

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Повествовательные жанры

Л.Н. Арбачакова, Е.Н. Кузьмина

Свойства панциря-куйак в шорском эпосе

Аннотация. В данной статье рассмотрено значение чудесных предметов в жизни эпического героя на примере панциря-куйак. Как показали наблюдения, богатырский панцирь в героических сказаниях шорцев служит средством чудесного преобразования богатыря, является вместилищем его силы и души, а также выполняет защитную функцию от физического воздействия противников и потусторонних сил.

The article "Properties of the mail kujak in Shor epic stories" describes the meaning of magic objects in the life of an epic hero on the example of a kujak 'warrior's mail, armour' in the life of an epic hero. As our observations show, in Shor heroic legends, a character's mail kujak is the means of his wonderful transformation into a warrior; it is the container of his force and soul; it protects him against opponents and supernatural forces.

Ключевые слова: шорские героические сказания, богатырь-алып, значение богатырского панциря-куйак.

Shor heroic epics, warrior-alyp, the meaning of a warrior's mail, armour-kujak.

УДК: 398.224(=512.155)

Контактная информация: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. ак. Николаева, д. 8. Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел./факс: (383) 330-14-52. E-mail: anzass@mail.ru (Л.Н. Арбачакова); evgenik@ngs.ru (Е.Н. Кузьмина).

Основная цель данной статьи – проследить на примере богатырского панциря-куйак значение чудесных предметов в жизни эпического героя. В шорских героических сказаниях главный герой-алып получает после обряда имянаречения богатырское вооружение и коня-помощника, как правило, от творца-чайачы. Получив имя еще в младенческом возрасте, герой возвращается и засыпает на три дня беспробудным сном. Это состояние исследователи связывают с «временной смертью», в которой наблюдаются признаки древнего обряда *инициации* – посвящения юноши в воина. Исследователь якутского олонхо И.В. Пухов отмечал, что «... в процессе закалки богатырь как бы умирает (входит в мертвую воду, его бросают в кузнечный горн, где он переплавляется, теряя прежний вид), а потом вновь оживает, обретая чудесную богатырскую силу» [1962: 86]. Подобная закалка прослеживается в сказании «Картыга Перген», записанном Н.П. Дыренковой. Герой-младенец лежит в пепле золы (*күлдең*) под шестиухим казаном в течение шести лет, после чего превращается в неумирающего-непогибающего алып Картыга Пергена [Шорский фольклор 1940: 12–13]. По всей вероятности, речь идет об архаичной форме закалки, ибо у современных кайчи этот мотив уже не встречается.

В анализируемых нами сказаниях («Мерет Олак...», «Чаш Салгын», «Чылан Точый») после пробуждения (оживления) герой, получив коня-помощника и боевое снаряжение, превращается в могучего богатыря, способного защищать свои владения от захватчиков. В богатырское снаряжение обязательно входит девятислойный панцирь-куйак. Иногда вместе с получением необходимой одежды ему передаются лук и стрелы, головной убор из черной лисы, в редких случаях между ушами коня находятся музыкальные инструменты: *Алтон астыг / алтын пыргы* 'золотая свирель / золотой рожок' и *талай-қомус* 'огромный комус' (рукопись сказания «Мерет Олак...»)¹.

Во время примерки боевого снаряжения малыш, заметив, что девятислойный золотой панцирь-куйак ему великоват, говорит, что он станет ему впору во время битвы: «*Қаадыг шага кирзем, – тедир, – / По алтын куйагынын / Қолтуқ түбу чараи парза...* 'Когда в жестокой войне буду сражаться, – сказал, – / Золотой панцирь-куйак / Подмышками впору мне станет...'» (рукопись сказания «Алтын Тайчы»), т. е. его полное преобразование в воина-алыпа произойдет во время его первой схватки с противником. В некоторых случаях сразу же после облачения в панцирь малыш превращается в могучего богатыря, за-

¹ Здесь и далее подробную информацию о рукописях сказаний см. в списке «Рукописи шорских героических сказаний» в конце статьи.

тмевающего собой небесные светила: *«Ажыра ай шалбанча, / Кежуре күн тегбенча* ‘Через него луна не светит, / Сквозь него солнце не светит’» (рукопись сказания «Чылан Точый»).

Иногда малыш сразу же после пробуждения, облачившись в панцирь, становится огромным, как гора: *«Одус асқым / Алтын тайга шени өс сықпарды* ‘С тридцатью перевалами / Будто золотая гора, поднявшись встал’» (рукопись сказания «Мерет Олак...»). Подобное сравнение богатырей с горой является типичным для героического эпоса сибирских народов.

Превращение алып может быть описано через гиперболу: *«Тоғус қадыл алтын қуйағын / Кел кезибизе пергени... / Пир эгмен пир стенеге, / Пир эгмен пир стенеге урунkel* ‘Когда девятислойный золотой панцирь / Взяв, надел, – / Одним плечом в одну стену, / Другим плечом в другую стену уперся’» (рукопись сказания «Чаш Салгын»).

В героическом сказании «Олен Тайджи» жена алып, отказавшегося от приглашения на состязание, переодевшись в тридцатислойный панцирь-куйак (*одус қат қуйағын*) и обувь мужа, мгновенно обретает его мощный облик и отправляется в землю соседнего хана, чтобы вместо мужа выполнить миссию – положить большой заклад: *«Қырық қат салтымлары чаш қайыш шени пүктеп, нас шықты. Тоң черди тобуқ ала, эрик черди эдеқ ала парча...* ‘Вышла она, ступая по сорока слоям пола, сгибая его, как сырой ремень. Идет по мерзлой земле, уходя в нее по колено, в оттаявшую землю до подола уходя, – идет...’» [Шорский фольклор 1940: 76–77].

Свойства панциря проявляются в ходе тяжелого сражения главного богатыря с его противниками. Битва может продолжаться так долго и напряженно, что от накала этой борьбы панцирь раскаляется докрасна. Из-за этого меняется внешний облик богатыря, и он становится неузнаваемым. В таком виде его не узнает даже двоюродный брат-богатырь, который нападает на него и погибает от руки главного героя: *«Тоғус қадыл палық қастрыктығ / Алтын қуйағы қызара кел тартыған полтур* ‘Девятислойный из рыбьей чешуи / Золотой панцирь покраснел, так сражался’» (рукопись сказания «Чаш Салгын»).

