган М. С.* Морфология искусства. М.: Искусство, 1972. 440 с.
6. *Карабанова С. Ф.* Проблемы классификации традиционных танцев народов Дальнего Востока СССР // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. 156 с.
7. *Карабанова С. Ф.* Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1979. 141 с.
8. *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное изд-во, 2001. 520 с.
9. *Крыжановская Я. С.* Жанры традиционной хореографии в зрелищной культуре этносов юга Дальнего Востока // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 11 (25): в 2-х ч. Ч. I.
10. *Крыжановская Я. С.* Зрелище в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России: дис. на соиск. уч. степ. д. культурологии. Хабаровск, 2019.
11. *Мамчева Н. А.* Магическая роль звуковой культуры нивхов // URL: <http://www.icrap.org/ru/mamcheva-10-2.html> (Дата обращения: 18.06.2019).
12. *Мамчева Н. А.* Музыкальные инструменты в системе традиционной культуры нивхов: автореф. диссерт. на соиск. уч. степ. кандидата искусствоведения. СПб, 2010. 24 с.
13. Народные танцы как форма народного творчества, сложившаяся на базе народных танцевальных традиций. // URL: [https://vuzlit.ru/435214/narodnye\\_tantsy\\_forma\\_narodnogo\\_tvorchestva\\_slozhivsheysya\\_baze\\_narodnyh\\_tantsevalnyh\\_traditsiy](https://vuzlit.ru/435214/narodnye_tantsy_forma_narodnogo_tvorchestva_slozhivsheysya_baze_narodnyh_tantsevalnyh_traditsiy) (Дата обращения: 10.06.2019).
14. *Рультынеут Е. А.* Чукотские и эскимосские танцы: Учебно-методическое пособие. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1989. 124 с.
15. *Чернышова С. Л.* Типология и этнорегиональные особенности танцевально-пластической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2010. № 2 (10) // URL: <http://www.hcpncr.com/journ1010/journ1010chernishova.html> (Дата обращения: 15.06.2019).



## Обращение участников III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов»

В работе III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» приняли участие представители государственных и муниципальных органов власти, научного сообщества, общественных и иных организаций из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Хабаровска, Якутска, Дудинки, Петропавловска-Камчатского, Анадыря, из нескольких городов и посёлков Сахалинской области, а также Саппоро (Япония).

В соответствии с программой на конференции были заслушаны и обсуждены доклады и выступления по следующим направлениям:

- «Традиции и современность в фольклоре палеоазиатов»;
- «Музыкальная и танцевальная культура палеоазиатских народов»;
- «Фольклорные традиции коренных народов Сахалинской области»;
- «Опыт сохранения фольклорных традиций коренных народов»;
- «Аудиовизуальная антропология палеоазиатских народов».

Признавая неразрывную связь между наукой, культурой и образованием, важность использования всех современных инструментов для сохранения, передачи и развития нематериального культурного наследия палеоазиатских народов, **рекомендуем:**

### **МИНИСТЕРСТВУ КУЛЬТУРЫ РФ:**

- Развивать партнёрство с учреждениями культуры, образования и науки, принимая активное участие в выработке и осуществлении полномасштабной программы, посвящённой сохранению и развитию культурного наследия коренных малочисленных народов Севера, Сибири, Дальнего Востока и Арктики.
- Проводить специализированные научно-практические конференции по изучению и сохранению культурного наследия палеоазиатской и тунгусо-манчжурской этнических групп в местах их традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности.

- Проводить Международную научно-практическую конференцию «Фольклор палеоазиатских народов» не реже 1 раза в 3 года в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности палеоазиатских народов.
- Разработать проект по международному культурному обмену между коренными малочисленными народами Севера, представителями палеоазиатской группы (айны Японии, чукчи Аляски и др.).

