

П.Е. Прокопьева

*Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск*

О двух циклах в фольклоре лесных юкагиров (вопрос о сохранности и трансформации сюжетов)

Аннотация: В прошлом в фольклоре лесных юкагиров существовали циклы о людоеде Мифическом Старике и хитром Зайце. До настоящего времени относительно хорошо дошли произведения о Зайце, повествования о Мифическом Старике оказались практически утраченными. В современных текстах обнаруживаются небольшие изменения в деталях и отсутствие отдельных сегментов, при этом сохраняются основные идеи и базовые мотивы.

In the past there were cycles about cannibal mythological old man and cunning hare in Forest Yukagir's folklore. Fairy-tales about hare are comparatively well-preserved till nowadays. But stories about mythological old man where practically lost. In modern texts one can find some changes in details and descriptions of separate segments. But the main ideas and basical motives are kept.

Ключевые слова: лесные юкагиры, фольклор, традиция, трансформация.
Forest Yukagirs, Folklore, tradition, transformation.

УДК: 398 (=554).

Контактная информация: Якутск, ул. Сосновая, 4. ИГИПМНС СО РАН.
Тел. (4112) 360197. E-mail: pproe@yandex.ru.

Тема традиций и новаций в фольклоре коренных малочисленных народов Севера вызывает особый интерес в связи с их этническими культурами, основным свойством которых является мифологическое мировосприятие. Известно, что устнопозитическое наследие – это своеобразная летопись духовного и практического опыта жизнедеятельности народа, в художественной форме отражающая итоги познания окружающего мира. В обществах традиционного типа культуры, к каким принадлежат северные народы, фольклорное творчество – не только средство трансляции приобретенных знаний, но и механизм их упорядочивания, способ поддержания установленных правил. Перемены, происходящие в социальной, экономической и культурной жизни народа, неизбежно влияют и на состояние его фольклорного фонда, способствуя утрате одних компонентов и привнесению новых. Можно предположить, что в фольклоре малочисленных этносов Севера как части их традиционной культуры, претерпевшей, особенно в последнее столетие, большие изменения, процесс трансформации носит выраженный характер. Сопоставление тематики и содержания современных материалов устного народного творчества с ранними его записями представляется весьма актуальным, так как позволяет установить, какие жанры, сюжеты и мотивы оказались наиболее жизнеспособными, выявить, в какой степени сохраняются архаические элементы, раскрыть сущность модификаций и нововведений.

Лесные юкагиры – представители этноязыковой группы юкагиров Верхней Колымы, называющие себя одулами, – являются наследниками древнейшей культуры арктических охотников, рыболовов, собирателей. Специфика образа жизни

юкагирского народа определила самобытность его фольклорного наследия, среди персонажей которого различные обитатели северной природы, разнообразные мифологические образы, символизирующие отличительные черты мироздания. В числе наиболее оригинальных фигур фольклора лесных юкагиrow – образы глупого гиганта-людоеда Мифического Старика и хитрого Зайца. Некогда именно повествования о них составляли самостоятельные циклы.

Впервые произведения об этих героях, как и другие из устного народного творчества одулов, были записаны в конце XIX – начале XX в. выдающимся ученым-североведом В.И. Иохельсоном, который провел первые комплексные и самые масштабные по охвату материалов исследования по духовной и материальной культуре верхнеколымских юкагиrow. Впоследствии истории с данными персонажами фиксировались юкагирским ученым Н.И. Спиридоновым [«Советский Север», 1930], А.Н. Лаптевым, участником научной экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала АН СССР 1959 г. [Юкагиры, 1975; Жукова и др., 1989], исследователями Л.Н. Жуковой и И.А. Николаевой, работавших у лесных юкагиrow в 1986–1989 гг. [Жукова и др., 1989], П.Е. Прокопьевой, собирающей фольклор одулов с 1988 г. [Жукова, Прокопьева, 1991; Прокопьева, 2009]¹.

Говоря о состоянии сохранности фольклора, следует кратко остановиться на такой проблеме, как мифологизм фольклорных произведений, поскольку, полагаем, взгляды на их происхождение (реальный или выдуманный рассказ) играют немаловажную роль в процессах видоизменения текстов.