Помимо этого панцирь становится как бы мерилем и показателем богатырской мощи и дееспособности героя. Панцирь-куйак, полученный от творца-чайачы, может служить алыпу до тех пор, пока у него сохраняется сила поднимать панцирь и облачаться в него. В противном случае одряхлевший богатырь, который не в силах поднять и надеть на себя доспехи, при сражении с противником обречен на гибель. Таким обрисован алып в сказании в исполнении А.П. Напазакова; он выходит на сражение без панциря, только в верхней одежде: *«Тоғус топчуг / Көк тонучағын кезибалып* ‘С девятью пуговицами / В одной голубой шубе’» (рукопись сказания «Куба Салгын»).

В сказании «Кюн Кёк», записанном от кайчи В.Е. Таннагашева, описана аналогичная ситуация: престарелый Ак Кан вынужден вступить в битву без панциря в одной только *«Қызыл торғу көгнегимме* ‘шёлковой красной рубашке’» (рукопись сказания «Кюн Кёк»). Однако в другом сказании В.Е. Таннагашев повествует о богатыре-младенце, одетом в синюю шубу с тремя пуговицами, которого посылают божества для спасения погибающего Кёк Кана. Малыш без помощи панциря расправляется с противниками, отправляется в другие враждебные ханства и уничтожает их владельцев. Но перед его встречей с самым опасным противником творец-чайачы посылает ему коня и боевое снаряжение: *«Ұш қулақтығ / Көк пор аттың алтын эзеринге, / Тоғус қадыл алтын куйақ* ‘На золотом седле / Треухого сине-серого коня / Девятислойный золотой панцирь был’» (рукопись сказания «Кёк Торчук»).

Другой герой В.Е. Таннагашева, не долежав в колыбели положенных девяти дней, собирается отправиться во владение вызвавшего его захватчика Кан Карачыка. Сестра богатыря, пытаясь удержать брата, не отдает ему его девятислойный золотой панцирь, а когда он все же отправляется в обычной одежде, говорит: *«Қызыл қумақ көгнеке, – тедир, – / Алып пол чөрерзиң ма?* ‘В одной красной кумачовой рубашке, – сказала, – / Алыпом став, станешь ходить?’» (рукопись сказания «Кан Кичей»). В этой реплике заключена мысль о том, что богатырь в обычной одежде не считается настоящим алыпом, а значит, не готов к воинским подвигам. В героическом эпосе бурят юного богатыря отговаривают от участия в битве, ссылаясь на его младенческий возраст, указывая, что его кости – еще хрящи, т.е. не окрепли, и волосы – еще пушок. Как правило, это не останавливает героя, он всегда возвращается победителем.

И шорский богатырь Кан Кичей, сражаясь с врагами в одной рубашке, побеждает их. Вернувшись во дворец, он узнает от своей сестры, что его личный панцирь-куйак попал в руки недостойного младшего брата. Девушка, сожалея о том, что не отдала Кан Кичею его панцирь, говорит: *«Мен алығ, – тедир, – сага тоғус қадыл / Илчербе куйан пербен салғам, – тедир. – / Сең чер түүк, тер түүк күжүң, / Оно, анда-но* ‘Я глупая, – сказала, – тебе девятислойный, / Из цепей изготовленный

куйак не отдала, – сказала.– / Твоя сила земли, сила пота / Вот там ведь» (рукопись сказания «Кан Кичей...»).

Лишившись собственного панциря, в котором была заключена его сила, он погибает от руки младшего брата, но, благодаря волшебной траве (*Үш пом ақ өлең* 'священная трава из трех пучков'), вновь воскресает. Вернув назад свой панцирь и облачившись в него, Кан Кичей одолевает своего брата-изменника и становится непобедимым: «*Сен қоруқчын чер / Ақ чарықта чоқ, – тедир. – / Илчербе қуйақты кессалганда* 'Земли, которой тебе бояться, / На белом свете нет, – сказала. – / Когда ты одет в панцирь из цепей'» (рукопись сказания «Кан Кичей...»).

В цитируемом сказании наблюдается любопытная деталь: алып побеждает нескольких противников без своего защитного панциря и в то же время становится жертвой врага, когда его панцирь попадает в чужие руки. Очевидно, что панцирь является еще иместилищем души богатырей, поэтому алып подвергается большой опасности, лишаясь панциря. Чудесные свойства панциря заключаются не только в физической защите, но и в магических функциях, т.е. панцирь является сказочным чудесным предметом, призванным способствовать успеху главного героя в его богатырских деяниях.

Сила алыпа в шорских героических сказаниях может храниться не только в панцире, но и в девятиметровом золотом поясе: «*Тогус қулаш алтын құрду пелинге / Тогус ора пагла ноо, ораткелип, паглабысты. / – Не, палам, – тедир, – / Қап чардық құш сага перчам* 'Девятиметровый золотой пояс / Девять раз обернув, завязала: / – Вот, дитя, – сказала, – / Полсилы тебе отдаю здесь'» (рукопись сказания «Чаш Салгын») либо в музыкальных инструментах, изготовленных из дудки борщевика и из рогов или бересты (труба-пырга; *сыы қобырғайды / алтын пырғы*) (рукописи сказаний «Алтын Тайчы»; «Чаш Салгын»). В качестве дополнительной защиты может служить алыпу двухслойный синий панцирь, одеваемый под основной девятислойной золотой панцирь: «*Тогус қадыл алтын куйақ шитинге / Ийги қадыл көк қуйақты кесса, – тедир. – / Ада чаиқа ноо, тириг тыныг алтын оқ албас* 'Внутри девятислойного золотого панциря / Двухслойный синий панцирь надень! – сказала. – / Ни когда золотая стрела, имеющая живую душу, тебя не пробьет'» (рукопись сказания «Чаш Салгын»).

У шорских шаманов слово *куйак* / *куйактарга* означает 'ограждение / ограждать' или 'защита / защищать'. Например, шаман В.С. Адыяков в конце обряда «Ловля души», вернув душу хозяину, как бы опоясывает, ставит защиту / ограду (*куйактапча*), для того чтобы пойманная душа не покидала тело: «*А-эй, тебир куйақ, / А-ой, құрчан қалзын* 'А-эй, в железный панцирь, / А-ой, пусть облачится'» [Фольклор шорцев 2010: 379, 383]. Душа после возвращения к хозяину должна уберечься в таком облачении. В языках родственных народов, например, в хакасском языке, также существует слово *хуйах* 'панцирь', которое употребляется и в переносном значении «оберег, защитная аура человека» [Бутанаев 1999: 193]. Интересно, что в шорском языке гало вокруг луны и солнца называется этим же словом *куйак*.

