

Научная статья

УДК 398 (=554)

DOI 10.17223/18137083/83/2

## **Песенные вставки в сказочном фольклоре лесных юкагиров**

**Прасковья Егоровна Прокопьева**

Институт гуманитарных исследований  
и проблем малочисленных народов Севера  
Сибирского отделения Российской академии наук  
Якутск, Россия

pproe@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0002-9413-6093>

### *Аннотация*

Анализируются песенные вставки в сказочном фольклоре лесных юкагиров, их содержание, функции и генезис. В основном такие вставки наблюдаются в сказках о животных, о Сказочном Старике-людоеде, в бытовых сказках. Песенные эпизоды преимущественно репрезентируют монологи, реже – диалоги героев. Для них свойственно наличие лексических повторов. Песенные вставки характеризуются как магические песни, обращения к другому лицу, рассказы о себе или настоящей личной ситуации. Происхождение вставок связано с представлениями о шаманской силе, магических способностях и песенном типе рассказывания.

### *Ключевые слова*

юкагирский фольклор, лесные юкагиры, сказочный фольклор, песенные вставки

### *Для цитирования*

Прокопьева П. Е. Песенные вставки в сказочном фольклоре лесных юкагиров // Сибирский филологический журнал. 2023. № 2. С. 19–34. DOI 10.17223/18137083/83/2

## **Song inclusions in the fairy-tale folklore of Forest Yukaghirs**

**Praskovya E. Prokopenva**

Institute for Humanities Research and North Indigenous People Problems  
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences  
Yakutsk, Russian Federation

pproe@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0002-9413-6093>

### *Abstract*

This paper analyzes the song inclusions in the tales of Forest Yukaghirs, the content of such pieces, their purposes, and origin. Song segments are found in animal tales, including mythological ones, fairy tales about a Fabulous Old Man-eater, and everyday fairy tales. The song

© Прокопьева П. Е., 2023

ISSN 1813-7083  
Сибирский филологический журнал. 2023. № 2. С. 19–34  
Siberian Journal of Philology, 2023, no. 2, pp. 19–34

inclusions mostly convey the monological speech of the characters and include lexical repetitions. The song inclusions considered are mainly the magical appeal of one hero to another, a personal story, or a real personal situation. Some of them can be characterized as personal songs. Characters endowed with supernatural powers use the song as a magical ritual. These characters include heroes with shamanic powers and the ogre giant, the Fabulous Old Man. The magical potential of the song, aimed at summoning and embodying something, can also be evoked by ordinary people, even unintentionally. Songs-appeals of some characters to others are performed in magical situations, facilitating their manifestation. The fairy tales provide indirect indications of the shamanic power of the singing characters. Alternatively, the songs addressed to other persons can be performed by ordinary characters, usually represented by animals. Songs as personal narratives or real personal situations can be found mainly in the tales about animals. The song inclusions are based on the representations of shamanic activity, magical abilities, and the song type of storytelling, as evidenced by the existence of both non-fairy and fairy tale Yukaghir prose.

*Keywords*

Yukaghir folklore, Forest Yukaghirs, fairy-tale folklore, song inclusions

*For citation*

Prokopenko P. E. Song inclusions in the fairy-tale folklore of Forest Yukaghirs. *Siberian Journal of Philology*, 2023, no. 2, pp. 19–34. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/83/2

В составе юкагиров, одного из коренных малочисленных народов Севера, различают две локальные группы: лесные (самоназвание – *одул*) и тундровые (самоназвание – *вадул*). Лесные юкагиры компактно проживают в с. Нелемное Верхнеколымского улуса, тундровые – в с. Андрюшкино Нижнеколымского улуса Республики Саха (Якутия). Группы существенно отличаются друг от друга по языку, особенностям материальной и духовной культуры.

В устнопоэтической традиции юкагиров выделяются два вида повествовательного нарратива – несказочный и сказочный (*ньиэдьил* ‘рассказ’ и *чуульдьии* ‘сказка’ у лесных, *ньиэдьил* ‘рассказ’ и *караваал* ‘сказка’ у тундровых юкагиров). В тематико-содержательном плане фольклорные повествования двух групп юкагиров имеют свою специфику, связанную с дисперсностью их проживания, расселением в разных природно-географических зонах, различной хозяйственной деятельностью, влиянием фольклора соседних народов.

