

А. А. Бурыкин

Богатство и бедность в фольклоре обско-угорских народов

Аннотация. Статья выдвигает на обсуждение и представляет анализ понятий богатство и бедность по материалам фольклора обско-угорских народов и некоторых других народов Сибири. Автор показывает, что антагонизм богатых и бедных в фольклоре хантов и манси появляется относительно поздно, вероятнее всего, под влиянием русского фольклора (тексты с такими мотивами насыщены русскими реалиями), а позднее – под влиянием идеологии XX века. В статье отмечается, что фольклорные сюжеты и тексты, рассказывающие об антагонизме «богатых» и «бедных» героев сказок и преданий, не выражают классовых или имущественных противоречий, а характеризуют иные качества характера героев – жадность, скупость, сообразительность, умение действовать в трудных ситуациях. Согласно архаическим представлениям, отражаемые в фольклоре народов Сибири, богатство и достаток являются нормой жизни, они не являются мотивирующим признаком для потестарности и власти или предметом неприязни для тех, кто не имеет достатка. Мотивы бедного и неимущего героя в фольклоре народов Сибири являются итогом трансформации мифов о первопредках, первых людях, обустривающих свою жизнь. Утрата мифов как жанра в фольклорных традициях народов Сибири привела к тому, что мифологические мотивы и образы вошли в состав текстов, представляющих другие жанры, в частности, в бытовые сказки и предания.

Ключевые слова: обско-угорские народы, ханты, манси, фольклор, сказки, богатство, богатые, бедность, бедные, идеология, трансформации.

A. A. Burykin

Wealth and poverty in the folklore of the Ob-Ugric peoples

Abstract. The article brings to the discussion and presents the analysis of the concepts of wealth and poverty according to the materials of folklore of the Ob-Ugric people and some other people of Siberia. The author shows that the antagonism of rich and poor people in the folklore of Khanty and Mansi appears relatively late, most probably under the influence of Russian folklore (texts with such motives are full of Russian realities), and later under the influence of ideology of the XX-th century. The article notes that folklore plots and texts telling about the antagonism of "rich" and "poor" heroes of fairy tales and legends, do not express class or property contradictions, they characterize other qualities of character of heroes – greed, avarice, ingenuity, ability to act in difficult situations. According to the archaic representations, reflected in the folklore of the people of Siberia, wealth and prosperity are the norm of life, they are not motivating sign for potestant and power or a subject of hostility for those who has no wealth. Motives of the poor and indigent hero in the folklore of the people of Siberia are the result of transformations of myths about the forefathers, the first ancestors developing their life. The loss of myths as a genre in the folklore traditions of the peoples of Siberia has led to the fact that mythological motives and images included in the composition of texts representing other genres, particularly, in household tales and legends.

Key words: the Ob-Ugric people, Khanty, Mansi, folklore, fairy tales, wealth, rich, poverty, poor, ideology, transformations.

Противопоставление «богатый» – «бедный» в формах его реализации в фольклоре, прежде всего в повествовательном фольклоре, представляет интерес в самых разных перспективах. В традиционном этнографическом приближении это имущественное состояние плюс социальные отношения с приоритетами последних и трактовкой их как

классового антагонизма [1–4]. К. А. Новикова писала: «Как и у других народов, у эвенков есть сказки о богатых и бедных. По сравнению с другими бытовыми сказками они являются более поздними, так как могли возникнуть лишь в период разложения первобытнообщинного строя» [5, 143], хотя не привела примеров таких сказок в составлен-

ном ею же сборнике, вступительная статья к которому здесь цитируется. Первое издание цитируемой работы К. А. Новиковой увидело свет в 1958 году и ее рассуждения понятны, но в перепечатке этой статьи в новом издании сборника эвенского фольклора 1987 года позиция исследовательницы ничуть не изменилась.

Странно, но те авторы, кто рассматривал мотивы богатства и бедности и взаимоотношения богатых и бедных в фольклоре народов Сибири не пытались сопоставлять фольклорный материал с этнографическими данными и наблюдениями. Этому находится свое объяснение: тема коллективного социального протеста, несмотря на всю желательность ее появления для этнографов и фольклористов марксистского толка, в нарративном фольклоре народов Сибири не проявляется (как, впрочем, и в других фольклорных жанрах), а события, относящиеся к периоду коллективизации и преобразования жизни и быта коренных народов Сибири в 1930-е годы и ныне описываемые в исторических трудах, показывают социальный протест совсем иной направленности [6; 7]. Показателен один из лозунгов ненецкой мандалады «Долой кулаков и бедняков – мы все одинаковы» [8]. Аналогичные протестные выступления, которые получили широкую известность относительно недавно, имели место во второй половине 1940-х годов на Чукотке [9].

Характеристика богатства и бедности как социальных явлений при ее рассмотрении в не вполне традиционном этнографическом ракурсе вскрывает ряд нюансов в исследовании фольклора и этнографии. Прежде всего, это специфика или степень адекватности отражения реалий действительности в фольклоре в продолжение вечной темы «Фольклор и этнография» – области, где как раз ожидается наиболее сильное проявление межкультурных aberrаций и культурных взаимовлияний, а чаще всего влияния политически активной культуры на политически инертную культуру. Невозможно оставить без внимания также и проблемы генезиса оппозиции «богатство» / «бедность» и самый качественный характер этой оппозиции в ее возможных проявлениях. В рамках современной этнографии и

культурной антропологии весьма перспективной выглядит возможность изучения противопоставления «богатство» / «бедность» как компонента системы культурных ценностей. Существенно, что при этом нам придется обратить внимание не только на абсолютные величины этих ценностей (престижность vs отсутствие оценки богатства и сострадание vs иные оценки бедности, например, бедность как следствие лени), но и их соотносительность, и переход из одного качества в другое с его разнообразными механизмами. Кроме этого, интересным объектом рассмотрения является связь имущественного достатка и потестарности.

В не вполне традиционном этнографическом ракурсе проблема богатства и бедности в фольклоре – это частный аспект специфики или степени адекватности отражения реалий действительности в фольклоре в продолжение вечной темы «Фольклор и этнография», а также проблемы генезиса оппозиции «богатство» / «бедность» и самый характер этой оппозиции. В рамках современной этнографии и культурной антропологии весьма перспективной выглядит возможность изучения противопоставления «богатство» / «бедность» как компонента системы культурных ценностей, при этом нам придется обратить внимание не только на абсолютные величины этих ценностей (престижность vs отсутствие оценки богатства и сострадание vs иные оценки бедности, например, бедность как следствие лени). Есть интересный опыт исследования представлений о богатстве у ненцев в условиях современной культуры [10]. Осознается необходимость комплексного этнографического рассмотрения проблемы, выходящего за рамки материальной характеристики культуры этноса и отношения богатства и бедности к проблеме потестарности [11]. Есть и опыты рассмотрения поставленной проблемы на собственно фольклорном материале [12; 13], хотя кеты и их фольклор в этом плане представляют не самый репрезентативный материал ввиду малочисленности самого этноса, изолированности культурной традиции и не слишком большого объема фольклорных записей, а каракалпак – поздний по времени и весьма высокий

уровень развития фольклорной традиции, отдаленный от этнографической реальности.

Изучение представлений о богатстве и бедности по источникам, относящимся к этнографии и социальной истории, имеет свои собственные задачи, главная из которых и изучение структуры социума и взаимоотношения отдельных социальных групп, различающихся по признаку богатства и бедности. Это важная проблема социальной истории коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которая всегда привлекала к себе внимание этнографов, особенно в первой половине XX века, ныне у этой перспективы обозначаются новые задачи. Одна из них – насколько адекватной была государственная оценка богатых и бедных в условиях тайги и тундры в локальной системе средств жизнеобеспечения и представления о минимуме и излишках.

Тема настоящей работы – такие представления о богатстве и бедности, которые характерны для традиционной этнической культуры народов Западной Сибири в целом, и не осложнены опытом соприкосновения с представителями иных культур, спроецировавшими сдвиг в системе ценностей этноса. Хотя, как показывает опыт, разнообразные заимствования в фольклоре, так или иначе отражаются на традиционных мировоззренческих понятиях и этических представлениях.