В устнопозитическом творчестве юкагиrow, как и других народов Севера, преобладает мифологическая составляющая. Мифологизм фольклорных произведений определен особенностями мировоззренческой концепции общества традиций, в основе которой лежат знания, полученные в результате тесного взаимодействия с миром первозданной природы. Как видно из юкагирского фольклора, мифологические повествования предназначались, прежде всего, для передачи сакральных сведений и преданий о значимых событиях, действительно имевших место быть, с точки зрения членов этнообщества, в древнейшее время.

Фольклорные материалы конца XX – начала XXI в. показывают, что рассказчики, следуя традиции, распределяют все повествовательные истории по двум отделам – *ньиэдьишл* (рассказ) и *чуульдьишл* (сказка). При этом, деление на сказочный и сказочный жанры, как и прежде, достаточно условное, так как в содержании обеих групп сохраняет свои лидерские позиции мифологическое мировидение. Знатоками таких произведений в основном являются люди преклонного возраста, выросшие в среде исконных носителей традиционной культуры и, следовательно, всецело являющиеся ее воспитанниками и представителями.

В личной практике сбора фольклора мы не раз сталкивались с тем, что повествования, которые, по нашему мнению, подходят под определение сказки, расцениваются рассказчиками как *ньиэдьишл*. К примеру, М.И. Турпанова (1934 г.р.) дала следующую характеристику истории о вороне и лисице, хитростью завладевшей яйцами птицы: «*Эл чуульдьишлэк, ньиэдьишлэк*» – «Это не сказка, а рассказ»². Наши информанты иногда по-русски называли рассказываемое сказкой, но при оперировании юкагирскими терминами разница между двумя разновидностями фольклора понималась ими четко: «*Тудаа нодо, эндьоон монут иркильээн модольольци, ньэханын эл моннульэлци, туөн шоромолок, эндьоодэк монут. Таат шоромо титэ модот, ньиэдьишлэк льэл, чуульдьишлот кудэйоодэк*» – «Раньше птицы, звери, говорят, вместе жили, никогда не говорили, что это – человек,

¹ Также личный архив автора.

² Записано в 2005 г. в с. Нелемное Верхнеколымского улуса Республики Саха (Якутия) (личный архив автора).

а это – зверь. Так, когда, как люди, жили, рассказ был, сказкой стал¹. Интересно то, что как *ньэдьишл*, так и *чуульдьиш* могут начинаться с традиционного зачина *чуэльэд омнигэ* ‘у древних людей’.

По всей видимости, основным, но не безусловным, идентификатором жанра соответственно народному определению является отношение к произведению как к событию либо вымышленному, которое включается в разряд *чуульдьиш*, либо реальному или происходившему во времена древних людей, называемому *ньэдьишл*, при этом фантастичность последнего не является признаком, позволяющим усомниться в его действительности [Прокопьева, 2009, с. 32]. Двойное название повествования наблюдается тогда, когда необходимо пояснить современному слушателю разницу между двумя фольклорными типами, также это может свидетельствовать о таком явлении, как промежуточный жанр, когда подлинность рассказываемого подвергается сомнению. Что касается спорных моментов при формулировании жанра – *чуульдьиш* или *ньэдьишл*, то номинация в целом зависит от того, как рассказчик воспринимает описываемое событие.

В прошлом юкагиры истории о Мифическом (Сказочном) Старике, согласно В.И. Иохельсону, классифицировали как *чуульдьиш*² ‘сказки’. В своем труде «Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе» исследователь соответственно перевел имя героя *Чуульдьиш пулут* – Сказочный Старик [2005а]³. Вместе с тем, ученый указывал на то, что юкагиры все еще верили в существование людоеда: по их словам, из страха быть убитым людьми он сделался невидимым, но по-прежнему продолжает вредить людям, нападая на одиноких путников [2005б, с. 437].