### **РЕГИОНАЛЬНЫМ ГОСУДАРСТВЕННЫМ ОРГАНАМ ВЛАСТИ:**

- Оказывать содействие в организации и проведении научных исследований, научно-практических конференций, семинаров, круглых столов, посвящённых изучению языкового и историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.
- Материально и финансово поддерживать создание этнокультурных и культурно-просветительных центров КМНС, модернизацию учреждений культуры.
- Обеспечить целевую подготовку кадров – методистов, хореографов, режиссёров, актеров для создания театра КМНС путём обучения в высших учебных заведениях культуры РФ (Хабаровский государственный институт искусств и культуры, Арктический государственный институт культуры и искусств и др.).
- Содействовать участию ансамблей коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области во всероссийских, международных мероприятиях для представления культуры островного региона.

### **МИНИСТЕРСТВУ КУЛЬТУРЫ И АРХИВНОГО ДЕЛА САХАЛИНСКОЙ ОБЛАСТИ:**

- Предусмотреть целевое финансирование научных экспедиций в места компактного проживания коренных малочисленных народов Севера по сбору фольклорных, лингвистических, этнографических материалов и издание собранных материалов.
- Расширить рамки Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» до научно-практической и провести её на территории Сахалинской области в 2022 году с привлечением учёных и специалистов из различных научных, образовательных и культурных учреждений, представителей министерств культуры и образования региона.

- Поддерживать исследователей, в том числе молодых специалистов, изучающих культурное наследие коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области, с помощью трэвел-грантов для продвижения результатов их исследований на межрегиональных, российских, международных научно-практических конференциях и семинарах.
- Содействовать созданию регионального реестра объектов нематериального культурного наследия КМНС Сахалинской области с внесением в него «Медвежьего праздника», а впоследствии внесением праздника в каталог НКН ЮНЕСКО.
- Содействовать привлечению руководителей национальных ансамблей КМНС, преподавателей детских школ искусств к участию в научно-практических конференциях, семинарах, круглых столах, посвящённых изучению языкового и историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области, с целью обучения и обмена практическим опытом.

#### **ГБУК «САХАЛИНСКИЙ ОБЛАСТНОЙ ЦЕНТР НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА»:**

- Оргкомитету конференции организовать и провести необходимую работу по подготовке к печати материалов III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов».
- Создать на базе ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества» выставочный зал-лабораторию по культуре КМНС. Задача лаборатории – сохранение и популяризация культурных традиций коренных этносов, проживающих на территории Сахалинской области.
- Создать печатный сборник и/или видеоантологию о носителях культуры и языка КМНС Сахалинской области с дополнительным размещением собранной информации на сайте ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества».
- Издать монографию «Медвежий праздник как исторический памятник нематериальной культуры нивхов» кандидата исторических наук, доцента кафедры теории и методики обучения краевого ГБОУ ДПО «Хабаровский краевой институт развития образования» (г. Хабаровск) М. Г. Тэминой.
- Провести IV Международную научно-практическую конференцию «Фольклор палеоазиатских народов» в 2022 году.

**МУНИЦИПАЛЬНЫМ ОРГАНАМ ВЛАСТИ:**

- При формировании ежегодного бюджета учитывать финансирование не менее двух поездок специалистов, занимающихся вопросами культурного наследия КМНС (исследователей традиционной культуры, руководителей национальных коллективов, мастеров, а также одарённых детей). Цель поездок – участие в научных исследованиях, научно-практических конференциях, семинарах, круглых столах, посвящённых изучению языкового и историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера по территории Сахалинской области и за её пределами.

**ОБЩЕСТВЕННЫМ ОРГАНИЗАЦИЯМ КМНС:**

- Принимать участие в научных исследованиях, научно-практических конференциях, семинарах, круглых столах, посвящённых изучению языкового и историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.
- Участвовать в различных конкурсах на предоставление грантов в сфере поддержки культуры КМНС.