Многие аспекты сказочного фольклора юкагиров еще не изучены. В разной степени преимущественно на материале лесных юкагиров, исследованы семантика конкретных образов (Ворон, Заяц, Сказочный Старик, образы первопредков и др.), отдельные сюжеты, чаще в контексте фольклорных связей и параллелей (например, создание и устройство мира) и др. [Жукова, 2012; 2015; 2017; Мелетинский, 1979; Прокопьева, 2009; 2011; 2018; 2021]. В части музыкального фольклора рассматривались интонационные особенности песенных / речитативных эпизодов в сказочных сюжетах [Игнатъева, 2005, с. 45–110].

В данной статье анализируется содержание песенных вставок в сказочной прозе одулов, их природа и назначение.

Вначале нужно сказать о том, какие повествования включает сказочный раздел. Деление повествований на рассказы и сказки в юкагирском фольклоре с точки зрения принятой классификации жанров достаточно условно, так как он характеризуется жанровым синкретизмом. Так, исторические предания, называемые *ньиэдьил*, рассказывая о достоверных событиях, отличаются гиперболизированностью; в бытовых рассказах имеются мифологические и волшебные элемен-

ты. Этиологические сказки о животных иногда содержат формулу, свойственную несказочной прозе – «во времена древних людей», и нередко, как следует из комментариев носителей фольклора, занимают пограничное положение между рассказом и сказкой: «рассказ был, в сказку превратился». Говоря о сказках одулов, мы исходим из жанровой принадлежности повествований, установленной устнопоэтической традицией, и из общих жанровых признаков, присущих двум фольклорным группам, основным из которых является их ориентированность или неориентированность на достоверность. В целом, к *чуульдьиш* относятся мифологические сказки, толкующие особенности облика и поведения представителей животного мира, сказки о животных, о людоедах, бытовые сказки.

Для повествовательного фольклора лесных юкагиров в общем характерна немногословность. Песенные вставки в их сказках встречаются нечасто, и этот факт актуализирует исследование их назначения. Из более чем 100 опубликованных в разное время сказочных повествований одулов, включая варианты и тексты с межжанровым статусом, мы насчитали 15 сказок с песенными включениями, еще в 2-х текстах указывалось на пение персонажей. Дополнительно нами учитывались 4 песенки, утратившие связь со сказочным нарративом, из которых 3 являются вариантами песен из сказок. Часть материала, в основном современного, зафиксирована на аудионосителях, что позволяет исследователям проводить изыскания этномузыковедческого характера (см.: [Игнатъева, 2005]).

Данные песенные эпизоды различны по объему, форме и музыкальному воплощению, в связи с чем возникает вопрос: что, собственно, подразумевать под ними?

Музыковед Т. И. Игнатъева пишет, что, «судя по текстам В. И. Иохельсона, у юкагиров существовала развитая система интонирования в нарративе, включающая “песенные” высказывания и особые типы звукоподдачи, основанные на разнообразных звукоподражательных приемах» [Игнатъева, 2005, с. 78]. Она приходит к выводу, что «стилистика речитативов в верхнеколымских сказках противопоставлена интонированию в песнях...» [Там же, с. 80]. Подобные неодинаковые виды песенных фрагментов характерны и для фольклора других народов. К примеру, «...в алтайской сказочной традиции наблюдаются две формы исполнения песенных вставок: 1) песенные тексты исполнителем проговариваются речитативом, то есть прозаическая речь в сказке чередуется со стихотворным текстом песни; 2) песни распеваются сказочником, то есть прозаическая речь перемежается с исполнением песни...» [Садалова, 2009, с. 51].

Рассуждая о происхождении песенных вставок в контексте соотношения сказки с другими жанрами алтайского фольклора, Т. М. Садалова справедливо замечает: «Присутствие песен в сказках восходит к древним синкретическим формам бытования сказки и песни», а «...речитативное проговаривание сказочниками песенных текстов не является свидетельством иной манеры их исполнения, а фиксирует вторичность подобной традиции как результат “забывания” песенной формы. В этом нас убеждают не только сохранность распевания песенных вставок у телеутов, но и выделение в сказках южных алтайцев начала песенного текста соответствующей ситуации фразой: *Мындый кожонды ол кожондой берди* ‘Такую песню он запел’» [Там же]. В фольклоре одулов речитативное изложение также приравнивается к песне, например, в сказке о трех братьях один из них в своей песне, которая определена как «речитатив» [Игнатъева, 2005, с. 81], «поет», что «его горло не идет, а то был бы певцом» [Иохельсон, 2005а, с. 62];