Фольклорный образ Мифического Старика весьма неординарен: с одной стороны, это исполинского вида чудовище, смысл жизни которого состоит в охоте за людьми, с другой – существо, что легко обхитрить, и которое, побежденное, способно переродиться в молодого человека. Проведенный нами анализ образа антропоморфного великана позволил высказать мнение о том, что в нем заключено представление о первобытном хаосе [Прокопьева, 2009]. Ярким примером олицетворения в этом образе хаоса, считаем, служит миф об одиноко живущих брате и сестре [Иохельсон, 2005б, с. 339–343], пожелавших вступить в брак вопреки экзогамному закону, к которым, по всей видимости, в качестве возмездия приходит Мифический Старик. Людоеду не удается справиться с сиротами, они убивают его и хоронят в ивовом шалаше, где тот возрождается в образе прекрасного юноши. В появлении молодого человека, возвещающем брату и сестре о признании брака Хозяином Земли, одним из высших божеств юкагирского пантеона, усматриваем знак возобновленной мировой гармонии. В других фольклорных текстах, записанных В.И. Иохельсоном, роль Мифического Старика как воплощения хаоса, на первый взгляд, проступает не столь отчетливо: он определенно рассматривается как людоед, охотящийся в одиночку или со своей семьей на людей. Важными моментами, свидетельствующими о семантике этого образа, выступают: хтонические свойства людоеда (связь с водной стихией как символом хаоса, наличие сопутствующих образу животных, соотносимых с водой и землей, – мышей и лягушек); устойчивый мотив воскрешения поверженного Мифического Старика в погребальном шалаше в образе красивого юноши как мысль о воссоздании мирового порядка; мотив брака между людоедом (или его заместителем – молодым человеком, возникающем в результате перерождения) и женщиной-

¹ Записано от Василия Гавриловича Шалугина (1934 г.р.) в 2001 г. в с. Нелемное (личный архив автора).

² Нужно сказать, что в словаре В.И. Иохельсона слово обозначает как миф, так и сказку [2005б, с. 467].

³ В труде В.И. Иохельсона «Юкагиры и юкагиризированные тунгусы» имя героя переводится как Мифический Старик [2005б].

человеком как способ установить контакт со стихийными силами природы, направленный на поддержание мира, установление мирового баланса. В фольклоре Мифический Старик, осмысляемый как хаос, подлежит либо полному уничтожению, либо преобразению (чудесное воскрешение), либо усмирению (брак с человеком).

Фольклорные произведения о мифическом людоеде бытовали у юкагиров и в середине XX в. Это показала научная экспедиция 1959 г., организованная ИЯЛИ ЯФ АН СССР. Из шести текстов, записанных участником экспедиции А.П. Лаптевым, два – «Старик Бисерная Борода» и «Тебегей» – являются вариантами текстов, зафиксированных В.И. Иохельсоном, другие – «Жадный старик», «Доврэ», «Чарчахан», «Дубэглэш» – записаны впервые. Необходимо заметить, что все эти произведения, кроме последнего, имеют параллели в фольклоре других народов Севера. Так, например, сюжет сказки «Старик Бисерная Борода» известен североамериканским индейцам и корякам [Жукова и др, 1989, с. 148], сказка, аналогичная «Доврэ», встречается у якутов [Там же, с. 151].

Половина сюжетов из архива А.Н. Лаптева посвящена столкновениям Мифического Старика с людьми, имеющими конкретные имена, которые только благодаря своей сообразительности и ловкости побеждают опасное чудовище. К примеру, *Доврэ* избегает участи быть съеденным людоедом и его восемь детьми, сумев отослать Старика под предлогом «твой нож меня не возьмет» за ножом к *Сирхасии*¹. Тот отправляет людоеда за точилом к *Ньадьаайэ*², *Ньадьаайэ* перенаправляет его к корове, видимо, за тем, чтобы помогла донести точило, корова дает ему маленькую коровку, которая, превратившись в огромного быка с железными рогами, убивает старика. Заметим, что в фольклорных материалах В.И. Иохельсона и А.П. Лаптева противодействие между Мифическим Стариком и героем-плутом (среди которых Заяц – вероятный тотем) составляет универсальную сюжетную линию. Образы хитрецов, часто обладающие исключительными способностями, по-видимому, весьма архаичны и восходят к образам первопредков и культурных героев, в миссию которых входит борьба с существами, мешающими нормальному течению мирского порядка [Прокопьева, 2009, с. 82]. Относительно других особенностей материалов А.П. Лаптева следует констатировать, что утраченными оказались тексты с не менее древними мотивами – помещение убитого Мифического Старика в погребальный шалаш и его последующее там воскрешение, брак между чудовищем и женщиной-человеком.