Противопоставление богатых и бедных в среде сказочных персонажей у народов Сибири привлекало внимание фольклористов в 1950–1980-е годы и рассматривалось как проявление имущественного расслоения и как зачатки классовых противопоставлений (см. выше). При этом исследователи не обращали внимание на такие мотивы, как одинокий «бедный» (не имеющий ничего) герой в эпосе – мотивы, не имеющие социального звучания прежде всего ввиду отсутствия социального пространства, то есть классово, имущественно или постестарно расслоенного социума. Между тем, именно эти мотивы ведут нас к пони-

манию самого противопоставления «богатство – бедность», как социокультурной оппозиции, «богатые – бедные» как социальной оппозиции, «богач – бедняк» как оппозиции героев нарративов – сказок или не сказочной прозы.⁵

Архаический характер фольклорной традиции большинства народов Сибири позволяет не только оценить трактовку богатства и бедности как социально-постестарных характеристик на определенных этапах эволюции и в определенных формах организации социума, но и проследить генетические связи отдельных сюжетов и мотивов в системе жанров и сюжетов. Особый интерес вызывает рассмотрение понятий богатства и бедности у народов Западной Сибири, фольклорные традиции которых уже испытали воздействие со стороны других этносов, в частности, русской фольклорной, прежде всего, – сказочной традиции.

При просмотре материала по сказкам и эпическим сказаниям народов Сибири на предмет актуализации концептов «богатство» и «бедность», «богатый» и «бедный» по репрезентативным собраниям,⁶ включающим наиболее авторитетные издания текстов, выявляется целый ряд парадоксальных особенностей осмысления понятий «богатство» и «бедность», различия в трактовке которых, как можно видеть, зависят не столько от этнических традиций, сколько от полноты собранного материала и его качества, в частности, присутствия или отсутствия авторских «сказов» или собраний с заостренными социальными мотивами.

Вот образец текста, более или менее согласующийся в представлении о богатых и бедных с тем, что мы привыкли усматривать в фольклоре народов Сибири: «Давным-давно, никто из старых манси не помнит – когда, жили-были муж и жена. Жили они очень богато, не знали и не ведали никакой нужды. Было у них несметное количество оленей. Оленей богатой семьи пасли бедные пастухи-манси» (манси: «Салиурнэ-ойка» [15, 431]. Далее по сюжету сын

⁵ В эпических жанрах те группы персонажей, которые могут рассматриваться как богатые, и особенно как бедные, образуют особую социальную категорию и фактически – свой локус: пример – сахар, периферия ханской ставки, где живут те, кто слушит при ханском дворе в калмыцком эпосе «Джангар»: герои этой среды не играют в повествовании значительных ролей (иногда выступают в функции помощников) и выступают только как альтернативный временный локус с альтернативным социумом для эпических героев.

⁶ Работа основана на электронном собрании сказок народов мира, в котором присутствуют наиболее объемные и авторитетные издания, см. [14].

этих оленеводов сам, наблюдая за трудом пастухов, становится тружеником. Последнее весьма любопытно в плане оценки привнесенных социальных трактовок сюжетов, близких к бытовым сказкам или не сказочной прозе – согласно внешним идеологическим установкам, отрицательный богатый герой не исправим и может быть только наказан за свои негативные качества, носителем которых он с обязательностью должен являться согласно имущественному положению.

Согласно мифологическим текстам хантов и манси, Богатство – это прежде всего качество природы, которым может при благоприятных комфортных обстоятельствах пользоваться человек. Наглядным примером такого понимания богатства является следующий мансийский текст – «Медвежья песня о старике Филине»:

Направляюсь я искать места, богатые ягодой,

Направляюсь я искать места, богатые шишками,

Какая же это показалась передо мною река?

Как вещей зверь, пытаюсь узнать:

Это река, которая в прошлом году

Была богата весенней рыбой;

Эта река, которая в прошлом году

Была богата осенней рыбой.

На ней тогда хоть и стоял запор с жердями,

На ней тогда хоть и стоял запор со стойками [15, 317].

Любопытный пример понимания личного богатства вне оппозиции с иными персонажами нарративной основы сюжета представлен в мансийском тексте «Медвежья песня о спуске с неба»:

Верхний Дух, отец мой

В люльке из меха черного зверя,

В богатом гнездышке / Вырастил меня.

В люльке из меха красного зверя,

В богатом гнездышке / Вырастил меня,

В семи домах с одним выходом

Не выпуская, меня вырастил. <...>

Отец надевает

И снова говорит:

– Ну вот, доченька, Уж как- я уйду.

Своего богатого гнездышка

Из собольих шкур, из звериных шкур
Не покинь, смотри! [15, 301].

Несмотря на сюжетные ожидания, заданные экспозицией, в этом тексте речь ведется не о дочери богатого семейства, а о медведице, предназначение которой, реализуемое в финале – прийти к людям, то есть стать предметом медвежьего праздника.

Представления о богатстве и бедности в повествовательном фольклоре хантов прослеживаются на иных образцах сказочных текстов. Прежде всего это бытовые сказки причем тексты из записей М. Ошарова 1930-х годов. В этом материале мы можем ожидать усиления социальных мотивов антагонизма богатства и бедности, но наши ожидания не оправдываются в полной мере. Рассмотрим текст сказки «Ими-Хиты и Вошинг Урт» [16], где мотив богатства актуализируется в контексте сватовства героя:

«Живут бабушка с внуком. Бабушка сидит дома, прядет нитки, внук бегаёт на улице и играет. Долго ли, коротко ли так жили, внук подрос, стал ходить на охоту и на рыбалку.

Так они жили. Вот однажды внук говорит бабушке:

– Бабушка, пойду-ка я к Вошинг Урту сватать его младшую дочь.

...Уговорил бабушку. Собрался. Вышел на улицу, бросил свои подволожные лыжи и, куда они носами встали, туда и пошел. <...>

Долго ли, коротко ли шел, вышел к огромному городу. Оглядел город кругом. Богатый дом всегда выделяется. Ими-Хиты вошел в этот приметный дом. Видит, Вошинг Урт сидит. Вошел, поздоровался:

– Здравствуй, дедушка Вошинг Урт!

– Здравствуй, здравствуй, внучек! Какими судьбами тебя сюда занесло,

какими судьбами тебя сюда привело?

– А-а, я, несчастный, так себе брожу. Устроили пир по случаю прихода гостя. Долго ли, коротко ли пировали, Ими-Хиты говорит Вошинг Урту:

– Я пришел к тебе торговаться-рядиться. Пришел свататься к твоей дочери, которую ты держишь в богато убранной горнице. Может быть, надумаешь выдать ее за меня?

Вошинг Урт опустил свою голову и держал ее так ровно столько времени,

сколько варится котел. Затем поднял голову и говорит:

– Что плохого в том, чтобы дочь замуж отдать? Отдам. Но ты сделай мне одно дело. У нас на краю города прижился летающий великан Тунгх с женой. Они же семь лет ежедневно похищают людей из моего города и кормят своих детей. Так они будут похищать людей до тех пор, пока не будут летать их дети. Вот если ты сумеешь увести прочь Тунгхов, тогда я отдам за тебя мою дочь»..

Далее по сюжету Ими-хиты оказывает помощь детям птицы-великана Тунгха, дети улетают, а сам Тунгх становится помощником юноши. Финал текста таков: «Пошел Ими-Хиты к Вошинг Урту и говорит: – Что приказано было, я сделал.

– Теперь можно настоящий пир устроить, – говорит Вошинг Урт.

На весь город, на все юрты пир устроили. Месяц пировали, неделю пировали. Праздник кончился, теперь счастливо живут».

Эта хантыйская сказка во многом нетипична в сравнении как с противопоставлением богачей и бедняков – оно выражено только на словесном уровне в характеристике вновь вводимых героев, Вошинг-Урта и его дочери, так и в сравнении с волшебного-героическими сказками, с которыми ее роднит устранение героя-злодея. Однако, в отличие от эпических шаблонов, герой не лишает жизни своего антагониста, а приручает его.

Показательно, что финал сказки «На весь город, на все юрты пир устроили» как бы уравнивает всех потенциальных героев сказки в социальном и имущественном положении, и это наблюдение может стать перспективным в изучении социальных мотивов тех волшебных и волшебного-героических сказок, которые оканчиваются общим пиром, пиром на весь мир.