старшие братья, осуждая песню младшего, говорят, что это – «плохая песня» [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 21]. Здесь и в других сказочных текстах в отношении речитативов используется лексика, отражающая именно умение петь: *тунмул* ‘горло’ в значении ‘голос как способность петь’, *йахтэ* ‘песня’, *йахтаай* ‘запел’. Песнями в фольклоре считаются и очень короткие, в одно предложение, высказывания, которые из-за отсутствия звуковой записи невозможно определить как песенную или речитативную форму: *Укөйгидэгэ, пулундиэ тинтанг лунбугэ йафилгэ йахтаай*: «Мэт кудэдэлбэн понгисьэньи, понгисьэньи!» ‘Когда они вышли, старичок у края котла запел: «То, что я добыл, жирное, жирное!»’ [Там же, текст 20]. Таким образом, под песенными вставками в сказочных нарративах мы имеем в виду все поющиеся фрагменты (песенные, речитативные), которые по контексту трактуются как песня, осуществляют ее функцию.

Песенные сегменты обычно встречаются в сказках с элементами волшебства, о животных, в том числе этиологических. Содержательно они представлены следующими типами: 1) магическая песня; 2) обращение одного героя к другому; 3) краткий рассказ о себе или настоящей, текущей, личной ситуации. Рассмотрим их более подробно.

**Магическая песня.** Известно, что песни в магических целях применялись в обрядах и мифах [Пропп, 2000, с. 103, 203], и эти представления о магических возможностях песни нередко обнаруживаются в сказочной прозе, сохраняющей в разной форме и степени память о древних мифоритуальных практиках и синкретической природе фольклора. Так, в алтайских волшебных сказках среди форм действий героев с использованием песни указывается магическая формула или просьба героя к определенному персонажу совершить какие-либо действия [Садалова, 2009, с. 51–52].

Под типом «магическая песня» мы понимаем как песни персонажей, обладающих магической мощью (песни способствуют магическому результату, демонстрируют сверхъестественную природу поющих героев), так и простых людей, чье пение при определенных обстоятельствах приводит к магическому эффекту. Иначе говоря, герои фольклора посредством песни призывают и утверждают колдовскую силу, заявляют о ней. Выделяются такие герои: 1) наделенные шаманскими способностями; 2) великан-людоед Сказочный Старик; 3) обычные люди.

К героям с шаманскими возможностями, в частности, относится Старик-куропатка [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 33], который, собираясь на охоту и затем обратно, призывает северный и южный ветры; проглоченный лосем, убивает его изнутри с помощью ножа из чешуи карася; возвращается домой, летя на листе. В сказке не оговаривается, что призывание ветров пропевалось (*Пуйд илэйэ, кэлук, кэлук, / Лэллугут илэйэ, илэйэдэйк, илэйэдэйк!* ‘Южный ветер, приходи, приходи, / Северный ветер, подуй, подуй’), однако в ней содержатся еще две вставки (без магического содержания), представленные в тексте в столбчатом виде, которые благодаря повтору слов, как и упомянутое обращение героя к ветрам, ассоциируются с высказыванием в песенной или речитативной форме: *Пэмэн, пэмэн тоукэньэ льэлги, / Ноџии, ноџии мидьшиньэ льэлги, / Мидэдьэ, мидэдьэ пурикэльньэ льэлги* ‘Была у них вшивая, вшивая собака, / Был у них наперсток, наперсток с нартами, / Была [у них] игла, игла с остолом<sup>1</sup>’; *Мэт кудэдэл*

<sup>1</sup> Шест для управления нартами.

*чомоолбэн шоунбэньи, шоунбэньи, / Мэт кудэдэл чомоолбэн шоунбэньи, шоунбэньи!* 'Я убил жирного, жирного лося, / Я убил жирного, жирного лося'. Говоря о смысле вставки, описывающей имущество Старика-куропатки и Старухи-лисицы, этнограф-юкагировед Л. Н. Жукова, записавшая текст, указывает, что это – песня [ФЮВК, 1989, ч. 1, с. 159]; приговаривание героя о добыче им жирного лося предваряется словами «так начал танцевать». Таким образом, призывание ветров логично относить к песенным вставкам.

Образ Старика-куропатки аналогичен образу старика *Лэмэ* (Вше) из другой сказки (известны 2 ее варианта), который тоже призывает ветры и улетает с ними или уносится ветром; также убивает лося, попав к нему в живот; силой мысли материализует челнок, чтобы увезти на нем добычу [Иохельсон, 2005а, текст 10; ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 20]. Данные детали – вызывание ветра и добывание лося изнутри него – указывают на шаманский дар героя, об этом писала Л. Н. Жукова: «Согласно шаманским представлениям юкагиров, шаман мог вызывать ветер» и «Известный в фольклоре народов Сибири шаманский прием добычи промыслового животного или борьбы с противником» [ФЮВК, 1989, ч. 1, с. 143–144].