Таким образом, богатырский панцирь-куйак в шорских героических сказаниях служит средством чудесного преобразования, являетсяместилищем силы и души богатыря, а также выполняет защитную функцию от физического воздействия противников и потусторонних сил.

Рукописи шорских героических сказаний

«Алтын Тайчы, имеющий златогривого светло-серого коня» («*Алтын чаллыг ак кыр аттыг Алтын Тайчы*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в октябре 1998 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Кан Кичей, воплотивший в себе жизненную силу десяти богатырей» («*Он алыптың майыңның пир кестеп чайалган Қаан Кичей*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в мае 2000 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Кёк Торчук» («*Көк Торчуқ*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в апреле 2001 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Куба Салгын» («*Куба Салгын*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от А.П. Напазакова в апреле 1996 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Солнце увидевшая Кюн Кёк» («*Күннү көрген Күн Кёк*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в марте 1999 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Чаш Салгын» («*Чаш Салгын*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в марте 2001 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой.

«Мерет Олак на саврасом коне Мерет» («*Мерет сар аттыг Мерет Оолак*»), зап. С.К. Павлючик от Д.К. Турушпанова в 1983(?) г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН.

«Чылай Точый» («*Чылай Тоочый*»), зап. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева в 1999 г. Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л.Н. Арбачаковой, 86 с.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1999. 237 с.

Линец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М: Наука, 1984. 262 с.

Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М.: Вост. лит., 1963. 469 с.

Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 254 с.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985. 256 с.

Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст., примеч. Н.П. Дыренковой. М; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.

Фольклор шорцев / Сост. Л.Н. Арбачакова. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 29).

Шорские героические сказания. Новосибирск, 1998. 462 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т.17).

**Особенности образной системы сказки о том, как мыши катались с горы,
в фольклоре оленных и оседлых коряков, кереков и ительменов**

Аннотация. В статье представлен анализ образной системы популярного на Камчатке сюжета о том, как мыши, катаясь с горы, попадают в штаны Большого Ворона / Злобной старухи. В этом сюжете трикстерская природа Большого Ворона выражается в его женской роли: он шьет, носит женские штаны – все это должно было усиливать комический эффект эпизодов. Вероятно, образ превращенного в женщину Большого Ворона первичен, он послужил основой для создания образа Злобной старухи. В отличие от корякских и ительменских вариантов, в керекском тексте Старуха-злой дух изображается как злобная и страшная, но в то же время настоящая женщина. Сюжет, возникший на базе цикла мифологических анекдотов о Большом Вороне, меняется под действием русской сказочной традиции: 1) назидательность вытесняет исконную архаическую анекдотичность повествования; 2) утрачиваются алогичные эпизоды, в основе которых трюки трикстера; 3) комические «неприличные» детали заменяются нейтральными; 4) трикстерская превращенная женственность Большого Ворона нейтрализуется.

In this article you can see the analysis of imagery system of popular plot in Kamchatka about mice who riding the mountain get into pants of the Big Raven / The Evil Old Woman. In this plot trickster nature of the Big Raven expresses in his female role: he sews, wears woman pants – all of that should make stronger the comic effect of episodes. Probably, the image of The Big Raven turned into a woman was the first, he was a foundation for creating image of The Evil Old Woman. Unlike Koryaks and Itelmens variants in Kereks text the Evil Old Woman represents like evil and ugly but at the same time as a real woman. The plot, appeared on basis of mythology anecdotes about Big Raven, changed under Russian fairy tale traditions: 1) the edification displace primordial archaic anecdotal of narrative; 2) founded on trickster tricks illogical episodes are losing; 3) comic «indecent» details are changing with neutral; 4) the Big Raven's trickster turning into femininity neutralizes.

Ключевые слова: корякский, ительменский фольклор, мифологический эпос, Вороний цикл, трикстер, сюжет, вариант, эпизод, детализация, образная система.

Maritime Koryak, Reindeer Koryak, Itelmen, folklore, mythological epos, Raven's cycle, the trickster, the plot, the option episode, detailing, imagery system.

УДК: 398.21(=551)

Контактная информация: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. ак. Николаева, д. 8. Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел./факс: (383) 330-14-52. E-mail: gta-77@mail.ru.

Сюжет о мышах, катающихся с горы, – один из самых распространенных на Камчатке. И тот факт, что мы имеем не так много зафиксированных записей этого сюжета, связан с желанием исследователей да и самих рассказчиков записать что-то новое, неповторимое. Известная всем, записанная множество раз сказка не кажется чем-то особенным. В 2003 г. вместе с Валентиной Ивановной Успенской мы были в экспедиции в п. Тигиль. В.И. Успенская, коренная ительменка, рассказывала, что эту сказку она слышала множество раз и очень хорошо представляла себе в детстве, как мышата катаются с горки. Все наши рассказчицы помнили сказку о мышах. К сожалению, во время той экспедиции мы записали всего один (!) вариант, рассказанный Надеждой Савватьевной Ягановой, а могли бы записать, как минимум, пять (и это только на ительменском языке). Уже работая с конкретным сюжетом, начинаешь понимать, насколько ценен каждый его вариант. В таблице 1 представлены имеющиеся в нашем распоряжении зафиксированные варианты сюжета сказки «Как мыши катались с горы».

Необходимо внести ясность: название сказки как повествовательный феномен – явление нетипичное для вербальной традиции коряков и ительменов. В таблице 1 отражены различные названия сказки. Вероятнее всего, эти названия были даны самими исследователями при публикации текстов в фольклорных сборниках. Все эти названия так или иначе характеризуют образную систему сказки, которая, однако, не является статичной: между собой взаимодействуют три главных персонажа: Кутх (ительм.) / Куткыннюк (нымыл.) // Старуха-злой-дух (нымыл., чавчув.) // Ивляк (нымыл.) – мыши – Лиса.

В таблице 2 представлены варианты моделирования образной системы сказки о том, как мыши катались с горы.