В последующем текстов о Мифическом Старике как о людоеде регистрировалось крайне мало – всего около двух-трех, все они являются аналогами или вариантами известных ранее сказок. Нам также удалось записать лишь одну сказку о нем – «Чарчахан и Чуульдьи Пулут», с двумя версиями концовки и небольшие комментарии к ней³. Полученная информация содержит важные замечания к образу Мифического Старика, прослеживающиеся по ранним текстам: этот герой характерен только для жанра *чуульдьи*; он – великан неземного происхождения (в «первых» произведениях угадывается его принадлежность Нижнему, подземному, миру); людоед способен превращаться в различные предметы, например, камень; съедение родственника запрещено для него; Мифического Старика можно победить с помощью хитрости и ловкости. По своему содержанию сказка – *Чарчахан*, имеющий трех сыновей, обводит вокруг пальца своего ненасытного соседа, заманив его в вырытую под домом дыру – в общем соответствует тексту, записанному А.П. Лаптевым [Там же, № 29], деталь второго варианта концовки – людоед уносит героя в своем кармане – есть в сказке нижеколымских юкагиров

¹ *Сирхасии* – нож.

² *Ньадьаайэ* – точило.

³ Записано от Акулины Егоровны Шадринной (1930 г.р.) в 2000 г. в с. Нелемное (личный архив автора).

о *Дорбу* [Фольклор юкагири, 2005, № 26]. Нужно сказать, что идентичный сюжет обнаруживается в фольклоре якутов: в сказке «Чаахаан и Алаа-Могус» прожорливое чудовище съедает единственного быка и трех сыновей своего соседа *Чаахаана*, а его самого уносит в суме в подарок жене и детям [Якутские сказки, 1990, с. 104–111].

Вызывает интерес то, что, рассказывая сказку на русском языке, информант называла каннибала то юкагирским именем *Чуульдьи Пулут*, то якутским – *Могус* (имя людоеда из якутского фольклора). Говоря на родном языке, рассказчица употребляла только юкагирское название героя. Примечательный факт свободной замены юкагирского имени людоеда якутским демонстрирует близость фольклорных сюжетов о нем у разных народов, в частности, у юкагири и якутов, возникшей в данном случае в результате тесных этнокультурных связей, но имеющей типологическое обоснование. В связи с этим нужно отметить, что в современном фольклоре лесных юкагири есть пример переосмысления Мифического Старика в другого враждебного по отношению к людям персонажа – злое существо *ньаньулбэн*, называемого при переводе на русский чертом. В позднем варианте сказки, где женщина одурачивает пришедшего съесть ее людоеда и вызывает подмогу [Жукова и др., 1989, № 23], записанной прежде В.И. Иохельсоном [2005б, с. 410–411] и Н.И. Спиридоновым [1930, с. 208–209], фигурантом уже становится вышеназванный нечистый дух. Заметим, что верхнеколымские якуты также используют русское слово «черт» как эквивалентное якутскому *абааны*. Любопытно, что сюжет одной из их сказок сообразен данной юкагирской сказке о находчивой женщине и, помимо того, содержит присущий юкагирскому фольклору мотив о возможности уничтожения чудовища выстрелом в причинное место, при этом героем-спасителем является известный персонаж якутского фольклора *Эр Собоох*¹.

Большинство знатоков юкагирского языка и фольклора, с которыми мы работали, не ассоциировали имя героя *Чуульдьи Пулут* с древним людоедом (об этой его роли мало кто знал), часто они переводили его буквально – «сказочный старик» без намека на его смертоносную сущность. Также совершенно иную ипостась имеет персонаж, которого рассказчик называет *чуульдьи пулут*, в записях Л.Н. Жуковой 1988 г. В одном тексте под этим именем выступает волшебный помощник (старик вручает юноше огромный зуб сказочного старика, который должен помочь ему) [Жукова и др., 1989, № 32], в другом – в герое определено угадывается образ щедрого и справедливого Хозяина Земли [Там же, № 22]. Мы склонны считать, что слово *чуульдьи* в имени старика употребляется рассказчиком в прямом значении – «сказочный, мифический (древний)», которое отсылает к мифологической основе данного персонажа, определяющей его архаизм и сверхъестественность.