Другим героем сказок, использующим песню, является гигантский людоед Сказочный Старик *Чуульдьиш пулут*, которого люди способны победить умом и хитростью. Проведенный нами анализ образа антропоморфного великана позволил высказать мнение о нем как о хтоническом существе, заключающем представление о первобытном хаосе [Прокопьева, 2009].

Одним из характерных признаков Сказочного Старика является его пение при охоте на людей: предчувствуя близость человека, людоед поет («когда они шли, сказочного старика пение стало слышно»; «напевая, идет»; «люди на пение сказочного старика побежали»; «послышалась его песня» [Иохельсон, 2005а, тексты 14, 20; ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 27]).

В отдельных текстах содержится и сама песня. Так, приближаясь к своей горющей ловушке, в которую угодил человек по имени *Доврэ*, *Чуульдьиш пулут* поет о том, что засушит людей в лабазе на бугре, находящемся на той стороне реки:

*Лилу-лилу*<sup>2</sup>,  
*Эймулаабэт шөлөн,*  
*Пулутпэдиэлэк курулгэ киэльэшимэ,*  
*Лилу-лилу!*

*Лилу-лилу,*  
На другой стороне [реки] роща,  
Я старичков в амбаре сушу,  
*Лилу-лилу!*

[ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 27]

Роль данной песни в презентации ее исполнителя весьма показательна. В ней обозначено отношение великана к миру мертвых, находящемуся, согласно мировой мифологии, на противоположном берегу реки. Характеристика образа Сказочного Старика как людоеда поддерживается и следующим контекстом: он поет о том, что сушит людей на лабазе (в источнике переведено как амбар). В тради-

---

<sup>2</sup> Слова *лилу-лилу* являются непереводимыми. Заметим, что фонетически и мелодически они схожи со словами *илу-илу* из фольклорной песни о волке, ищущем своих волчат [ФЮВК, 1989, ч. 2, текст 56]. В ней поется и о Сказочном Старике, которого волк подозревает в похищении своих детей. В комментарии к тексту сказано: «илу, илу – звукосочетание, обозначающее, по словам исполнителя, неспешность, тоску и тревожное ожидание» [Там же, ч. 2, с. 80].

ционной культуре юкагиров эти высокие постройки на столбах применяли не только для хранения пищи, но и для погребения умерших, в целях уберечения от животных [Иохельсон, 2005б, с. 306].

Существование особой песни людоеда с запевными словами «лилу-лилу» подтверждали в 2000-х гг. и наши информанты. По сообщению А. Е. Шадринной, 1930 г. р., *Чуульдьии Пулут* пел, когда шел кого-нибудь ловить, и тогда все пряталась. Песня, записанная от С. К. Спиридонова, 1923 г. р., по смыслу схожа с ранней записью, представленной выше:

<i>Лилу-лилу,</i>	<i>Лилу-лилу,</i>
<i>Тинг шөлэ йобулгэ</i>	На этом лесистом мысу
<i>Паайтэптиэлэк курунымэ,</i>	Девушек держу в амбаре <sup>3</sup> ,
<i>Танг шөлэ йобулгэ</i>	На том лесистом мысу
<i>Куөйтэптиэлэк курунымэ,</i>	Юношей держу в амбаре,
<i>Лилу-лилу.</i>	<i>Лилу-лилу.</i>

[Прокопьева, 2011, с. 19]

Сказочный Старик, прибегающий к песне как представлению своей потусторонней сущности и составной части охоты, которую осуществляет в том числе при помощи магических средств, обладает и другими чудесными возможностями: он гадает на собственной челюсти, посредством ее возвращает своих жертв, обрачивается какой-либо частью своего тела и обратно [Иохельсон, 2005а, текст 19], превращается в различные предметы [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 26].