Зафиксированные варианты сюжета о том, как мыши катались с горы

№ вар.	Год записи текста	Место записи текста	Этнос ² , субэт-нос	Рассказал	Записал	Публикация ³ , название сказки, предложенное в сборнике
I	1929	с. Утхолок Тигильского р-на	ительм.	М. Заев, дополнительных сведений о рассказчице нет	Е.П. Орлова	Орлова 1999: с. 144–145; «Кутх шьет»
II	1966	п. Палана Тигильского р-на	нымыл.	Ксения Ильинична Наянова, 1932 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на	А.Н. Жукова	Жукова 1980: т. 13; без названия
III	1960–1970	нет данных	нет данных	нет данных	В.Н. Малюкович	Малюкович 2001: с. 32–34; «Три мышонка»
IV	1972	с. Вывенка Олюторского р-на	нымыл.	Матрёна Никифоровна Мулиткина, дополнительных сведений о рассказчице нет	С.Е. Никитина	Кибрик и др. 2000: т. 14; без названия
V	1969	с. Майныпильгино Беринговского р-на	керек	Е. Хаткана, 1900 г. р., жительница с. Маньпильгино Беринговского р-на	В.И. Иунэвут, перевел с керекского П.Я. Скорик	Меновщиков 1974: т. 116; «Проделки лисы»
VI	2004	с. Тигиль Тигильского р-на	ительм.	Надежда Савватъевна Яганова, 1927 г. р., уроженка с. Седанка Оседлая Тигильского р-на	В.И. Успенская, Т.А. Голованева	Успенская, Голованева 2004: т. 4; «Кутх шьет»
VII	2004	с. Вывенка Олюторского р-на	нымыл.	Сергей Григорьевич Йокка, 1952 г. р., уроженец с. Вывенка Олюторского р-на	Экспедиция Института филологии СО РАН	Архив Мальцевой: т. 18; «Старуха-злой-дух и ягодицы»
VIII	2006	п. Палана Тигильского р-на	нымыл.	Варвара Кондратьевна Белоусова, 1930 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на	Экспедиция Института филологии СО РАН	Архив Мальцевой: т. 132; «Как мыши катались с горы»
IX	2006	с. Лесная Тигильского р-на	нымыл.	Екатерина Григорьевна Яганова, 1943 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на	Экспедиция Института филологии СО РАН	Архив Мальцевой: т. 146; «Как мыши катались с горы»
X	2006	п. Палана Тигильского р-на	нымыл.	Мария Кондратьевна Яганова, 1943 г. р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на	Экспедиция Института филологии СО РАН	Архив Мальцевой: т. 148; «Как мыши катались с горы»
XI	2009	п. Палана Тигильского р-на	чавчув.	Екатерина Ивановна Дедьк, 1932 г. р., уроженка с. Воямполка Тигильского р-на	Самозапись	Дедьк 2009: т. 21; «Старуха-злой-дух»
XII	2010	п. Нагорный Петропавловского р-на	чавчув.	Александра Алексеевна Симонова (Кергильхот), 1951 г. р., уроженка с. Ветвей Олюторского р-на	Т.А. Голованева, А.А. Мальцева	Симонова 2010: т. 2; «Старуха-злой-дух и мыши»

² Этническая (субэтническая) принадлежность текста определялась по ссылке, сопутствующей публикации текста. Принятые в статье сокращения: ительм – ительменский, чавчув. – чавчувенский, нымыл. – нымыланский, керек. – керекский. Часть текстов опубликована только на русском языке (см. Сведения о фольклорных текстах, использованных в статье).

³ Подробные описания источников см. в Списке архивных материалов, а также в библиографическом списке, расположенных в конце статьи. Здесь и далее в статье используются сокращения: т. – текст, п. – предложение.

Образная система сказки о том, как мыши катались с горы

Публикация текста	Субэтнос	Место записи текста	Вредитель	Помощник
Орлова 1999: 144–145	ительм.	с. Утхолок Тигильского р-на	Кутх	<i>Ц'салай</i> 'Лиса'
Успенская, Голованева 2004: т. 4	ительм.	с. Тигиль Тигильского р-на	Кутх	<i>Тсал</i> 'Лиса'
Архив Мальцевой: т. 146	нымыл.	с. Лесная Тигильского р-на	Куткыннюку	<i>Татола?а</i> 'Лиса'
Архив Мальцевой: т. 132	нымыл.	п. Палана Тигильского р-на	Куткыннюку	<i>Татола?а</i> 'Лиса'
Жукова 1980: т. 13	нымыл.	п. Палана Тигильского р-на	Ивляк ⁴	<i>Татол</i> 'Лиса'
Архив Мальцевой: т. 148	нымыл.	п. Палана Тигильского р-на	Старуха-злой-дух <i>Ниңвиг?эппэнав</i>	<i>Татола=нав'</i> 'Лиса=женщина'
Дедык 2009: т. 21	чавчув.	п. Палана Тигильского р-на	Старуха-злой-дух <i>Каляг'ачачамья</i>	<i>Яёл</i> 'Лиса'
Кибрик и др. 2000: т. 14	нымыл.	с. Вывенка Олюторского р-на	Старуха-злой-дух <i>Нинвиг=?ынны=нав</i>	<i>Сасуса=навиг</i> 'Лиса=женщина'
Архив Мальцевой: т. 18	нымыл.	с. Вывенка Олюторского р-на	Старуха-злой-дух <i>Ниңвиг?эппэнав</i>	<i>Сасуса=навиг</i> 'Лиса=женщина'
Симонова 2010: т. 2	чавчув.	п. Нагорный Петропавловского р-на	Женщина-злой-дух <i>Калаг'ан</i>	<i>Яёл</i> 'Лиса'
Меновщиков 1974: т. 116	керек.	с. Маньпильгино Берин- говского р-на	Женщина-злой-дух	Лиса ⁵
Малокович 2001: 32–34	коряки ⁶	нет сведений	Нинвиг (злой дух)	Ворон ⁷

С одной стороны, образная система сказки подвижна, но с другой – видна закономерность: в качестве помощника во всех вариантах фигурирует лиса, варьируется только ее имя (исключение составляет текст, опубликованный в сборнике В. Малоковича), в качестве главных героев сказки выступают мыши (исключение составляет текст, записанный от С.Г. Йокки). В традиционных текстах вариативность наблюдается только относительно функции вредителя. Эта вариативность колеблется в пределах, допустимых традицией: образы Кутха (Куткыннюку) // Старухи-злого-духа // Злого духа в данном сюжете взаимозаменяемы. Выбор определенного персонажа из этого вариативного ряда непосредственно связан с локальной фольклорной традицией. При этом обращает на себя внимание тот факт, что наибольшая неоднородность фольклорной традиции наблюдается в п. Палана (см. табл. 2). Связано это с тем, что п. Палана, будучи столицей Корякского автономного округа, собирает в своих пределах уроженцев самых разных сел, которые передают отголоски своей родной локальной культуры.