Если сами произведения о мифическом каннибале в настоящее время не сохранились, то песню с непереводаемыми словами «лилу-лилу», принадлежащую ему, некоторые старейшины помнили, хотя не все могли уверенно сказать, кто точно ее исполнял. В текстах, записанных В.И. Иохельсоном, Мифический Старик так же, как и многие другие герои, использует песню из соображений магически воздействовать на окружающее: ею он обставляет свою охоту, вероятно, с целью привлечь добычу и облегчить процесс ее поимки.

Роль песни в презентации ее исполнителя показательна в сказке «Доврэ», зафиксированной А.Н. Лаптевым. Приближаясь к своей ловушке, в которую угодил человек по имени Доврэ, людоед поет:

¹ Записано от Анны Ивановны Дьячковой (1948 г.р.) в 2010 г. в г. Якутске (личный архив автора).

*Лилу-лилу,
Эймулаа5эт шөлөн,
Пулутпэдиэлэк курулгэ киэльэшимэ,
Лилу-лилу!
‘Лилу-лилу,
На другой стороне [реки] роцца¹,
Я старичков в амбаре сушу,
Лилу-лилу!’ [Жукова и др., 1989, № 27].*

Песня содержит достаточно четкое указание на связь образа *Чуульдьиш Пулута* с универсальными воззрениями на водную стихию как источник хаоса и восходящими к ним представлениями о мифической реке и мире мертвых, находящемся, согласно мировой мифологии, на противоположном ее берегу. Характеристика образа Мифического Старика как людоеда, смертельно опасного ловца поддерживается и следующим контекстом: он поет о том, что сушит людей в *куруле*. *Курул* – это строение на столбах для хранения пищи, пожилые юкагиры часто называют его по-русски амбаром. В прошлом эта расположенная высоко над землей постройка обеспечивала сохранность пищи, ее недоступность для животных. Интересно, что в древности *курул* использовали также для захоронения умершего, такой способ погребения на помосте, с одной стороны, диктовался желанием уберечь покойника от зверей, с другой – был предпочтителен в условиях вечной мерзлоты [Иохельсон, 2005б, с. 306].

Существование песни *Чуульдьиш Пулута* со словами «лилу-лилу» подтверждает А.Е. Шадрина: «Мой папа рассказывал. Когда *Чуульдьиш Пулут* шел кого-нибудь ловить, пел, и все прятались. Песню все время слышала». Песню Мифического Старика со словами на тот же мотив, что пропела нам А.Е. Шадрина, мы записали в 2001 г. от Спиридона Константиновича Спиридонова (1923 г.р.):

*Лилу-лилу,
Тиң шөлэ йо5улгэ
Паайпэптиэлэк куруньимэ²,
Таң шөлэ йо5улгэ
Куөйпэптиэлэк куруньимэ,
Лилу-лилу.*

*‘Лилу-лилу,
На этом лесистом мысу
Девушек держу в амбаре,
На том лесистом мысу
Юношей держу в амбаре,
Лилу-лилу’³.*

Известно, что музыкальное произведение, причем не единожды слышанное, имеет свойство легко запоминаться и надолго удерживаться в памяти. Возможно, благодаря именно этому фактору дошли до современности в отличие от самих сказок о людоеде песня *Чуульдьиш Пулута* и ее напев.

¹ Надо сказать, что в юкагирско-русском словаре И.А. Николаевой и В.Г. Шалугина «роцца» обозначается словом *эмул*. В нем же дано слово *шулэ* в значении «холм (высокий лесистый)» (см.: [Николаева, Шалугин, 2002, с. 87, 91]). Носитель юкагирского языка А.Е. Шадрина также объясняла нам, что *шулэ (шөлэ)* – это лесистая возвышенность.

² Прежде слово *куруньимэ* нами было ошибочно истолковано как «захороню» (см. [Прокопьева, 2009, с. 83]).

³ Записано в с. Нелемное (личный архив автора).

Другим популярным героем фольклора лесных юкагиров является Заяц. Сказки об этом смелом и хитром животном В.И. Иохельсон записал в Заячьем роде, и этот факт позволил ему выдвинуть предположение о том, что «заяц когда-то был тотемом рода» [2005а, с. 20].