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Инициатор и организатор I и II конференций «Фольклор палеоазиатских народов» – Аиза Петровна Решетникова, кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры РФ*



Слева направо: Михаил Анатольевич Тодышев – эксперт подкомитета по законодательному обеспечению защиты прав Комитета по делам национальностей Госдумы РФ, Нонна Владимировна Лаврик – министр культуры и архивного дела Сахалинской области, Евгения Павловна Фирсова – директор Литературно-художественного музея книги им. А. П. Чехова «Остров Сахалин», Татьяна Петровна Дериведмидь – начальник отдела социальной деятельности компании «Сахалин Энерджи», Елена Владимировна Козаченко – консультант отдела коренных народов Севера департамента внутренней политики правительства Сахалинской области



Ансамбль этнокультурного центра «Люди Ых миф» («Люди Сахалина»),  
г. Южно-Сахалинск



*Книжная выставка, посвящённая Международному году языков коренных народов мира*





*Михаил Анатольевич Тодышев – эксперт подкомитета по законодательному обеспечению защиты прав Комитета по делам национальностей Госдумы РФ*



*Татьяна Петровна Дериведмиль – начальник отдела социальной деятельности компании «Сахалин Энерджи»*



*Нивхский народный национальный ансамбль «Пила к'ен» («Большое солнце»), с. Некрасовка, Сахалинская область*



*Ирина Александровна Комарова – руководитель ансамбля «Пила к'ен» («Большое солнце»)*

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Светлана Леонидовна Чернышова зачитывает приветственный адрес от президента АКМНСС и ДВ РФ Григория Петровича Ледкова*



*Слева направо: 1 ряд – Елена Николаевна Бачина, Иван Александрович Сахарчук, Сироко Минато; 2 ряд – Анжела Серафимовна Мувчик, Алла Викторовна Сиськова*



*Дуэт народного фольклорного ансамбля национального танца «Взем» («Река»),  
п. Палана, Камчатский край*





*Марина Викторовна Осипова, Елена Сергеевна Ниткук, Марина Григорьевна Тэмина, Наталья Александровна Мамчева, Светлана Леонидовна Чернышова и юные участницы ансамбля «Пила к'ен» («Большое солнце»)*



III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Татьяна Петровна Дериведмидь, Михаил Анатольевич Тодышев, Нонна Владимировна Лаврик, Александр Михайлович Певнов, Татьяна Петровна Роон, Дмитрий Григорьевич Смекалов*



*Организаторы III конференции – Ольга Юрьевна Хурьон, Дмитрий Григорьевич Смекалов – директор ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества», Галина Анатольевна Саменко и участницы ансамбля «Пила к'ён» («Большое солнце»)*

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Татьяна Петровна Роон*



*Марина Викторовна Осипова*

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Александр Александрович Василевский*



*Елена Сергеевна Ниткук*



*Светлана Леонидовна Чернышова*





*Иван Александрович Сахарчук*



III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Алла Викторовна Кавозг*



*Константин Андреевич Сагалаев, Оксана Эдуардовна Добжанская, Светлана Леонидовна Чернышова, Екатерина Леонидовна Тирон*

III Международная научная конференция  
«Фольклор палеоазиатских народов»



*Участники III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов»*

Министерство культуры и архивного дела Сахалинской области

**П Р О Г Р А М М А**  
**III Международной научной**  
**конференции**  
**«Фольклор палеоазиатских народов»**

24-29 сентября 2019 г.  
г. Южно-Сахалинск  
г. Поронайск

## **Организационный комитет III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов»**

- **Смекалов Дмитрий Григорьевич** – директор ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»
- **Роон Татьяна Петровна** – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Сахалинской области
- **Мамчева Наталья Александровна** – кандидат искусствоведения, заслуженный педагог Сахалинской области, преподаватель Сахалинского колледжа искусств
- **Фирсова Евгения Павловна** – президент Ассоциации музеев Сахалинской области, директор ГБУК «Литературно-художественный музей книги А.П. Чехова “Остров Сахалин”»
- **Хурьюн Александра Владимировна** – член правления Охинской местной общественной организации «Центр по сохранению и развитию традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера “Кыхкых” (“Лебедь”)», носитель нивхской культуры и языка
- **Завьялова Юлия Александровна** – ведущий специалист отдела социальной деятельности компании «Сахалин Энерджи»