Мотив богатства или достатка в связи со сватовством представлен и в сказке «Три снохи» из того же собрания М. Ошарова [16].

Однако в этом тексте сразу же заметны заимствованные мотивы: такие персонажи как купеческая дочь и боярская дочь, выдают если не сам факт появления русского сюжета у ханты, то, по крайней мере, признаки влияния русского сказочного фольклора на хантыйский. Приведем начало этого текста: «В Малой Сосьве жили старик со

старухой. Был у них сын. Все, живущие на Малой Сосьве, – охотники на красного и черного зверя. Малыш вырос и начал тоже охотиться.

Однажды сели они обедать. Старуха завела разговор:

– Старик, мы с тобой состарились. Сын наш вырос и начал охотиться, ходить по лесам, ездить по водам. Надо искать ему жену.

Старик говорит:

– Здесь нет подходящих невест. Ты ведь сама знаешь, что мы живем на людной дороге, у нас много бывает проезжих снизу и сверху. Приедет хороший гость, плохая невестка ни еду приготовить, ни питья запастись не сумеет. Я так думаю: в Шеркалах живет один купец, у него есть дочь. Его дочь и сватаем.

– И правда, так ладно будет, – говорит старуха. Как сказали, так и сделали. Съездили в Шеркалы, сватали купеческую дочь. Приехали домой и стали жить-поживать.

Купеческая дочь готовит еду, приготовляет питье. Долго ли, коротко ли так жили, однажды после обеда старик говорит снохе:

– Ну, сношенька, дочь купеческая, приготовила бы ты мне деревянный котел.

Задумалась купеческая дочь: что за деревянный котел, и как его делают?

Старик сидел-сидел и говорит:

– Сноха, дочь купеческая, слышишь или нет? Приготовь мне деревянный котел.

Сноха, дочь купеческая, говорит:

– Откуда мне знать, как делается этот деревянный котел? Рассердился старик, вскочил и говорит:

– Не надо мне такую сноху, которая не умеет ничего делать!

И прогнал свою сноху, дочь купеческую. Опять стали жить втроем.

Много ли, мало ли жили, однажды сели обедать. За обедом старуха говорит:

– До каких же пор сын наш будет так ходить? Мы скоро совсем состаримся, надо подыскать ему жену. Старик рассуждает:

– Что пользы взять плохую? Брали купеческую дочь, купеческая дочь не сумела ужиться. Я думаю, надо посватать дочь городского боярина.

Поехали опять в Шеркалы, сватали боярскую дочь. Приехали домой, стали

жить-поживать. Боярская дочь еду готовит, питье припасает.

Долго ли, коротко ли так жили, однажды после еды старик и говорит:

– Ну, сношенька, дочь боярская, сделай-ка мне деревянный котел.

Боярская дочь задумалась: как сделать деревянный котел? А старик сидел-сидел и говорит:

– Сноха, дочь боярская, я тебе похантыйски говорю, сделай мне деревянный котел.

– Да откуда мне знать, как этот деревянный котел делается? Вскочил старик и говорит:

– Не надо мне такую сноху, которая не умеет ничего делать!

И прогнал свою сноху, дочь боярскую. Много ли, мало ли времени прошло после этого, однажды старуха говорит старику:

– Ну как, старик, до каких пор наш сын будет без жены ходить? Мы умрем, как он один будет жить? Старик говорит:

Э, старуха, как хочешь, я теперь в окрестности не знаю, кого взять...

Сосватали купеческую дочь, не смогла ужиться, взяли боярскую дочь, тоже не вытерпела.

Старуха говорит:

– Нечего нам искать невест из богатых мест. Вот, здесь у нас, на берегу, у спуска к охотничьему амбару, живет девушка-сиротка.

Старик отвечает:

– Как хочешь, как тебе нравится.

– Если захотят прожить свой век похорошему, то и так проживут, – говорит старуха.

Поговорили, посудили, позвали сына.

– Сынок, – говорит мать, – мы опять задумали искать тебе жену. Решили теперь взять местную. Подойдет тебе сиротка-девушка, которая живет у спуска к амбару?

– Вам лучше знать, какая сиротка у вас уживется. – Мать сходила, уговорила сиротку-девушку, – и мигом справили свадьбу.

Отпировали и стали жить-поживать».

Далее по сюжету задача «Сделай мне деревянный котел» оборачивается загадкой, смысл которой – «дай мне трубку с табаком». Та одна задача, которую отец задает сыну – сократить дорогу – также оказывается скрытой загадкой, которую отгадывает

невестка: чтобы дорога казалась короткой, надо петь.

Еще один мотив, в котором более чем наглядно – в виде устойчивых формул – в хантыйском повествовательном фольклоре реализуется противопоставление бедных и богатых второстепенных персонажей повествования – это мотив богатырского пира. Он обнаруживается в изученном нами материале в двух текстах, которые, как нам кажется, имеют близкую, но всё же нетождественную жанровую отнесенность. Первый из них – текст «Камень семпыр» [15, 91–100], который мы склонны считать богатырской сказкой, хотя и с необычным сюжетным наполнением. Приведем описание этого пира: «Племянник вызвал его. Дядя свалился к ним, как издалека падающая капля дождя, как издалека падающая снежинка. Они устроили большой пир для всей деревни, устроили большой пир для всего города. Месяц или неделю ели они. Богатая женщина, богатый мужчина облизывали пальцы; бедная женщина, бедный мужчина унесли еды на месяц, унесли еды на неделю» [15, 100].

Весьма сходное, содержащее почти те же формульные словосочетания описание богатырского пира встречается в тексте «Сыновья мужчины с размашистой рукой и Тяпарской женщины» [15, 141–160]. Мы полагаем, что этот текст можно отнести к образцам хантыйского героического эпоса в прозаической форме исполнения. Вот как выглядит описание богатырского пира в этом повествовании, «Там был устроен большой пир для всего города, для всей деревни. Сколько ни есть в месяце многочисленных и длинных недель, они пили и ели. Богатая женщина, богатый мужчина брали концами пальцев один кусочек, брали два кусочка, поели и удалились. Бедная женщина, бедный мужчина ели и пили, сколько ни есть в месяце многочисленных длинных недель» [15, 156].

Показательно, что этот фрагмент не является завершающим для текста, который имеет продолжение.

Мотивы «Богатырская еда» и «Богатырский пир» отнесены к типическим местам героического эпоса [17, 9]. Хантыйские тексты с героическим содержанием тут не составляют исключения и служат хорошим подтверждением этому при том, что в ге-

роических сказках и эпических текстах хантов встречаются и иные устойчивые мотивы и типические места. Обращает на себя внимание то, что, хотя в повествовании среди героев социального фона есть «богатые» и «бедные», обе категории приглашаются на пир, и «бедные» имеют возможность (и соответственно, право) сделать себе запас еды на продолжительное время.

Понятие богатства в отдельных хантыйских повествованиях ассоциируется с военной добычей. Вот пример из небольшого по объему текста «Борьба с народом Ахыс-ях», который по жанровой принадлежности похож на историческое предание: «Когда шаманы вернулись, они сказали, что Ахыс-ях получают богатую добычу. А в следующую ночь в лагере Ахыс-ях умер один человек. Наутро все войско умерло. Одна девочка осталась, эту девочку подобрали Каитах-ях. С тех пор Ахыс-ях не нападают на Аган. Это давно было, много поколений прошло» [15, 174].

В некоторых хантыйских фольклорных текстах мотив богатства актуализируется как тема женского благополучия. Наглядный, хотя и весьма необычный по сюжетике пример – мансийское эпическое повествование «Женщина-богатырь» [15, 388–400].

Краткое содержание начальной части текста: женщина-богатырь – сестра семи братьев – побеждает шестерых ненцев, седьмой – Аут-Отыр – одолевает ее, но не убивает, женщина выходит за него замуж, но намеревается вернуться к братьям и для этого хочет завладеть оленьей упряжкой. Следует диалог: «Что ты без дела все braniшься? – Аут-отыр спрашивает.