Исследование «заячьего» цикла показывает, что в разных по времени происхождения сказках отмечаются зооантропоморфная сущность Зайца (ведет себя и воспринимается людьми как человек), его родственные связи с людьми (человеческий сын или воспитанник), брачные отношения с ними, охранительные функции героя (борется с гигантским людоедом Мифическим Стариком, олицетворяющим хаос). Некоторые фольклорные моменты в пережиточной форме указывают на возможное существование в далеком прошлом пищевого запрета (смерть матери Зайца после того, как она непреднамеренно выпивает его кровь), особенную близость Зайца к женщине (часто живет именно с матерью; мать кормит его своим молоком), причастность его к тайне жизни и смерти (право на воздвижение погребального шалаша). В образе Зайца обнаруживаются характеристики не только тотемного предка, но и культурного героя-трикстера, что часто сопутствует образу первопредка в фольклоре [Прокопьева, 2009, с. 67].

Сказки о Зайце представлены и в фольклорных материалах А.П. Лаптева [Жукова и др., 1989, № 13, 14]. Первые части и концовка сказки «Зайчик» – Заяц убегает от своих опекунов, которые собираются съесть его, старик подозревает старуху в том, что она сама съела Зайца и убивает ее, старушка воскресает, беглеца ловят и съедают – в целом соответствуют тексту «О зайчике сказка» В.И. Иохельсона [2005а, № 1]; часть – старик танцует в доме у Лисы, чтобы привлечь внимание находящегося там Зайца и поймать его, – аналогична сюжету о добывании обидчика посредством смешного танца, знакомому фольклору юкагиров Верхней и Нижней Колымы, якутов [Жукова и др., 1989, с. 139]. «Сказка о Зайчике» начинается так же, как и предыдущая, следующий эпизод – старик выдает убитую им жену за живую, обвиняет дочерей другого старичка в смерти старушки и так добывает для себя новую жену – схож с частью сказки, записанной В.И. Иохельсоном [2005а, № 6], где Заяц, таким же образом обманывая дочерей старика, женится на одной из них.

Если утверждать, что в данных случаях наблюдается контаминация сюжетов как признак трансформации текстов, сложно, то об утрачивании последующими сказками некоторых элементов можно говорить вполне уверенно. Так, в сказке В.И. Иохельсона [Там же, № 1] Заяц перед тем как убежать, просит у старушки нинбу¹ и щетки², чтобы якобы покататься с верха дома, старушка засыпает и во сне проглатывает свой наперсток, старичок склеивает убитую им старушку и оставляет на шестке очага. В более позднем по времени фиксации тексте [Жукова и др., 1989, № 13] герой перед побегом выпрашивает только щетки и катается во дворе, старушка плачет и проглатывает иголку и наперсток, старик сожалеет о своей жене, но не предпринимает никаких попыток, чтобы ее оживить. В то же время нужно заметить, что в записях, сделанных А.П. Лаптевым, присутствуют неизвестные ранее детали: в одной сказке старик с новой женой не только съедают пойманного Зайца, но и изготавливают из него кухлянку, обувь, рукавицу и шапку [Там же, 1989, № 14].

Заяц остается известным фольклорным персонажем у юкагиров и в дальнейшем. Современные тексты очень близки по содержанию к записанным В.И. Иохельсоном. К примеру, в 1989 г. от Анастасии Ивановны Шалугиной (1941 г.р.) записана этиологическая сказка о происхождении у зайцев короткого хвоста и черных кончиков ушей [Жукова, Прокопьева, 1991, № 6]. В ней расска-

¹ Кроильная доска.

² Зимняя охотничья обувь с подошвой из щеток оленя или лошади. Щетка – узкая полоса кожи с длинным и прочным волосом под копытом [Жукова и др., 1989, с. 139].

зывается, как в голодное время старики хитростью решают добыть несколько зайцев. Когда испуганные зайцы приводят «умирающего» на их тропе старика домой, тот постепенно «оживает» и намекает старухе, чтобы та закрыла окна и двери. В конце концов лишь одному зайцу удается спастись, но старик успевае́т отрубить ему длинный хвост ударом палки, старуха – ударяет его головешкой по ушам. По материалам В.И. Иохельсона [2005б, с. 357–359], однажды, для того чтобы добыть зайцев, старик срубил иву и лег под ее крону. Зайцы, решив, что он покушается на их иву, доставляют его обратно домой. После того как старуха закрывает дверь, старик бьет зайцев бревном, одного из них пытается ударить крюком для котла старуха, но задевает только кончик уха. Ища зайца, они натываются на куропатку, которая спряталась под нижним краем крыши юрты. Старуха хочет ударить птицу, но ее удар приходится лишь на перья хвоста. Именно от этих двух животных, отмеченных крюком для котла, утверждается в сказке, произошли все зайцы и куропатки.