### **Руководители секций**

- **«ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ  
В ФОЛЬКЛОРЕ ПАЛЕОАЗИАТОВ»**

Тэмина Марина Григорьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры «Теории и методики обучения» краевого ГБОУ ДПО «Хабаровский краевой институт развития образования», г. Хабаровск

- **«МУЗЫКАЛЬНАЯ И ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА  
ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ»**

Добжанская Оксана Эдуардовна – доктор искусствоведения, профессор кафедры искусствоведения, доцент Арктического государственного института культуры и искусств, г. Якутск

- **«ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ САХАЛИНСКОЙ ОБЛАСТИ»**

Роон Татьяна Петровна – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Сахалинской области, г. Южно-Сахалинск

- **«ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННЫХ НАРОДОВ»**

Ниткук Елена Сергеевна – заведующая отделом региональных художественных проектов ГБУК «Сахалинский областной художественный музей», председатель Южно-Сахалинской местной общественной организации коренных малочисленных народов Севера «Этнокультурный центр “Люди Ых миф” (“Люди Сахалина”)», г. Южно-Сахалинск

- **«АУДИОВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ»**

Сагалаев Константин Андреевич – младший научный сотрудник института филологии СО РАН, г. Новосибирск

## ПРОГРАММА

### III Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов»

Дата проведения: 24-29 сентября 2019 года

Место проведения: МО Городской округ «Город Южно-Сахалинск»  
г. Южно-Сахалинск, МО Поронайский городской округ,  
г. Поронайск

Время	Мероприятие	Место проведения
<b>25 СЕНТЯБРЯ</b>		
10.00-11.00	Регистрация участников и гостей	ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»* (1 этаж, Центральный зал)
11.00-11.30	<b>ТОРЖЕСТВЕННОЕ ОТКРЫТИЕ</b> Номер в исполнении народного нивхского национального ансамбля «Пила кен» («Большое солнце») (с. Некрасовка)  <b>ВЫСТУПЛЕНИЕ ОФИЦИАЛЬНЫХ ЛИЦ</b> Номер в исполнении народного фольклорного ансамбля национального танца «Взем» (г. Петропавловск-Камчатский)	
11.30-13.00	<b>ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ</b>  • <b>«О заимствованном характере названий некоторых фольклорных жанров в палеоазиатских языках Дальнего Востока».</b> Певнов Александр Михайлович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник института лингвистических исследований РАН, г. Санкт-Петербург  • <b>«Медвежий праздник палеоазиатов – древнейший памятник нематериального наследия».</b> Решетникова Аиза Петровна – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Российской Федерации, Народная артистка РС (Я), заслуженная артистка Якутской АССР, Член союза композиторов России, основатель ГБУ Республики Саха (Якутия) «Музей музыки и фольклора народов Якутии», г. Якутск	

<p>14.30-16.10</p>	<p><b>РАБОТА СЕКЦИЙ</b></p> <p>СЕКЦИЯ «ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ФОЛЬКЛОРЕ ПАЛЕОАЗИАТОВ»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Предание о приходе предков верхнеколымско-омолонских юкагиров на Колыму в записях Н. Н. Берёзкина»</b> Немировский Александр Аркадьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник института всеобщей истории РАН, НИУ «Высшая школа экономики», г. Москва</li> <li>• <b>«Образ медведя в фольклоре нивхов»</b> Тэмина Марина Григорьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры «Теории и методики обучения» краевого ГБОУ ДПО Хабаровский краевой институт</li> <li>• <b>«Общие сведения о мироустройстве и сакральной географии в традиционных представлениях айнов»</b> Сахарчук Иван Александрович – переводчик, автор, редактор, корректор издательства Chaoss / Press Спб, г. Южно-Сахалинск</li> <li>• <b>«Символика и функции птичьих образов в фольклоре айнов Сахалина, Курильских островов и Хоккайдо»</b> Осипова Марина Викторовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры ЛМК СГФ ТОГУ, г. Хабаровск</li> <li>• <b>«Межэтнические контакты в алюторском фольклоре»</b> Нагаяма Юкари – кандидат филологических наук, associate professor Kushiro Public University, о. Хоккайдо, Япония</li> </ul>	<p>ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</p>
<p>16.30-18.00</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Мои воспоминания от встреч с нашими старейшинами»</b> Хурьон Александра Владимировна – член Правления ОМОО «Центр по сохранению и развитию традиционной культуры КМНС “Кыхкых” (“Лебедь”)»</li> </ul> <p>СЕКЦИЯ «МУЗЫКАЛЬНАЯ И ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Песни Туманской тундры (по материалам выставочных проектов Музейного Центра «Наследие Чукотки»)»</b> Беркутова Светлана Алексеевна – заведующий научно-просветительным отделом ГБУ ЧАО «Музейный Центр “Наследие Чукотки”», г. Анадырь</li> <li>• <b>«Песенный фольклор коряков: история собирания, изучения и публикации»</b> Тирон Екатерина Леонидовна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Института филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири, г. Новосибирск</li> </ul>	<p>ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</p>