– Три года стало, как я за тебя, богатого человека, вышла, а хоть бы одно поленце на оленях привезла, все на себе дрова таскаю!» [8, 390]. Далее богатырша завладевает упряжкой и исполняет свое намерение.

Еще один мансийский текст, в котором представлено понимание богатства как женского достатка – это текст «Предание о поселке Леуши» [15, 428–429], похожий на образец несказочной героической или исторической прозы, завершающийся песенной концовкой:

С Огневой стороны, с Черновской стороны тридцать человек пришли, и от них, от домов их Леуши и поныне стоят.

Огневого рода тридцать сыновей.

Пламенного рода тридцать сыновей

Пришли с далекой стороны.

Милая синяя сторона моя,

Лесная Огневая

Родная сторона.

Люди там богато

И радостно живут,

Из шелка кроют женщины одежду.

Сердце мое, славная сторона! [15, 429].

Тема связи богатства с детским достатком и благополучием редка представлена в уже цитировавшемся нами мансийском тексте «Сали-урнэ-ойка»: «Давным-давно, никто из старых манси не помнит – когда, жили-были муж и жена. Жили они очень богато, не знали и не ведали никакой нужды. Было у них несметное количество оленей. Оленей богатой семьи пасли бедные пастухи-манси. День и ночь они смотрели за оленями у подножия Уральских гор.

У богатых оленеводов был единственный сын, они его очень любили и баловали. Одежду он носил из дорогих оленьих шкур, к столу ему подавали дорогие кушанья. Но юноша был ленивым и беззаботным. День проходит, два проходит, а он ни в лес на охоту не сходит, ни в чум дров не занесет» [15, 431]. Однако к концу повествования юноша из богатой семьи перевоспитывается и превращается в положительного героя.

Мотивы, порицающие богатых, появляются в сильно руссифицированных сказках, при этом смысловая составляющая в них доходит до абсурда. Рассмотрим мансийскую сказку «Эква-пырись и купец» [15, 377–384] – вот ее экспозиция: «В божьем городе, в царском городе живет купец. Бедняки приходят к нему молить и просить хлеба. Он их бьет, пинает ногами, ругает и выгоняет вон. Собираются к нему бедняки ночью, собираются днем. Он посылает бедняков на другую сторону Ледовитого моря прессовать уголь. С народом обходится он очень плохо».

В этом тексте Эква-пырись, персонаж, который для фольклора манси может считаться мифологическим героем второго поколения, наделяется функциями борца за справедливость и за благо простого народа. Еще одна иллюстрация такой же трактовки

образа Эква-пырися – финал данного текста: «Все сняли шапки. Эква-пырись показался с парохода. Идут с царской дочерью, взявшись под руку. Люди стали кричать: – Наш бог, наш царь приехал!

Эква-пырись пришел домой. Сделал богатую свадьбу, чтобы всей деревне наестся, всему городу наестся» [15, 383]. В заключении сказки царь уступает Эква-пырису свое место и становится у него помощником.

Считается, что Эква-пырись, хантыйский Ими-хиты – персонажи, тождественные Мир-Сусне-хуму, представляющему, обско-угорский пантеон «За миром смотрящий человек», в нем еще ощутимы черты героя-первопредка [15, 45–46]. Как пишет Н. В. Лукина, «Дальнейшее развитие образа Эква-пырися, а вместе с тем и превращение мифологической сказки в бытовую прослеживаются в мансийских текстах [15, 377–388, № 141–143]. Сказки такого рода специально проанализированы А. И. Баландиным [18]. Здесь наиболее выпукло проявляются черты Эква-пырися как «низкого» героя (по терминологии Е. М. Мелетинского). Он – бедняк, купеческий или царский работник, плохо одет, у него новое имя Ванька и уничижительный признак – сопливый нос, но по сообразительности, уму и находчивости он превосходит всех остальных и, как водится, выходит победителем в любой ситуации. Герой защищает бедняков от угнетателей, одурачивая или побеждая хитростью и смекалкой богача Усынготыра, шамана, русского богатыря, купца, царя, попа и т. д.» [15, 47].

В этих текстах понятие богатства актуализируется в контексте чужих, русских социокультурных реалий и наслаивается на гротеск изображения действительности, в особенности – ее социальной составляющей, которая полностью чужда традиционному обществу обско-угорских народов.

Те же мотивы, связанные с действиями аналогичного персонажа, мы находим в мансийской сказке «Сказка о Миленьком» [15, 385–388].

Вот фрагмент из нее: «Их взяли и всех посадили в тюрьму. После этого Миленький собрал всех бедняков и нищих. Намеял мелочи: три копейки, пять копеек. Наложил мелочи полнехонько в мешок. Раз-

дал все деньги беднякам. Говорит царю: «Я хочу, пожалуй, домой идти» [15, 388].

То, что богатство в отдельных фольклорных произведениях ассоциируется исключительно с инокультурными, русскими реалиями, как вещественными, так и социальными, наглядно показывает мансийская сказка «Охсар-ойка и Король-ойка» [15, 469–472]. Приведем фрагмент этого текста: «Его жена и Король-ойка поднялись на берег. Все в дом вошли. Красиво и богато оделись в новые пальто, сапоги. Наелись. Легли спать. Стол с едой не убран, так и стоит.

На другой день корабль показался. Охсар-ойка смотрит: это царь со своим народом в гости едет. Охсар-ойка был одет в тонкие сукна, в тонкие шелка. Корабль к берегу причалил. Царь поднялся на берег, думает: «Какой богатый мужчина! Поэтому он и просил весы. Какой счастливый зять!» [15, 472].

В этом тексте, содержащем мотив обмана в демонстрации имущественного богатства (как в сказке Ш. Перро «Кот в сапогах») нет вообще ни одной реалии, которую можно было бы связать с культурой обско-угорских народов. То, почему Охсар-Ойка убивает реальных владельцев того имущества, которое он выдает за свое и чем они виноваты перед ним или перед кем-то другим – остается непонятным в контексте того гуманного отношения к богатым героям сказок, которое характерно для сказок обско-угорских народов.

Источником богатства могут быть герои со сверхъестественными способностями. Такова мансийская сказка «Волшебная палка» [15, 467–468]. Содержание этого текста сводится к тому, что старик, принимающий облик глухаря, одаривает юношу едой и дорогими предметами, которые крадет городской старик; в конце сказки юноша убивает этого старика.

Пример, рассмотренный выше, нельзя назвать типичным для трактовки богатства и отношения к богатству у манси и хантов. В гораздо большей степени эти социальные и этические понятия прослеживаются в текстах, повествующих о сверхъестественных существах. Показательно, что богатство, понимаемое как изобилие охотничьей

добычи, оказывается даром сверхъестественных существ – покровительницы охотников Мис-нэ или Менква, и это богатство легко может быть утрачено при несоблюдении этических норм. В рамках генеалогии угорского пантеона Мис-нэ составляют часть сверхъестественных существ народа Мис, который считается потомками великанов – Менквов. По рассказам манси, люди Мис живут в тайге, занимаются охотой, имеют в качестве собаки медведя или собо-

ля, их дома богаты, внутренние помещения отделаны мехами. Сверхъестественные существа Мис-нэ – это молодые женщины народа Мис, которые устанавливают отношения с охотниками, могут вступать с ними в связь и дарят охотничье счастье. Считалось, что Мис-нэ были среди предков особенно удачливых охотников. Приведем некоторые тексты на эти сюжеты полностью:

«Мис-нэ»

Старик с устья Сижмы пошел ловить рыбу и поймал очень много. Гребет домой, смотрит: впереди в водовороте дочь водяного царя, женщина волосы расчесывает. Женщина окунулась, положила гребень, он плывет сверху по воде. Старик, гребя, взял гребень и положил позади себя в лодку. Проехал немного, а когда оглянулся, то там сидела женщина. Он погреб домой. Женщина на берег вышла и вошла в дом. Его жена, бывшая дома, принесла рыбу.

Долго, коротко жили, Мис-нэ родила сыночка. Старика не было дома, он куда-то ушел. Мис-нэ поставила котел на огонь. Человеческая женщина спрятала поварёшку. Как ни ищет Мис-нэ, не находит поварёшку. Она снимает котел голыми руками. Потом говорит женщине:

– Если ты не сумела жить в этом доме, богатом черным зверем, красным зверем то оставайся бедной! Если бы мой сыночек начал говорить, тогда только и я бы начала говорить.