В 2005 г. М.И. Турпанова рассказала нам сказку о Зайце¹, которая состоит из мотивов, хорошо знакомых по текстам В.И. Иохельсона и А.П. Лаптева, например: старики держат в доме Зайца [Иохельсон, 2005а, № 1; Жукова и др., 1989, № 13, 14]; однажды супруги собираются съесть своего воспитанника [Там же]; старик уходит за посудой или идет изготавливать ее [Там же]; старушка наказывает Зайцу не убегать, мотивируя это тем, что старик убьет ее [Иохельсон, 2005а, № 1]; старик гоняется за старушкой вокруг очага, подозревая ее в том, что она сама съела Зайца [Там же]. Данный текст по праву можно назвать образцом консервации наиболее значимых для развития основной темы – съедение стариками подопечного им Зайца – мотивов. Особый интерес в плане понимания последующими рассказчиками выбора в герои, входящего в состав человеческой семьи, – животного и развития сюжета представляют введение следующих реплик.

Если в предыдущих сказках только констатировался факт проживания у стариков Зайца – «зайца держали», «одного зайчика имели ребенком», «зайчика как ребенка воспитывали», то здесь указывается веский довод для специального добывания и усыновления зверька – «детей не было». В отличие от ранних текстов в голодный период старик не сразу предлагает старушке съесть животное, с которым породнились: он делает неудачную попытку добыть другого, т.е. чужого для них зайца, после чего аргументирует необходимость съесть их воспитанника тем, что они умрут от голода. В мотиве содержания в доме зайца, в конкретном случае по причине отсутствия детей, можно усматривать как отражение действительного опыта, подобного в отношении домашних животных, так и отображение тотемистических представлений, согласно которым тотем – кровный родственник, защитник и оберег. Объяснение поступку людей – бездетность – могло возникнуть тогда, когда провозглашаемый в фольклоре тезис о родстве с определенным животным перестает восприниматься как аксиома и уже требует разумного истолкования.

Отдельного внимания заслуживают впервые вложенные в уста героев слова, которые проясняют подоплеку дальнейших трагических перипетий, произошедших с ними. Сначала старушка отказывается от предложения старика съесть Зайчика («как съедим – бездетные мы»), в финале, когда, убитая стариком, она оживает, старик произносит: «Зачем ты пожалела, видишь, до какой беды дошли». В юкагирском фольклоре существуют примеры пагубных последствий проявления жалости к добыче. В одном из старинных преданий [Иохельсон, 2005а, № 32] рассказывается о том, что люди не могли добыть лосей после того, как одна девушка допустила мысль о страданиях добытого животного. Из нарушенных ею сразу нескольких запретов это оказалось самым тяжким ее преступлением, именно за этот проступок шаман, к которому люди обратились с просьбой узнать при-

¹ Записано в с. Нелемное (личный архив автора).

чину бедствия, наказывает принести девушку в жертву. Юагиры, как все охотничьи народы, с помощью различных запретов и обрядов тщательно скрывали от духа животного и его духов-покровителей намерение убийства. Поясняя суть предания, В.И. Иохельсон говорил о поступке девушки: «Она согрешила тем, что посмотрела на охоту глазами непосвященного, тогда как “мудрые люди” <...> представляют себе смерть животного как несчастный случай, а не как результат недобрых желаний людей» [2005б с. 215]. Таким образом, по логике сказки о Зайчике, жалость, а не чувство голода или подозрительность старика становится отправной точкой развития семейной драмы.