16.30-18.00	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«К вопросу о художественных особенностях традиционной танцевальной культуры палеоазиатских этносов»</b> Чернышова Светлана Леонидовна – кандидат культурологии, доцент кафедры этнокультурологии Института народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена, балетмейстер фольклорного театра-студии «Северное сияние», г. Санкт-Петербург</li> </ul>	
18.00-18.30	<p>КОНЦЕРТНАЯ ПРОГРАММА АНСАМБЛЕЙ «ПИЛА К'ЕН», «ЛЮДИ ЫХ МИФ» И «ВЭЕМ»</p>	

26 СЕНТЯБРЯ		
09.30-11.10	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Музыкальный фольклор юкагиров и нганасан: проблемы сравнительного изучения»</b> Добжанская Оксана Эдуардовна – доктор искусствоведения, профессор кафедры искусствоведения, доцент Арктического государственного института культуры и искусств, г. Якутск</li> <li>• <b>«Нивхские песни и айньские песни»</b> Тангику Ицудзи – доктор филологии, профессор центра изучения айнов и коренных народов, Университет Хоккайдо, Япония</li> <li>• <b>«Магические заклинания айнов»</b> Мамчева Наталья Александровна – кандидат искусствоведения, старший методист, преподаватель музыкально-теоретических дисциплин ГБПОУ «Сахалинский колледж искусств», г. Южно-Сахалинск</li> </ul> <p>СЕКЦИЯ «ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ САХАЛИНСКОЙ ОБЛАСТИ»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Воспоминания о медвежьем празднике уйльта»</b> Роон Татьяна Петровна – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Сахалинской области</li> <li>• <b>«Фольклорные параллели сказителей народов нивхгун и уйльта»</b> Бибикина Елена Алексеевна – носитель уйльтинской культуры и языка, Ветеран труда, п. Ноглики</li> </ul>	ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»
11.30-13.10	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Происхождение и родство островных народов ДВ»</b> Василевский Александр Александрович – доктор исторических наук, доцент кафедры российской и всеобщей истории СахГУ</li> <li>• <b>«Айнское предание о реке Найбе»</b> Бачинина Елена Николаевна – переводчик японского языка, исследователь, г. Южно-Сахалинск</li> </ul>	ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»