После этого она ушла со своим сыночком. Старик пришел домой, Мис-нэ нет. У него не стало силы что-нибудь добывать» [15, 449–450].

В данном тексте Мис-нэ, встретившаяся, сказочному герою в облике дочери водяного царя. Этот образ Мис-нэ, которая может выступать в роли покровительницы охотников и хозяйки добычи, не столь типичен, как образ Мис-нэ из следующей сказки «Мис-нэ и охотники» [15, 450–451]: «Живут трое мужчин. На заре они идут на реку, по которой ездил их отец, радостные от тормовки. Отплывают. Долго ехали, коротко ехали, один мужчина говорит:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте реки много зверей-юров ползает.

Зарядили винтовки. Приплыли к следующему повороту реки – никаких зверей-юров нет. Человек говорит:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте ходит медведь. Приехали к следующему повороту – никакого медведя нет.

Тот же мужчина говорит:

– Зарядите винтовки. Приедем к следующему повороту – ходит лось.

Приплыли к следующему повороту – никакого лося нет. Говорит человек:

– Зарядите винтовки. На следующем повороте дикий олень ходит.

Приплыли к следующему повороту – никакого оленя нет.

– Мужики, – говорит, – подъедем к следующему повороту, подъедем к яру, где наш отец убивал оленя.

Они подъехали к яру. Пристали, вышли на берег. Смотрят: валяются рога оленей, убитых их отцом. Затем сели в лодки. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Мис-нэ говорит:

– Посадите меня.

Стали они ее сажать. Она идет к берегу, одна нога лосиная. Говорят:

– Ну ее, пусть остается.

Ну, так и оставили. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Тоже говорит:

– Посадите меня.

Они двинулись к берегу. Начали сажать, она идет, одна нога оленья.

Ну, оставили ее. Долго ехали, коротко ехали, стоит Мис-нэ. Говорит:

– Посадите меня.

Начали они сажать, одна нога лошадиная. Поехали дальше. Мис-нэ говорит:

– Если вы не захотели поехать, то поезжайте. Говорит: – Если зажиточный, богатый дом вам не нужен был, то поезжайте.

Они говорят:

– Что нам делать с зажиточным домом? У нас у самих есть зажиточный дом, богатый дом.

Мис-нэ говорит:

– От вашего зажиточного дома, богатого дома только пустые стены остались.

– У нас много полных, безразмерных амбаров. Мис-нэ говорит:

– Пустые стены остались. – Говорят: – У нас оленье стадо в сотню быков.

Мис-нэ говорит: – Лес из сухих деревьев только, – говорит.

Долго ехали, коротко ехали, приехали домой – только пустые стены стоят. У амбаров тоже пустые стены стоят. Идут к оленьему стаду в сотню быков – они превратились в лес из сухих деревьев. Умерли от голоду».

Образы сверхъестественных существ, от которых может зависеть благосостояние и достаток человека, в религиозных представлениях и в фольклоре обско-угорских народов разнообразны, и в известных нам фольклорных повествованиях и событиях, связанные с этими существами. И действия человека-героя повествования по отношению к этим существам, оказываются разными. Сверхъестественные существа у хантов и манси не всемогущи, и они могут попасть в беду и нуждаться в помощи человека. Один из примеров – рассказ «Менкв в болоте» [15, 452–453]: «Живет один старик. Живет и думает: «Схожу-ка я в лес».

Пошел. Куда повернет голову – туда и идет. Шел, шел и вышел к болоту. Оказывается, в болоте менкв провалился. Старик хоть и повернул обратно, менкв его заметил:

– Внучек, внучек! Сбегай к бабушке. Ее дом там, среди больших лиственниц.

Старик пошел. Пришел туда, через дверь слушает. Слышно – ребенок плачет. Жена менква говорит:

– Не плачь, сынок. Скоро придет твой отец и принесет тебе поесть.

Постояв на улице, старик сразу в дом вбежал. Поспешно молвил:

– Дед провалился!

Старуха сходилась в передний угол. Принесла рукав от шелковой шубы, принесла рукав от суконной шубы.

– Покачай моего ребенка. Старуха пошла.

Когда старик качал ребенка, мальчик пытался из люльки выбраться, чтоб съесть его. Старик на улицу убежал. Смотрит: старуха вырывает целые лиственницы с корнями и бросает их в сторону мужа. Менкв говорит:

– Дома ли твой внук? Что мы ему дадим?

Пришедший мужчина думает: «Наверно, убьют меня». Убежал. Домой пришел. Сделал себе шубу из подаренного ему шелкового рукава, сделал себе суконный гусь из подаренного сукна.

И теперь живет счастливо и благополучно».

Известен и опубликован вариант этого текста [15, 453–454]: «Жил в давние времена охотник-манси. Жил он один. Ходил на охоту. Однажды ушел он на охоту в дальний урман. Охотясь на лесных зверей и птиц, он заблудился. Идет по лесу и слышит чей-то крик. Этот крик похож на человеческий. И охотник отправился на то место, где кричал человек. Мужчина-охотник увидел, как в болоте тонет человек. Тонущий подозвал мансийского охотника ближе и говорит ему:

– Сынок, подойди сюда. Но очень близко не подходи, иначе и ты завязнешь.

После этих слов тонущий человек сказал ему:

– Сынок, у меня есть к тебе просьба: там, в густом лесу, стоит изба, в этой избе живет моя жена. Скажи ей: «На перепутье семи болот отец утонул».

И отправился мансийский охотник разыскивать ту избу. Долго, коротко шел охотник. Вот он увидел избу. Подошел к ней, в дверях стал прислушиваться. А в это время женщина качала и убаюкивала ребенка.

– Сынок, сынок, не плачь. Отец нам привезет жирного мяса.

Мансийский охотник зашел в избу, и женщина перестала качать ребенка. Ребенка она все еще в люльке содержала, а он уже был подростком. Он язык вошедшему мужчине показывает – так есть хочет. И тогда охотник сказал такую весть:

– На перепутье семи дорог отец утонул.

Женщина успокоила своего сына. Потом она отрезала рукав от шелкового платья и отдала доброму человеку за то, что он принес весть. Вышли они из дома и отправились туда, где тонул человек. Подошли к болоту. Женщина стала с корнем вырывать деревца и кидать их в болото. Подала один конец дерева и вытащила своего мужа из болота. И муж спросил ее:

– Чем ты, жена, отблагодарила доброго человека? Жена ответила:

– Я ему отдала рукав от шелкового платья. И от этих слов у него заболело сердце.

– Почему ты не отдала все платье?!

Муж с женой отблагодарили доброго человека и отправились к себе домой. А мужчина-охотник отправился дальше. Долго, коротко шел, снова заблудился. Никак не может найти дорогу домой. Так неизвестно куда идет по лесу. Видит – вечерет, и луна уже высоко в небе взошла. Слышит он, что кто-то кричит:

– Вверху повис! Помогите!

Мансийский охотник смотрит: крикнувший сидит на верхушке сосны. И тогда охотник вырвал сосну из земли и взвалил себе на плечо. Мужчина прислушивается, а тот покрикивает:

– Кур, кур, кур!

Поставил он сосну на землю, и неведомый черт спрыгнул ему на спину. Наш охотник упал в обморок. У этого неведомого черта был берестяной кузов, который зацепился за сук сосны. Кузов был огромный: он был сшит из трех огромных берестяных полотен. Мужчина-охотник очнулся. Взял кузов, взвалил на плечи и отправился искать свою деревню. Долго шел и пришел в свою деревню. Вывалил все из кузова и увидел столько шкурок белки, лисицы, соболя, сколько не видел за всю жизнь. Он раздал все богатство охотникам деревни. И сам стал жить богато. И теперь живет.

Мужчина-охотник очнулся. Взял кузов, взвалил на плечи и отправился искать спую деревню. Долго шел и пришел в свою деревню. Вывалил все из кузова и увидел столько шкурок белки, лисицы, соболя, сколько не видел за всю жизнь. Он раздал все богатство охотникам деревни. И сам стал жить богато. И теперь живет».