Четко выделяются варианты, которые можно считать маргинальными: их образная система, а также сама структура сюжета, набор эпизодов противоречат исконной традиции. Маргинальными текстами являются: текст, опубликованный в сборнике В.Н. Малоковича [2001: 32–34], и текст, записанный участниками экспедиции Института филологии СО РАН в 2004 г. от С.Г. Йокки [Архив Мальцевой: т. 18]. Маргинальные тексты появляются либо в результате сильного влияния иной этнической традиции, либо представляют собой результат индивидуального авторского повествовательного творчества. Маргинальные варианты сказки о том, как мыши катались с горы, должны быть предметом специального анализа. В данной статье обратимся только к традиционным вариантам.

В ительменских текстах начало развития сюжетного действия представляет собой очередной трюк Большого Ворона Кутха. Г.В. Стеллер, будучи в экспедиции на Камчатке в середине XVIII в., по этому поводу отметил: «У ительменов столько гнусных и смешных рассказов про своего Кутху, что ими одними можно было бы наполнить целую книгу» [1999: 155].

Трюки Кутха (в данном сюжете он отрезает части своего лица) совершенно алогичны, выглядят нелепыми и безрассудными. Однако эта нелепость согласуется с самим образом трикстера, все действия которого подчиняются иной, вывернутой наизнанку логике. Разделение Большим Вороном соб-

⁴ Этимология слова *ивляк* не является ясной, более того, это слово не встречается ни в одном из словарей. Персонаж по имени *Ивляк* в других корякских фольклорных текстах не встречается вообще никогда.

⁵ Текст опубликован на русском языке.

⁶ Субэтнос не указан.

⁷ Текст опубликован на русском языке.

ственного тела на части – один из устойчивых мотивов Вороньего Цикла. Е.М. Мелетинский приводит множество примеров, свидетельствующих о том, что разделение тела на части в палеоазиатском мифологическом эпосе – один из устойчивых мотив. Появление этого мотива Е.М. Мелетинский объясняет особенностями мифологического мышления: «Именно качественная однородность внутри и макро-, и микромира или во вселенной и в человеческом теле является необходимой предпосылкой для умножения миров и дробления человеческого тела» [2008: 108]. Мотив *разделение тела на части* имеет архаические корни, в то же время он сохраняется и в современных фольклорных текстах. В частности, этот мотив присутствует в ительменском варианте сказки о том, как мыши катались с горы, записанном в 2003 г. в п. Тигиль от Надежды Савватъевны Ягановой:

Жил дома Кутх. Однажды сел около окна, шил. Кутх шил свои штаны теплые, очень сильно что-то затемняло свет. «Что это затемняет свет? Наверное, мой нос затемняет. Отрежу нос». Кутх отрезал нос. Опять что-то сильно затемняет свет. «Что затемняет свет? Наверное, моя щека затемняет свет. Отрежу щеку». Опять шьет, опять что-то затемняет свет. Так Кутх шил, свое лицо отрезал. Все отрезал: нос, щеку, губы, веки, ресницы. Все лицо изрезал. Очень больно было: лицо ныло. Очень сильно стонал. Тут посмотрел в окно, увидел мышей катающихся. Оказывается, это мыши затемняли свет. «Я же все свое лицо изрезал!» Рассердился Кутх на мышей [Успенская, Голованева 2004: т. 4, п. 2–23].

В ительменском варианте, записанном в 2004 г., сохраняется та же подобность в описании действий Кутха, которая была свойственна этому эпизоду в 1929 г. [Орлова 1999: 144–145]. В данном эпизоде трикстерская природа Кутха проявляется не только в том, что он совершает безумные с точки зрения здравой логики поступки. Трикстерская природа проявляется и в половом оборотничестве. Шитье – традиционное сугубо женское занятие. В середине XVIII в. С.П. Крашенинников отмечал, что для ительменов была характерна жесткая дифференциация женских и мужских работ: «...А женская работа состоит в выделывании кож на платье и обувь, в шитье платья и обуви: ибо они у камчадалов и портные и сапожники, а мужчине приняться за то такое бесчестие, что тотчас сочтут за коекчуча⁸» [1994: 40]. Не случайно Кутх занимается именно женским ремеслом. Превращение Большого Ворона в женщину фигурирует как один из мотивов корякского фольклора. Приведем фрагмент из корякской сказки о том, как Куткыннюку превратил себя в женщину:

А себя (Куткыннюку) сделал красавицей. Такая красавица-женщина. Начал ждать, чтобы когонибудь обмануть. Смотрит: сын идет, Амамкут. «Иди сюда, Амамкут, зайди ко мне в гости». Амамкут посмотрел: «Ой, красивая женщина» Сказал: «Ну, хорошая жена для меня» [Архив Мальцевой: т. 56, с. 320].

Превращенная женская сущность Большого Ворона связана с медиативной функцией этого персонажа. Е.М. Мелетинский, анализируя особенности палеоазиатского мифологического эпоса, отмечает гендерную амбивалентность образа Большого Ворона: «Ворон совершает (в мифах как индейцев, так и палеоазиатов) попытки переменить свой пол, выйти замуж и т.п. Мотив этот сопоставим с шаманством превращенного пола, но он также указывает и на медиативную функцию между мужским и женским началом» [2008: 114]. Однако в современном корякском фольклоре превращение в женщину, как правило, пародийно, трикстерского характера и является основой для создания анекдотичной комической ситуации.