ПРИЛОЖЕНИЕ

<p>11.30-13.10</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области»</b> Кавозг Алла Викторовна – старший научный сотрудник МБУК Ногликский муниципальный краеведческий музей, п. Ноглики</li> <li>• <b>«Фольклорные традиции народа уйльта Сахалинской области»</b> Китазима Любовь Романовна – Ветеран труда, носитель уйльтинской культуры и языка, г. Поронайск</li> <li>• <b>«Обычаи, обряды и песенная культура эвенков»</b> Мачехина Клавдия Филлиповна – Ветеран труда, носитель эвенкийской культуры и языка, г. Оха</li> </ul>	<p>ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</p>
<p>14.30-16.10</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Два народа у одной реки»</b> Минато Сирюко – почётный гражданин Поронайского городского округа, учитель родного языка МБОУ школа-интернат № 3 «Технологии традиционных промыслов народов Севера», г. Поронайск</li> </ul> <p>СЕКЦИЯ «ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННЫХ НАРОДОВ»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Фольклорные традиции коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области в произведениях современных мастеров и художников (на основе экспонатов выставок Сахалинского областного художественного музея)»</b> Ниткук Елена Сергеевна – заведующая отделом региональных художественных проектов ГБУК «Сахалинский областной художественный музей»</li> <li>• <b>«Художественное сопровождение произведения «Эпос сахалинских нивхов» как часть выставочного проекта Сахалинского областного художественного музея»</b> Санги Светлана Николаевна – старший научный сотрудник отдела региональных художественных проектов ГБУК «Сахалинский областной художественный музей»</li> <li>• <b>«Проектная деятельность отдела краеведения СахОУНБ по сохранению культурного наследия коренных малочисленных народов Севера»</b> Ветров Артем Александрович – ведущий библиотекарь отдела краеведения</li> </ul>	<p>ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</p>

<p>14.30- 16.10</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Обзор материалов по фольклору коренных народов Сахалинской области в фондах Сахалинского областного краеведческого музея»</b> Соловьёва Ольга Фёдоровна – научный сотрудник ГБУК «Сахалинский областной краеведческий музей»</li> <li>• <b>«“Сахалин Энерджи”: сохранение и популяризация языков и культуры коренных малочисленных народов Севера»</b> Жамьянова Лина Владимировна – специалист отдела социальной деятельности компании «Сахалин Энерджи»</li> </ul>	
<p>16.30- 18.00</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Концепция зала палеоазиатских народов Музея музыки и фольклора народов Якутии»</b> Помогаева Любовь Константиновна – методист по музейно-образовательной деятельности Музея музыки и фольклора народов Якутии</li> <li>• <b>«Национальная сказка как средство воспитания интереса к этнокультуре»</b> Намаконова Елена Владимировна – член Союза писателей России, лауреат премии Сахалинского Фонда культуры, ведущий методист отдела культуры КМНС ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</li> <li>• <b>«Откровение души»</b> Мувчик Анжела Серафимовна – уильтинская поэтесса, п. Ноглики</li> </ul> <p>СЕКЦИЯ «АУДИОВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>«Визуальные материалы по обрядовому фольклору коряков (итоги экспедиций ИФЛ СО РАН)»</b> Сагалаев Константин Андреевич – младший научный сотрудник института филологии СО РАН, г. Новосибирск</li> <li>• <b>«Земля моих предков» – фильм об ансамбле «Взем»</b> Голикова Валентина Николаевна – солистка народного фольклорного ансамбля национального танца «Взем», п. Палана</li> </ul>	<p>ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»</p>

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### 27 СЕНТЯБРЯ

9.30	Отъезд на автобусе в г. Поронайск	–
16.00-17.30	Экскурсии	Поронайский краеведческий музей, побережье залива Терпения

### 28 СЕНТЯБРЯ

10.00-12.30	Работа круглого стола «Фольклор палеоазиатов: традиции и современность». Подведение итогов конференции	Поронайский краеведческий музей
14.00-15.00	Концерт народного национального ансамбля «Мэн-гумэ илга» («Серебряные узоры»)	МБУК КДЦ «Мир»*
16.00	Отъезд в г. Южно-Сахалинск	

### 29 СЕНТЯБРЯ – день отъезда

**Программа круглого стола  
«Фольклор палеоазиатов: традиции и современность»  
в рамках III Международной научной конференции  
«Фольклор палеоазиатских народов»**

**Дата и время.** 28 сентября 2019 года, 10.00-13.00

**Место проведения.** МБУК Поронайский краеведческий музей, г. Поро-  
найск, ул. 40 лет ВЛКСМ, д. 9, 1 этаж

**Задачи мероприятия.** Подведение итогов конференции. Обсуждение воз-  
можностей сотрудничества, укрепление межгосударственных и межрегио-  
нальных связей, выявление форм делового партнерства.