Надо заметить, что Менкв, как помощник, благодетель или благодаритель – необычное явление для фольклора обско-угорских народов, в религиозных представлениях хантов и манси у него другие функции, чаще всего Менкв является носителем зла и опасности.

В некоторые версии мансийских рассказов Мис-нэ, выступающая в этом случае как единичный персонаж, является дочерью бога войны Хонт-Торума, или же младшей сестрой братьев-богатырей с верховьев р. Ляпин – тех же самых Менквов. По другим рассказам, Мис-нэ имеет мужа, им является Пайпын-ойка, помощник Хонт-Торума [19]. Имеются данные, что у манси различаются Вор-Мис-нэ “Лесная женщина Мис” и Вит-Мис-нэ “Водяная женщина Мис” [20].

Персонажи, сходные с мансийскими хозяйками тайги Мис-нэ, имеются у целого ряда народов Западной и Южной Сибири [21]. Согласно воззрениям алтайцев, среди обитателей мира духов имеются духи албыс или албасты – это красивые молодые женщины, не вышедшие замуж, или дочери какого-либо эззи – духа-хозяина горы или леса, они встречаются с охотниками и вступают с ними в связь. Считается, что этих духов-девушек приманивают сказки и песни, рассказываемые охотниками – так появляется мост, связывающий сказительскую традицию, в которой заключена способность привлекать покровительствующих духов, и шаманскую практику, в которой важное место занимает призывание духа-помощника. Такие же духи в женском обличье есть и у тувинцев, но у них они не так прелестны, как у алтайцев. Впрочем, у тувинцев албысы могли менять пол и нападать на мужчин и женщин, превращаясь при этом в существа противоположного пола по отношению к тому, на кого они нападали. Некоторые ученые, считают, что образы хозяек гор и рек – это контаминация образа матери-земли с духами-хозяевами гор и рек, однако, как мы полагаем, такое допущение не обязательно: во-первых, у соседних с тувинцами народов духи-девушки представляются как дочери духов-хозяев гор и лесов; во-вторых, оно основано на гипотезе о древнем тотальном матри-

архате в верованиях и общественных отношениях, которая в наши дни не находит подтверждения.

У шорцев духами-хозяевами гор были частью мужчины, частью женщины. Хозяйка гор выращивала соболей, покровителем охоты был сарас или колунак – колонок. Горные хозяйки зверей и дичи у шорцев тоже любят сказки и песни. У кумандинцев хозяйки тайги представлялись как женщины, то же самое мы наблюдаем у многих тюркоязычных народов Южной Сибири.

У якутов имеется обычай изготавливать куклу, изображавшую умершего, в которой какое-то время будет находиться его душа. Сходный обычай изготовления изображения иттерма характерен и для манси, и для хантов, от которых, он, видимо, заимствован ненцами, но только у якутов эти представления связаны с определенной половозрастной категорией умерших, чье изображение предписывается изготавливать, а именно – с категорией молодых незамужних женщин, той самой, к которой принадлежат в виртуальном мире прекрасные хозяйки тайги-покровительницы охотников. Но на что именно направлены были обычаи якутов, имеющие целью взаимодействие людей с миром духов – на содействие появлению новых хозяек тайги или на противодействие ему, то есть на стремление оставить душу ближе к людям – пока непонятно. Отметим, что у хантов и манси, по некоторым данным, изображения-иттерма молодых женщин, девушек и детей хоронили либо в могиле, либо в лесу – но, в отличие от иттерма других категорий умерших, не хранили дома.

Представления, согласно которым девушка, умершая до замужества, становилась лесным духом характерны для корейцев – это был один из мотивов ранней выдачи девушек замуж. У бурят, как и у тюркоязычных народов Сибири, также имелись женские духи тайги – ими тоже становились рано умершие девушки и молодые женщины, считалось, что они имеют талисман, обладающий волшебной силой, и склоняют охотников к связи.

Согласно воззрениям кетов, женский персонаж, который можно встретить в тайге, по верованиям кетов имеет несколько другую природу – это медведь или сын медведя

Кайгусь, появляющийся перед людьми в образе «лесной девки». Данная функция медведя в мифологии кетов не имеет аналогов среди фольклорных произведений или поверий народов Сибири, а мотив оборотничества такого персонажа уникален, если не считать рассказов тувинцев о духах, способных изменять пол. Кетские материалы об образе «лесной девки» обособлены еще и тем, что Кайгусь, кажется, существует у кетов в единственном числе, в то время, как по большинству рассказов у манси и по рассказам в других традициях, прекрасные хозяйки тайги существуют во множестве.

Среди духов-хозяев эвенков присутствуют духи сэвэки, покровительствующие охотникам и имеющие облик молодых девушек. В одном из рассказов девушка-сэвэки приносила одному охотнику удачу, но, когда он рассказал о ней другим, он потерял свою охотничью удачу и вскоре умер. У западных эвенов дух охоты – мухон (то же, что мусун у эвенков) представлялся людям в виде девушки.

Один из персонажей пантеона негидальцев, близких по языку и культуре к эвенкам – это Калгама или Кокгама (разные записи одного и того же имени), это женский дух-хозяин тайги, который является охотнику в образе прекрасной женщины.

По воззрениям нанайцев, среди многочисленных духов имелся дух-женщина, помогающая охотникам, которого называли «моя жена». У орочей, как и у негидальцев, бытовали мифы о духах Какдзямю. Какдзямю – это дух охоты, он, как орочи, живет семьей. У него есть сумочка с шерстинками зверей – так же, как у женских божеств и духов других тунгусских народов. Однажды Какдзямю вступил в связь с женой охотника, забыл у нее свою сумочку, после этого охотник стал удачливым – такой вот настоящий мопассановский сюжет. Как видно, покровителями охоты могут быть не только прекрасные девицы, но и духи-мужчины, и они тоже оказывают охотникам благоденствия – но через посредство их жен, и стоит заметить, что у близких друг к другу по языку и культуре народов представления о духах – хозяевах довольно сильно различаются.

Нивхи говорили об умершем «ушел к своим» – здесь, в виду имелись духи «горные

люди», про умершую незамужнюю девушку «ушла к жениху», также, очевидно, к «горному человеку»: последнее явно указывает на изменение статуса. Чукчи думали, что души-увиритти одиноких женщин живут в мире мертвых сами по себе в одиночестве – таким образом, эта категория человеческих душ обособляется от других умерших и выглядит потенциальным ресурсом для превращения их в хозяек тайги или тундры.

У ительменов среди сверхъестественных существ имеется дух фех, который превращается то в мужчину, то в женщину в противоположность полу того человека, с которым он встречается в лесу.

По представлениям айнов, среди многочисленных обитателей виртуального мира, духов камуй имеется особая категория духов васанги, которые могли превращаться в красивых женщин.

Таким образом, хозяйки тайги, являющиеся помощницами охотников и весьма сходные по поведению и функциям с мансийскими мис-нэ, представляют собой такую категорию сверхъестественных существ, представления о которой широко распространены среди народов Сибири. Представления о такой категории духов, генеалогически связанной с духами-хозяевами высшей категории или божествами с одной стороны, и с людьми в их перевоплощении в виртуальном мире, с другой стороны, оказываются характерными для многих народов, что находит разнообразные подтверждения и в религиозных представлениях, и в мифологических рассказах, и в обрядности.

Аналогичные сюжеты, часто с очень похожими на обско-угорских Мис-нэ персонажами, встречаются у других народов – у нивхов («Айн и горная хозяйка»), в нивхском фольклоре обретенное таким образом богатство сохраняется надолго при следовании обычаям (нивхи: «Горная красавица»). Иногда богатство и бедность регулируется внешне рационально, но за рациональностью стоят персонажи со сверхъестественными функциями (чукчи: «Оленевод и семья волков»). Этот же сюжет зафиксирован у эвенков с усилением социальных мотивов в трансформированном виде (эвенки: «Поче-

му эвенки стариков уважают»: люди обидели хозяйку зверей, явившуюся под видом старушки). Сверхъестественные персонажи определяют судьбу богатых и бедных героев, различающихся личными качествами и у других народов (ненцы: «Два брата и великан»; энцы «Два брата»).