Возможно, именно половое оборотничество Кутха, свойственное его образу в данном сюжете, повлияло на образную систему сказки. На базе оборотного, превращенного в женщину Кутха сформировался образ Злой Старухи, которая выполняет в данном сюжете ту же функцию, что и Кутх (функцию вредителя). В частности, в керекском варианте, записанном в 1969 г., сохраняется та же детализация, какая наблюдается в ительменских текстах, но меняется сам персонаж и, соответственно, меняется интерпретация его поступков, хотя поступки остаются теми же:

А в яранге женщина-кала шьет. Муж ее ушел в тундру охотиться. И снова покатались мыши: «Па-а-а! Весело нам!» Тут старуха-кала сказала: «Что это свет мне загораживает? Наверное, это мой нос с губами». Отрезала ножом. «Ики-и-и!» И съела. Ну так же, как наши родители в то время съедали нос и губы дикого оленя. Но вот мыши снова покатались: «Па-а-а! Весело нам!» Опять та старуха-кала сказала: «Да что это свет загораживает? Наверно, моя щека». И отрезала щеку. «Ики-и-и!» Уж очень прожорлива была. И щеку съела. Так же, как наши родители отрезали у диких оленей уши и съедали. Но тут мыши снова покатались: «Па-а-а! Весело нам!» Старуха-кала сказала: «Что такое свет загораживает? Наверное, моя другая щека». Опять отрезала. «Ики-и-и!» То-

⁸ Согласно наблюдениям С.П. Крашенинникова, у ительменов середины XVIII в. словом *коекчуч* называли «превращенного» мужчину, т.е. мужчину, считающего себя женщиной [1994: 40].

же съела. А мыши опять покатались: «Па-а-а! Весело нам!» Старуха-кала воскликнула: «Ну-ка, выйду! Что же это все время свет загоразживает?» Вышла, все лицо в крови. Увидели ее мыши. Испугались [Меновщиков 1974: т. 116, с. 365].

Кала и *нинвит* – в мифологии аборигенных народов Камчатки это сверхъестественные мифологические существа, злобные духи, которые могут нанести вред человеку. Их надо бояться, от них надо защищаться. В своем исследовании палеоазиатского эпоса Е.М. Мелетинский всех злых духов рассматривает как ряд однородных мифологических существ, имеющих одну локализацию и противопоставленных небесным персонажам: «персонаж имеет определенную “локальную” характеристику, связан с известным ландшафтом и одновременно с определенной частью космической модели: хозяин неба, солнце, луна, облачные люди живут на небе, а злые духи (нинвиты-кэле-камаки) – под землей (за морем, на западе)» [2008: 106].

В рассматриваемом сюжете злобный дух, который угрожает маленьким мышатам (=детям), в подавляющем большинстве случаев выступает именно как женский образ мифической злобной старухи. Старуха-злой дух фигурирует в керекском варианте как злобная и страшная, но в то же время настоящая женщина. В керекском варианте есть детали, работающие на создание эффекта реалистичности персонажа: муж женщины ушел на охоту, а щеки она отрезала подобно тому, как родители рассказчика отрезали щеки оленям. Таким образом рассказчик соотносит действия персонажа с логикой собственных действий, с позиции здоровой логики пытается объяснить совершенно необъяснимые, входящие к трикстерству поступки героя.

В нымыланском варианте, записанном от Ягановой Марии Кондратьевны, мышей ловит старуха-нинвит. Чем различаются *кала* и *нинвит* как персонажи корякской мифологии – пока не совсем ясно. В варианте, записанном от Марии Кондратьевны Ягановой, есть уточнение, характеризующее мифическую Злобную старуху: *пузулдунак* ‘невидимка’ [Архив Мальцевой: т. 148, с. 1038].

В отличие от керекского, в нымыланских и чавчувенских вариантах данного сюжета Старуха-злой-дух изображается без детализации, без реалистичных подробностей. В корякских вариантах данного сюжета Старуха-злой-дух обнаруживает ту трикстерскую природу, которая, согласно мифологической традиции палеоазиатов, свойственна в первую очередь Большому Ворону:

Как-то мыши пошли кататься с горы. Сказали: «Мы пойдем кататься!» «Ну, идите кататься». Долго катались. Катятся. Вдруг начало темнеть. Домой никто не пришел. Что-то они долго. Вдруг пришел Куткынник. «Ой, – говорит, – мыши катаются. Поймаю-ка я их» [Архив Мальцевой: т. 146, с. 1024].

В отличие от ительменских и керекского вариантов, в нымыланских и чавчувенских текстах отсутствует эпизод, в котором Куткынник (Старуха-злой-дух) шьет и при этом отрезает части своего лица. Вероятно, отсутствие начального анекдотичного эпизода о шьющем (т. е. превращенном в женщину) Большом Вороне, отрезающем себе части лица, объясняется тем, что данный сюжет распространился среди береговых и оленных коряков тогда, когда в анекдотичный цикл о Большом Вороне уже начали (возможно, под влиянием русской сказочной традиции) проникать дидактические мотивы.

Комический эффект изображения трюкачества превращенного в женщину Большого Ворона усиливается соответствующей детализацией: мыши, скатываясь с горы, попадают в женские штаны. Само упоминание женских штанов уже должно было вызывать смех у слушателей. Можно провести аналогию с детским фольклором. В конце 1980-х гг. в г. Петропавловске-Камчатском была очень распространена тайная детская игра «Бабкины панталоны», суть которой заключалась в том, что на любые вопросы ведущего игрок должен был отвечать: «Бабкины панталоны». При этом игрок не должен был смеяться или даже улыбаться, в то время как все остальные участники просто покатывались со смеху:

- *Что ты сегодня ел на завтрак?*
- *Бабкины панталоны!*
- *Что лежит у тебя под подушкой?*
- *Бабкины панталоны!*

Игра эта доставляла детям невероятное удовольствие. Сейчас мне кажется, что это удовольствие от словесной игры мы получали именно потому, что впервые осознанно управляли словом, подчиняя его себе. Одно-единственное выражение, помещенное по нашему собственному желанию в разные контексты, вызывало у всех нас, детей 7–9 лет, эйфорию восторга. «Бабкины панталоны» – тайная игра, о которой, конечно, не знали взрослые. Мы понимали, что это «неприличная» игра, но от этого восторг был еще больший. Анализ психологических основ, предопределяющих появление и популярность «неприличных» считалок, песенок и анекдотов в детской среде, представлен в исследовании

американского фольклориста Алана Дандеса: «В детстве человек одерживает целый ряд побед (над моторикой или языком), к которым он обращается не только как к оборонительному оружию, но и ради удовольствия воспроизвести свои первые достижения.» [2003: 121–122]. И это веселье, возникающее от наших первых опытов вербального моделирования комического мира, одного порядка с комическим эффектом трикстерского цикла о Большом Вороне:

{Бесова старуха:} «Погодите, не катайтесь, зашью-ка я клапан у женских штанов». Быстро зашила она наглухо дырки на женских штанах: «Ну, катайтесь». Мышки тут же застряли внутри женских штанов [Кибрик и др.: т. 14, п. 5–7].