**Участники.** Представители научного сообщества, общественных и иных  
организаций и интересующиеся проблематикой конференции.

**Ведущие.** Решетникова Аиза Петровна – кандидат исторических наук,  
заслуженный работник культуры Российской Федерации, Народная  
артистка РС (Я), заслуженная артистка Якутской АССР, Член союза ком-  
позиторов России, основатель ГБУ Республики Саха (Якутия) «Музей  
музыки и фольклора народов Якутии»;

Добжанская Оксана Эдуардовна – доктор искусствоведения, профес-  
сор кафедры искусствоведения, доцент Арктического государственного  
института культуры и искусств, г. Якутск

**Руководители секций**

• **«ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ФОЛЬКЛОРЕ  
ПАЛЕОАЗИАТОВ»**

Тэмина Марина Григорьевна – кандидат исторических наук, доцент кафе-  
дры «Теории и методики обучения» краевого ГБОУ ДПО Хабаровский  
краевой институт развития образования», г. Хабаровск

• **«МУЗЫКАЛЬНАЯ И ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА  
ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ»**

Добжанская Оксана Эдуардовна – доктор искусствоведения, профес-  
сор кафедры искусствоведения, доцент Арктического государственного  
института культуры и искусств, г. Якутск

- **«ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ  
САХАЛИНСКОЙ ОБЛАСТИ»**

Роон Татьяна Петровна – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры Сахалинской области

- **«ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ  
КОРЕННЫХ НАРОДОВ»**

Ниткук Елена Сергеевна – заведующая отделом региональных художественных проектов ГБУК «Сахалинский областной художественный музей»

- **«АУДИОВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПАЛЕОАЗИАТСКИХ  
НАРОДОВ»**

Сагалаев Константин Андреевич – младший научный сотрудник института филологии СО РАН, г. Новосибирск

## **Повестка заседания круглого стола**

### **Приветственное слово.**

Александр Иванович Ищенко – вице-мэр МО Поронайский городской округ

**Круглый стол и дискуссия по итогам конференции.** Выступление руководителей секций о докладах и итогах обсуждения. Обсуждение и принятие резолюции конференции.

**Заключительное слово.** Вручение сертификатов участникам конференции.

























































От имени организаторов III Международной научной конференции  
**«Фольклор палеоазиатских народов» выражаем самые тёплые слова благодарности тем,  
без чьей помощи не состоялось бы это значимое событие:** Татьяне Петровне Роон,  
Наталье Александровне Мамчевой, Евгении Павловне Фирсовой, Татьяне Петровне  
Дериведмидь, Юлии Александровне Завьяловой, Александру Михайловичу Радомскому,  
Евгении Александровне Волк, Александре Владимировне Хурьюн, Анастасии Александровне  
Степаненко, Аурелиану Игоревичу Аладину, Марии Владимировне Овчаренко,  
Марии Родионовне Володенюк, Ирине Александровне Комаровой, Елене Сергеевне  
Ниткук, Василию Ивановичу Баранникову, Александру Владимировичу Украинскому,  
Ольге Александровне Резник и родовой общине «Агдаури», Светлане Михайловне Резник  
и национальной артели «Ларга».

**ocnt-sakhalin.ru**

vk.com/ocntsakhalin  
instagram.com/ocnt\_sakhalin  
www.facebook.com/ocntsakhalin  
twitter.com/ocnt\_sakhalin  
ok.ru/otsnt.sakhalin

### **Наш адрес:**

ГБУК «Сахалинский областной центр народного творчества»

693007, г. Южно-Сахалинск, проспект Победы, 24

**Тел.:** 8 (4242) 72-20-40

**Факс:** 8 (4242) 43-00-45

Печать офсетная. Формат 70x100/16. Усл. печ. л. 25.

Тираж: 200 экз. Подписано в печать 12.12.2019 г.

Отпечатано в типографии «Радуга»; 117105, Москва, Варшавское шоссе, д. 28А

ISBN-978-5-6043137-0



9 785604 313770 >