В современном фольклоре лесных юагиров наряду с текстами, которые дублируют бытовавшие в прошлом сюжеты о Зайце, есть образцы, свидетельствующие о их модификации. В разное время нами были записаны варианты сказок о Зайце, где отсутствуют мотивы подготовки людей к съедению Зайца (изготовление посуды), поиска и поимки беглеца, характерные для произведений конца XIX в. и сохранявшиеся еще 50-х гг. XX в.¹. Здесь герой бежит от матери в лес уже не из страха быть съеденным – зайцу это не угрожает, а потому, что ему так хочется. Неизменно то, что Заяц по-прежнему расценивается сказкой как человеческий ребенок, привязывается к женскому образу – его матери – и наделяется качествами хитреца.

Помимо вариантов знакомых сказок, в недавнее время также были зафиксированы тексты, содержащие канву сюжета из фольклора жителей Анадырского края, который изложил в своей книге чуванец² А.Е. Дьячков [1893, с. 239]. Он рассказывает, что есть три брата: Заяц, Баран и Лось, причем Заяц старший из них, Лось по сравнению с выносливым Зайцем «очень не крепкий на рану» и умирает от маленькой стрелы. Согласно юагирской сказке [Прокопьева, 2009, № 6], Заяц, Лошадь и Лось – это братья, превратившиеся в животных. Старший брат Заяц – явный плут: он съедает тальник Лося, собранный для отца, и смеется над ним. Собственно действия Зайца стали причиной появления специфических черт в облике трех братьев. В другой сказке [Прокопьева, 2009, № 7] говорится о Зайце, который, в отличие от Лося, остается невредимым после того, как попадает на поставленный человеком самострел («я живой, а ты такой большой погибаешь»). Данные сказки интересны не только тем, что продолжают линию рассмотрения Зайца как проказливого и удачливого животного, но и потому, что обнаруживают тесные связи, возможно, с фольклором родственного одулам народа.

При сравнении нынешнего положения двух фольклорных циклов очевидно, что значительно лучше сохранились повествования о Зайце. Из сказок о Мифическом Старике известна та, где с ним вступает в схватку человек по имени *Чарчакан*. По всей видимости, сюжет был усвоен от соседних якутов, однако, думаем, основанием тому послужила универсальность мотива противоборства плута и людоеда. Что касается цикла о Зайце, то в поздних текстах, независимо от того, насколько полно они воспроизводятся, базисные мотивы остаются неизменными. Подытоживая исследование, следует сказать о том, что при анализе современного состояния фольклора, необходимо учитывать следующий очень важный момент: в настоящее время у юагиров, как и у других народов Севера, устное народное творчество практически не функционирует. Круг знатоков народных произведений, как правило, ограничен старейшинами, носителями родного языка и культуры. У лесных юагиров, компактно проживающих в маленьком селе Нелемное Верхнеколымского улуса Якутии, ситуация еще и такова, что все они потомки разных юагирских родов, рассеянных в прошлом по верховьям реки Колыма.

¹ Сказки записаны в период с 1987 по 2002 гг. в с. Нелемное от Акулины Егоровны Шадриной, Акулины Васильевны Слепцовой (1930 г.р.), Дарьи Петровны Борисовой (1946 г.р.).

² Чуванцы – этническая группа юагиров, проживающая на Чукотке.

Наверное, это является одной из причин, почему оказались утраченными многие фольклорные традиции. Уход из жизни последних хранителей юкагирской культуры неотвратимо влечет за собой исчезновение народных знаний.

Литература

Дьячков А.Е. Анадырский край // Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове; Дьячков А.Е. Анадырский край. Магадан, 1992. С. 163–267.

Жукова Л.Н., Николаева И.А., Дёмина Л.Н. Фольклор юкагиров Верхней Колымы: В 2 ч. Якутск, 1989.

Жукова Л.Н., Прокопьева П.Е. Фольклорные тексты юкагиров Верхней Колымы // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1991. Вып. II. С. 146–167.

Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Якутск, 2005а.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризованные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск, 2005б.

Николаева И.А., Шалугин В.А. Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). СПб., 2002.

Прокопьева П.Е. Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. Новосибирск, 2009.

Спиридонов Н.И. Одулы [юкагиры] Колымского округа // Советский Север. 1930. № 9–10. С. 166–214.

Фольклор юкагиров / Сост. Г.Н. Курилов. М.; Новосибирск, 2005.

Якутские сказки / Сост. Д.К. Сивцев-Суорун Омоллон, П.Е. Ефремов. Якутск, 1990.

Юкагиры. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975.