В варианте, записанном от М.Н. Мулиткиной, не просто упоминаются женские штаны, но и указывается, что у женских штанов был клапан. Но по этнографическим сведениям В.И. Иохельсона, корякские женские штаны никакого клапана не имели. Корякские женские штаны были очень похожи на мешок с лямками: «Женская одежда состоит из широкого лифа, пришитого к широким турецким шароварам, собранным пониже колен. На груди и спине ворот глубоко вырезан, и в это отверстие женщины, одеваясь, просовывают ноги. <...> Внизу штанины комбинезона обшиваются кожаным рубцом, в который продевается шнур, чтобы стянуть и завязать штанины поверх голенища обуви. <...> В комбинезонах нет других отверстий, кроме ворота, через который в него влезает, и отверстий штанин для ног» [Иохельсон 1997: 118]. Клапан был только у детского комбинезона. В.И. Иохельсон подробно описывает хитроумную конструкцию корякского детского комбинезона, соответствующую с естественными человеческими потребностями. Детский комбинезон имел специальный клапан, который назывался *така* [Иохельсон 1997: 124]. Интересно, что в варианте, записанном от М.Н. Мулиткиной, для обозначения клапана на штанах используется другое слово – *қијэт*, которое обозначает, по-видимому, ширинку на мужских штанах. В алоторско-русском словаре *қијэт* ‘задняя часть штанов’ [Кибрик и др. 2000: 377]. Однако столь комичная подробность «клапан на штанах», упоминаемая в сказке, должна была вызывать у слушателей бурю смеха, даже если она и не очень соответствовала реальной этнографической действительности:

Эта Женщина-злой-дух в лесу спряталась, тайком смотрит на мышей, потом говорит: «Погодите мыши! Я в мешок засуну их, в женский комбинезон». Подставила женский комбинезон в низу горки. Эти мыши младшего толкнули: «Ты вперед катись!» Толкнули, и тут все покатались. К Женщине-злому духу в женский комбинезон все попали, скатились [Симонова 2010: т. 2, п. 11–16].

В русском переводе комический эффект утрачивается, так как само слово *комбинезон*, пусть даже и женский, воспринимаются совершенно нейтрально. Чтобы почувствовать, как мог восприниматься данный фрагмент слушателями и сколько веселья он мог им доставлять, достаточно заменить в приведенных фрагментах словосочетание *женский комбинезон* на *женские трусы* или на *бабкины панталоны*:

Старуха быстро сняла женский комбинезон и поставила, словно мешок: «Ну! Быстрей скатывайтесь вниз по-одному!» – очень ласково говорит мышам. Те глупцы все вместе скатились с горы вниз, прямо в настоящий старушечий женский комбинезон. Старуха-злой-дух мгновенно завязала женский комбинезон [Дедык 2009: т. 21, п. 12–15].

По мере того, как образ Большого Ворона под влиянием русской традиции начал утрачивать черты трикстера, из текста сказки стали уходить детали, которые изображают превращенность Большого Ворона в женщину, вместо женских штанов упоминаются уже просто штаны:

Потом Куткыннюку стал (думать): «Все время они тут мешают». Подошел. Стал говорить: «Пока не катитесь». Штаны снял, растопырил. «Ну, катитесь!» Покатались. В штаны все упали [Архив Мальцевой: т. 132, с. 942].

Наполняясь дидактическим смыслом, испытывая на себе влияние русской традиции, корякская сказка избавляется от подробностей, затрагивающих гендерную сферу. Эти подробности смягчаются в большинстве современных вариантов или вовсе отсутствуют. В данном эпизоде *женские штаны (комбинезон) с клапаном* заменяются просто *женскими штанами (комбинезоном)* или меняются на более нейтральное слово *штаны*; ну и совсем снимается первоначальный комический эффект в тех вариантах, когда упоминается *мешок*:

Кричат эти (мышы), Старуху-злой-дух потом разбудили. Старухи дом (там) был. Она взяла этот большой свой большущий мешок. «Погодите, уж я вас засуну в мешок!» Ну, и поймала сюда, приготовила большущий мешок, раскрыла. Эти мышата прямо туда и упали, в мешок [Архив Мальцевой: т. 148, с. 1035].

Таким образом, комизм может полностью уйти из эпизода. Дидактический аспект становится доминирующим: *Потом (Куткыннюку) сказал: «Я вас поймал, мышы. Вы не слушались матери» [Архив Мальцевой: т. 146, с. 1024].*

Во всех вариантах антагонистом Большого Ворона (Старухи) выступает лиса. Такая устойчивая связь между персонажем и его функцией в данном конкретном сюжете обусловлена двумя причинами. С одной стороны, лиса и Большой Ворон, оба будучи трикстерами в палеоазиатском фольклоре, нередко фигурируют в паре. С другой стороны, в рамках данного сюжета такая устойчивость образа лисы в роли антагониста, возможно, связана и с влиянием русской традиции. Вернее, русская сказочная традиция, проникая в повествовательную культуру аборигенов Камчатки, как бы закрепила в этом сюжете роль антагониста за лисой, устойчиво сохраняя эту часть образной системы от каких-либо изменений.

Итак, мы имеем два совершенно разных, диаметрально противоположных начала сказки о мышах, катающихся с горы. Одно начало связано с трикстерской природой Большого Ворона и представляет собой очередной эпизод его алогичных приключений. Другой вариант начала воспринимается как дидактическое поучение с ярко выраженным воспитательным аспектом. Второй вариант, дидактический, более позднего происхождения. Он соответствует русскому сказочному канону, где само развитие сюжета сказки связано с запретом и нарушением этого запрета. Для Вороньего цикла дидактическая функция была характерна в гораздо меньшей степени. Комический эффект, напротив, пронизывает многие сюжеты о похождениях Большого Ворона.

Анализ вариантов сказки отчетливо показывает, как исконный сюжет, возникший на базе цикла мифологических анекдотов о Большом Вороне, испытывая на себе влияние иноэтнической традиции, меняется под действием русской сказочной традиции. При этом в тексте сказки происходят следующие процессы: 1) назидательность вытесняет исконную архаическую анекдотичность повествования; 2) утрачиваются алогичные эпизоды, в основе которых трюки трикстера; 3) комические «неприличные» детали заменяются нейтральными; 4) трикстерская превращенная женственность Большого Ворона нейтрализуется.