Особый интерес для нашей темы вызывает бедный, ничего не имеющий герой в экспозиции сказочного текста, в котором вообще отсутствует потестарное противопоставление персонажей по признаку достатка. Один из образцов повествования о подобном герое – мансийский текст «Богатырь Невеличка». Вот его начало: «В одном селе ли, в одном поселке ли живет Богатырь Невеличка, его имя – Патум-пирва-люлит-ойка. Есть у него внук, маленький внук. Сам его воспитывает. Это бедный мужчина. Кормит он своего внука костями сухой рыбы и тем, что сам найдет. Так и воспитывает. Внучек едва-едва шагает, мал еще. Однажды внучек говорит своему деду: – Сделай мне стрелу, хочу поиграть» [15, 411]. Данный образец, как кажется, представляет сюжет об одиноком ничего не имеющем герое уже в трансформированном виде – у него есть дед, хотя и эта фигура может оказаться трансформом какого-либо из персонажей обско-угорского пантеона.

Аналогичные тексты имеются у других народов, в частности, у селькупов («Сказка про Ичу» и др.). Подобные сюжеты, как мы полагаем, являются трансформациями мифологических рассказов об одиноком герое, для которых значимыми является не антропологическое или этногоническое содержание, какое обычно присутствует в подобных текстах или вкладывается в них традицией или отдельными исполнителями, но фортуногенез, то есть объяснение происхождения «нормального» достатка у героев такого типа.

Интересный предмет в контексте противопоставления богатых и бедных – герой-сирота, в женской персонификации и в позднейших преобразованиях («Золушка») представленный огромным числом вариантов, присутствующих в самых разных традициях.⁷ Такие сюжеты хранят генетическую память об одиноком герое: социальная конфликтность их вторична. Ср.: «Говорят, жил

⁷Существенно, что сюжеты о гонимой падчерице присутствуют в изобилии даже в тех традициях, где в социуме нет жесткого противопоставления между родными детьми и приемными детьми-сиротами.

в давние времена один богатый эвенк с тремя сыновьями. Одного работника имел – молодого парня-сироту. Этот парень был у него охотником, много добычи приносил, кормил их. Сыновья хозяина часто обижали парня-работника, смеялись над ним»: герой наказывает своих обидчиков хитростью (эвенки: «Бедный парень-охотник») (из рукописных материалов к Эвенскому эпическому тому).

Диспропорция открытых и скрытых качеств (нарядная одежда и умение или неумение делать что-либо полезное) характерна для сюжетов о девушке и лягушке (эвенки, ороки, орочи, нанайцы: сюжет «Царевна-лягушка» с другой композиционной точки зрения). Усиление социальных мотивов в сюжетах поглощает при выстраивании новых текстов даже архаические этиологические мотивы сказок о животных нанайцы: «Бедный и богатый старик», в текст инкорпорирован этиологический мотив о черных кончиках ушей зайца; удэгейцы: («Бедный и богатый», «Два старика Канда»), этот же сюжет есть у орочей, ульчей и нивхов; в данном случае порицается и наказывается не богатство, а жадность. Для сказок тунгусских народов Дальнего Востока богатство ассоциируется с трудом или с удачей, бедность – с ленью, неумением что-либо делать, наказанием за что-либо.

Показательно, что «богатство» и «бедность» как оценочные или статусные ценностные категории оказываются полностью иррелевантными для эвенских эпических сказаний. Достаток может иметь сверхъестественную природу: «Жил один человек. Один-одинешенек. Хотя он жил одиноким, все же был богатым, у него была одна юрта, большая юрта. У этого человека огонь всегда готов, он сам за дровами не ходит, за водой не ходит. И у него всегда все готово: пища приготовлена, а чтобы кто-либо готовил, не видно» (эвенки: «Делгэни») [22].⁸ Под «богатством» понимается самое имущество, «бедность» как эпический концепт отсутст-

вует, ср. «Старший брат всегда по долинам больших рек обитал. Ойинде всегда по озерам обитал, рыбачил, Младший брат их Мэтэлэ всегда по большим горам обитал, дикого оленя, горного барана добывал. Это было все, что они имели, это было богатством их» (эвенки: «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», запись А. А. Даниловой).

Социальные мотивы в тунгусском эпосе несколько усиливаются в поздних фиксациях эпоса, в которых сохраняется и ценностная архаика: «Жили эвенки. Жил очень богатый старик со своей старухой. У них было много родственников и людей, которые работали на них. Несмотря на то, что старик был так богат, никого не обижал. Поэтому те, которые работали на них, очень уважали старика. У старика было очень много оленей. И он, и его люди были очень удачливые охотники» (эвенки: «Нёлтэк», запись В. А. Роббека).

В эвенкийском эпосе богатство – свойство земли, а не людей: «Эта милая Средняя земля, Так устроенная, Имела много зверей, скота. На солнечных склонах жили Бесчисленные лоси, в лиственничных местах были Бесчисленные дикие олени-самцы. У горных вершин Бегали вприпрыжку зайцы. У рек в ельниках было много белок – [Такой] богатой стала страна» (эвенки: «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде») [23, 240].

Из большого числа примеров видно, что «богатство» в фольклоре народов Сибири – норма, обусловленная природными и социальными факторами и поддерживаемая синкретическими (социальными и религиозными) этическими нормами. «Бедность» персонажей – наследие этиологических мифов или иллюстрация уклонения от социальной нормы. Конфликты «богатых» и «бедных» персонажей с индивидуальной основой вторичны, те же конфликты с коллективной основой представляют собой весьма позднее явление, во многом обусловленное, а точнее, спровоцированное социальной конъюнктурой.

Литература

1. Воскобойников, М. Г. Бытовая сказка эвенков [Текст] / М. Г. Воскобойников // Фольклор народов Севера СССР : сб. науч. тр. – Л. : Ленингр. гос. пед. ин-т, 1980. – С. 20–53.

⁸Здесь и далее цитаты из эвенских эпических текстов даются по рукописям, подготовленным автором данной статьи к публикации в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

2. Беликов, Л. В. Основные виды устного народного творчества чукчей : автореф. дис. ... канд. филол. наук. [Текст] / Л. В. Беликов. – Л., 1956. – 16 с.
3. Беликов, Л. В. К характеристике устного народного творчества чукчей [Текст] / Л. В. Беликов // Ученые записки Ленинградского пед. ин-та им. А. И. Герцена. – Т. 167. – Л. : ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1960. – С. 271–293.
4. Беликов, Л. В. Особенности формирования основных повествовательных жанров в чукотском фольклоре [Текст] / Л. В. Беликов // Фольклор и этнография народов Севера : межвузовский сборник научных трудов. – Л. : ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1986. – С. 3–30.
5. Новикова, К. А. Эвенские сказки, предания и легенды [Текст] / К. А. Новикова. – Магадан : Магаданское книжное изд-во, 1987.
6. Ерныхова, О. Д. Казымский мятеж (Об истории Казымского восстания 1933–1934 гг.) [Текст] / О. Д. Ерныхова ; ред. В. Н. Ерныхова ; рец. В. И. Сподина, Т. А. Молданова ; Департамент образования и молодеж. политики Ханты-Манс. авт. окр. – Югры, Об.-уг. ин-т прикладных исслед. и разработок. – 2-е изд., доп. – Ханты-Мансийск : ИЦЦ ЮГУ, 2010. – 214 с.
7. Ханзерова Ирина. Правда без срока давности [Текст] / Ирина Ханзерова // Нарьяна вындер. – 31 марта 2014 года.
8. Мандалада [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мандалада> (дата обращения 27 января 2016 г.).
9. Задорин, В. Коллективизация по-чукотски [Текст] / В. Задорин, И. Омрувье, А. Шарыпова // Мир Севера. – 2011. – № 1 (74). – С. 20–27.
10. Мартынова, Е. П. Представления о богатстве у ненцев Ямала [Текст] / Е. П. Мартынова // Сибирский сборник – 4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой). – СПб. : МАЭ РАН, 2014. – С. 161–170.
11. Богатство и бедность в традиционной культуре [Текст] // Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб. : Российский этнографический музей, 2014.
12. Андреева, Е. А. «Хорошая жизнь»: Категория богатства в кетском фольклоре» [Текст] / Е. А. Андреева // Богатство и бедность в традиционной культуре : материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2014. – С. 120–124.
13. Тлеубергенова, Н. А. Понятие «богатство» в фольклоре. каракалпакского народа [Текст] / Н. А. Тлеубергенова // Богатство и бедность в традиционной культуре : материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб., 2014. – С. 162–165.
14. Басангова, Т. Г. К разработке электронных ресурсов для фольклористики создание и опыт использования я электронной библиотеки сказок народов мира [Текст] / Т. Г. Басангова, А. А. Бурыкин // Информационные технологии и письменное наследие. – Уфа – Ижевск : ВАГАНТ, 2010.
15. El'manuscript-10 [Текст] // Материалы Международной научной конференций. – Уфа, 28–31 октября 2010 г. – Уфа – Ижевск, 2010. – С. 32–35.
16. Мифы, предания, сказки хантов и манси [Текст] / Сост., предисловие и примечания Н. В. Лукиной. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
17. Ошаров, М. Северные сказки [Текст] / М. Ошаров. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1936.
18. Кузьмина, Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание [Текст] / Е. Н. Кузьмина. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005.
19. Баландин, А. Н. Язык мансийской сказки [Текст] / А. Н. Баландин. – Л. : Изд-во Главсевморпути, 1939. – 80 с.
20. Мифология манси [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.yamalarchaeology.ru/index.php.
21. Виноградова, Д. Неандерталец жив? [Электронный ресурс] / Д. Виноградова, Н. Непомнящий, А. Новиков. – Режим доступа : www.alamas.ru/rus/publicat/Novikov.htm.
22. Бурыкин, А. А. Представления манси о хозяйках леса мис-не и их аналоги в религиозных воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока [Текст] / А. А. Бурыкин // Словцовские чтения – 2007 : материалы докл. и сообщ. XIX Всерос. научно-практической краеведческой конференции. – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2007. – С. 134–137.
23. Эпос охотских эвенов [Текст]. – Якутск : Якутское книжное изд-во, 1986. – 301 с.
24. Эвенкийские героические сказания [Текст]. – Новосибирск : НАУКА : Сиб. отд-ние, 1990. – 388 с.