Сведения о фольклорных текстах, использованных в статье

Архив Мальцевой: т. 18 – рассказал Сергей Григорьевич Йокка, 1952 г.р., уроженец с. Вывенка Олюторского р-на Камчатского края. Записано экспедицией Института филологии СО РАН в с. Вывенка в 2004 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с алюторского языка А.А. Мальцевой при участии А.И. Поповой в г. Новосибирске в 2004 г.

Архив Мальцевой: т. 56 – рассказала Анна Ивановна Попова, 1953 г.р., уроженка с. Уйвынваем Олюторского р-на Камчатского края. Записано экспедицией Института филологии СО РАН в с. Вывенка того же района в 2004 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с алюторского языка А.А. Мальцевой в с. Вывенка в 2004 г.

Архив Мальцевой: т. 132 – рассказала Варвара Кондратьевна Белоусова, 1930 г.р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на Камчатского края. Записано экспедицией Института филологии СО РАН в п. Палана Тигильского р-на в 2006 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с алюторского языка А.А. Мальцевой при участии Е.Г. Ягановой в п. Палана в 2007 г.

Архив Мальцевой: т. 146 – рассказала Екатерина Григорьевна Яганова, 1943 г.р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на Камчатского края. Записано экспедицией Института филологии СО РАН в с. Лесная в 2006 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с алюторского языка А.А. Мальцевой при участии Е.Г. Ягановой в с. Лесная в 2006 г.

Архив Мальцевой: т. 148 – рассказала Мария Кондратьевна Яганова, 1943 г.р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на Камчатского края. Записано экспедицией Института филологии СО РАН в п. Палана Тигильского р-на Камчатского края в 2006 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с алюторского языка А.А. Мальцевой в г. Новосибирске в 2006 г.

Дедык 2009: т. 21 – текст представляет собой самозапись Екатерины Ивановны Дедык, 1932 г.р., уроженки с. Воямполка Тигильского р-на Камчатского края. Текст записан на корякском языке в 2009 г. Рукопись подготовлена к печати и переведена на русский язык Т.А. Головановой и А.А. Мальцевой в г. Новосибирске в 2014 г.

Жукова 1980: т. 13 – рассказала Ксения Ильинична Наянова, 1932 г.р., уроженка с. Лесная Тигильского р-на Камчатского края. Записала А.Н. Жукова в п. Палана Тигильского р-на Камчатского края в 1966 г. Текст переведен на русский язык А.Н. Жуковой и опубликован.

Кибрик и др. 2000: т. 14 – рассказала Матрёна Никифоровна Мулиткина. Сведений о рассказчице нет. Записала на алюторском языке С.Е. Никитина в с. Вывенка Олюторского района Камчатского края в 1972 г. Текст опубликован.

Малюкович 2001: 32–34 – сведений о рассказчице нет. Записал В.Н. Малюкович в 1960–1970-е гг. Место записи не указано. Текст опубликован на русском языке.

Меновщиков 1974: т. 116 – рассказала Е. Хаткана, 1900 г.р., уроженка с. Маньпильгино Беринговского р-на Камчатского края. Записал на керекском языке В.И. Иунэвут в 1969 г. Место записи не указано. Перевел с керекского языка на русский П.Я. Скорик. Текст опубликован.

Орлова 1999: 144–145 – рассказал М. Заев, уроженец с. Утхолок Тигильского р-на Камчатского края. Записала на ительменском и перевела на русский язык Е.П. Орлова в с. Утхолок в 1929 г. Текст опубликован.

Симонова 2010: т. 2 – рассказала Александра Алексеевна Симонова (Кергильхот), 1951 г.р., уроженка с. Ветвей Олюторского р-на Камчатского края. Записали Т.А. Голованева и А.А. Мальцева в п. Нагорный Петропавловского р-на Камчатского края в 2010 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с корякского на русский язык Т.А. Голованевой совместно с Е.П. Прониной в г. Петропавловске-Камчатском в 2011 г.

Успенская, Голованева 2004: т. 4 – рассказала Надежда Савватъевна Яганова, 1927 г.р., уроженка с. Седанка-Оседлая Тигильского р-на Камчатского края. Записали В.И. Успенская и Т.А. Голованева в с. Тигиль Тигильского р-на Камчатского края в июле 2003 г. Аудиозапись расшифрована и переведена с ительменского на русский язык В.И. Успенской в г. Петропавловске-Камчатском в 2004 г. Текст опубликован.

Список архивных материалов

Архив Мальцевой – Архив фольклорных текстов, записанных в ходе экспедиций 1991–2006 гг. Института филологии СО РАН, а также лично Аллой Александровной Мальцевой, ведущим научным сотрудником сектора языков народов Сибири. Расшифровка аудиозаписей и перевод текстов с алюторского на русский язык произведены А.А. Мальцевой при участии коряков-алюторцев.

Дедык 2009 – Архив рукописей (писем) корякской журналистки Екатерины Ивановны Дедык, 1932 г.р., уроженки с. Воямполка Тигильского р-на Камчатского края.

Симонова 2010 – Архив расшифрованных аудиоматериалов, записанных Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой в п. Нагорный Петропавловского р-на Камчатского края в 2010 г. от Александры Алексеевны Симоновой (Кергильхот), 1951 г.р., уроженки с. Ветвей Олюторского р-на Камчатского края.

Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ. М., 2003.

Жукова А.Н. Язык паланских коряков. Л., 1980.

Иохельсон В.И. Коряки. Материальная культура и социальная организация. СПб., 1997.

Малюкович В.Н. Кутккыннюку. Сказки и мифы карагинских, апукинских, алюторских, анапкинских коряков. Петропавловск-Камчатский, 2001.

Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008.

Меновщиков Г.М. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / Сост., предисл. и примеч. Г.М. Меновщикова. М., 1974.

Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Муравьева И.А. Язык и фольклор алюторцев. М., 2000.

Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1994. Том 2.

Орлова Е.П. Ительмены. Историко-этнографический очерк. СПб., 1999.

Стеллер Г.В. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 1999.

Успенская В.И., Голованева Т.А. Ительменский фольклор. Ительменская разговорная речь. Петропавловск-Камчатский, 2004.