References

1. Voskoboynikov M. G. *Bytovaja skazka ehvenkov* [The household fairy tale of Evenki]. *Fol'klor narodov Severa SSSR* [The Folklore of the People of the North of the USSR]. Leningrad: Leningr. Gos. Ped. In-t., pp 20–53.
2. Belikov L. V. *Osnovnye vidy ustnogo narodnogo tvorchestva chukchejj* [The main types of Chukchi folklore]. Leningrad, 1956.
3. Belikov L. V. *K kharakteristike ustnogo narodnogo tvorchestva chukchejj* [To the characteristic of Chukchi folklore]. *Uchenye zapiski of Leningrad. Ped. In-ta im. A. I. Gercena* [Scientific notes of Leningrad State Pedagogical Institute of A.I. Herzen], 1960, vol.167, pp. 271–293.
4. Belikov L. V. *Osobennosti formirovanija osnovnykh povestvovatel'nykh zhanrov v chukotskom fol'klore* [Features of formation of the basic narrative genres in Chukchi folklore]. *Fol'klor i ehtnografija narodov Severa. Mezhvuzovskij sbornik nauchnykh trudov* [Folklore and Ethnography of the People of the North. The interuniversity collection of scientific works]. Leningrad, 1986. pp. 3–30.
5. Novikova K. A. *Evenskie skazki, predanija i legendy* [Fairy tales, stories and legends of the Evens]. Magadan: 1987.
6. Ernykhova O. D., *Kazym'skij mjatezh (Ob istorii Kazym'skogo vosstanija 1933–1934 gg.)* [The Kazym's Mutiny (About the history of the Kazym rebellion of 1933–1934-th.]. Khanty-Mansiysk: ICC YUGU Publ., 2010.
7. Hanzeroва I. *Pravda bez sroka davnosti* [The Truth without a limitation period]. *Nar''jana vynder* [Narjana Vynder], 2014, March, 31.
8. *Mandalada* [Mandalada]. Available at: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мандалада> (accessed January 27, 2016).
9. Zadorin V., Omruv'e I., Sharypova A. *Kollektivizacija po-chukotski* [Collectivization in Chukchi Manner]. *Mir Severa* [The world of the North], 2011, no. 1 (74), pp. 20–27.
10. Martynova E. P. *Predstavlenija o bogatstve u nencev Jamala* [Representation of Nenets of Yamal about the wealth]. *Sibirskij sbornik – 4* [The Siberian collection – 4], 2014, pp. 161–170.
11. *Bogatstvo i bednost' v tradicionnoj kul'ture* [Wealth and poverty in traditional culture]. *Materialy Trinadcatykh Sankt-Peterburgskikh ehtnograficheskikh chtenijj* [Materials of the thirteenth St.-Petersburg's ethnographic readings], 2014.
12. Andreeva E. A. *"Khoroshaja zhizn'": Kategorija bogatstva v ketskom fol'klore* [«Good life»: the category of wealth in Ket folklore]. *Bogatstvo i bednost' v tradicionnoj kul'ture. Materialy Trinadcatykh Sankt-Peterburgskikh ehtnograficheskikh chtenijj* [Wealth and poverty in traditional culture. Materials of the thirteenth St.-Petersburg's ethnographic readings], 2014, pp.120–124.
13. Tleubergenova N. A. *Ponjatie "bogatstvo" v fol'klore. karakalpak'skogo naroda* [The concept "Wealth" in the folklore of the Karakalpak people]. *Bogatstvo i bednost' v tradicionnoj kul'ture. Materialy Trinadcatykh Sankt-Peterburgskikh ehtnograficheskikh chtenijj* [Wealth and poverty in traditional culture. Materials of the thirteenth St.-Petersburg's ethnographic readings], 2014, pp. 162–165.
14. Basangova T. G., Burykin A. A. *K razrabotke ehlektronnykh resursov dlja fol'kloristiki sozdanie i opyt ispol'zovanii ja ehlektronnoj biblioteki skazok narodov mira* [To Development of Electronic Resources for the Study of the Folklore: Making and Experience in the Use of Electronic Library of Fairy Tales of the People of the World]. *Informacionnye tekhnologii i pis'mennoe nasledie* [Information Technology and a Written Heritage].
15. *El'manuscript-10. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencijj* [Materials of International Scientific Conference]. Ufa: October 28–31, 2010. Ufa, Izhevsk, 2010. pp. 32–35
16. *Mify, predanija, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, fairy tales of Khanty and Mansi]. Moscow: 1990.
17. Osharov M. *Severnye skazki* [Northern fairy tales]. Novosibirsk: 1936.
18. Kuzmina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo ehposa narodov Sibiri (altajcev, burjat, tuvincev, khakasov, shorcev, jakutov)* [The index of typical places of the heroic epos of the people of Siberia (Altaians, the Buryat, Tuvinians, the Khakas, Shors, Yakuts)]. Novosibirsk, 2005.
19. Balandin A. N. *Jazyk man'sijskoj skazki* [The language of Mansi fairy tale]. Leningrad: 1939.
20. *Mifologija mansi* [Mythology of Mansi]. Available at: <http://www.yamalarchaeology.ru/index.php>
21. Vinogradova D., Nepomnjashnij N., Novikov A. *Neandertalec zhiv?* [Is Neanderthal Alive?]. Available at: <http://www.alamas.ru/rus/publicat/Novikov.htm>.
22. Burykin A. A. *Predstavlenija mansi o khozajjakkah lesa mis-ne i ikh analogi v religioznykh vozzrenijakh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [The representation of Mansi about mistresses of wood Misne and their analogues in religious views of the people of Siberia and the Far East]. *Slovcovskie chtenija-2007: Materialy dokl. i soobshh. XIX Vseros. nauchno-prakticheskoi kraevedcheskoj konferencii* [Slotvtsovsk Readings-2007: Materials of XIX All-Russian scientific and practical conference of regional studies], 2007, pp. 134–137.
23. *Ehpos okhotskikh ehvenov* [The epos of Okhotsk Evens]. 1986.
24. *Ehvenkijskie geroicheskie skazanija* [Evenki Heroic Legends]. Novosibirsk: 1990.