Представления о сверхъестественной силе песни, особенно выраженной, если и ее исполнитель имеет сверхчеловеческую природу, ярко отобразились в повествовании, которое рассказчица А. В. Слепцова, 1930 г. р., назвала «Сказкой об Окуне» <sup>4</sup> [Прокопьева, 2009, с. 110–112]. Это история о трагедии семьи, приютившей на ночь путников с условием, что те поведают им какую-нибудь сказку. Гость предупреждает хозяев, чтобы те не заснули во время его рассказа. В начале своей сказки он говорит: «Давным-давно Окунь был человеком, Окунь-человек. Очень хороший человек был, сказки рассказывал хорошо, песни пел хорошо». Прошло два дня, а гость продолжал рассказывать: «Когда Окунь сказку рассказывал, человек в палку превращался, озеро в реку превращалось, окунь в озерную траву превращался, дома, в которых жили люди, в озеро или болото превращались». Рассказ был долгим, и хозяева, кроме их дочери, и спутники гостя заснули. Сказитель всё рассказывал об Окуне, и вдруг невесть откуда взявшаяся вода стала затоплять дом вместе с его обитателями, превращаясь в озеро, полное окуней. В итоге спаслась только дочь хозяев. В повествовании звучит и сама песня Окуня:

<i>...Пиччиингоот кудэтэйэ,</i>	...В птичку превращусь,
<i>Чуульдьишлэк пундунтмэ,</i>	Сказку расскажу,
<i>Полдьисья эт мэртэйэйэ,</i>	Листком бы улететь,
<i>Шоромогоот кудэтэйэ,</i>	В человека превращусь,

<sup>3</sup> Учитывая образ великана-людоеда и использование лабазной постройки в том числе для захоронения, слово *куруны* – 'держать в лабазе' можно также связывать с погребением.

<sup>4</sup> Повествование, на наш взгляд, имеет выраженную связь с мифом, но здесь мы анализируем его в числе сказочных текстов, опираясь на определение, данное рассказчицей.

*Йумусьумэнгоот кудэтэйэ,  
Йалъилгоот кудэтэйэ,  
Ульэгэ молбо айдутэйэ.  
Чэнчэ шаанбарньэйэ,  
Чэнчэ анил оодьэ.*

В лебедя превращусь.  
В озеро превращусь,  
В озерной траве спрячусь,  
Красивая у меня чешуя,  
Красивая я рыба.

[Прокопьева, 2009, с. 110–112]

По словам А. В. Слепцовой, рассказчик, который тоже погиб, дважды напоминал своим слушателям, чтобы те не засыпали во время сказки. По ее мнению, трагическое превращение началось из-за нарушения запрета, и сотворил это Окунь [Там же, с. 112]. Представляется, что смысл повествования, как и истоки героя Окуня, следует искать в плоскости мифа, который требовал соблюдения определенных правил при его воспроизведении. Нарушение условия при исполнении сказки о всемогущей рыбе-человеке навлекло суровую кару на провинившихся<sup>5</sup>. В случившейся трагедии, когда реальность трансформировалась, помимо нарушения запрета, важную роль, по-видимому, сыграла и сама песня, в которой поется о метаморфозах Окуня. Как уточнила информантка, «не старик залил водой, а Окунь» [Там же].

В сказке магическую энергию песни способны вызвать и другие обычные люди, пусть непреднамеренно и по незнанию. В сказке о трех братьях, соревновавшихся в пении, младший брат поет о дырявых ветках (*Харбас хонжо кэсиик, / Анабускаа хонжо кэсиингик, / Эксиль хонжо кэсиингик!* ‘Принесите дырявый карбас, / Принесите дырявый стружок, / Принесите дырявую ветку’), что имеет печальные последствия: братья, приняв свой дом за вражеский, убивают домочадцев, а потом и друг друга [Иохельсон, 2005а, текст 16; ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 21]. В комментариях к тексту Л. Н. Жукова отмечает, что «к хорошо поющему человеку относились как человеку, владеющему некой магической силой» и что после смерти рыбака с ним клали лодку, которую приводили в негодность, дырявя. Иначе говоря, младший брат песней о дырявых лодках как бы накликал беду [ФЮВК, 1989, ч. 1, с. 145]. В другом варианте сказки братья, разрушив свои дома, удивляются произошедшему и думают о присутствии мистики в этом: «Как так случилось? Шаман нас так сделал» [Прокопьева, 2018, с. 263–264].

Песня-обращение одного героя к другому. Песни, обращенные одними персонажами к другим, имеют разную основу. В одних случаях песня используется в магической ситуации, способствуя, очевидно, поддержанию ее чудесного проявления. Так, в сказке о трех сестрах младшие сестры улетают от старшей, ставшей людоедкой, сев на свои кроильные доски *нинбаа*:

*Этиэ, митул эл шартэйэк,  
Чобулгэ эймулаабэт  
Пулундиэ адуөрпэнгин  
Мэ кэбэсьшили мит!*

Бабушка, нас не догонишь,  
На ту сторону моря  
К стариковым сыновьям  
Уходим мы!<sup>6</sup>

<sup>5</sup> При этом рассказывал сказку, казалось бы, обычный человек, во всяком случае намека на его необыкновенность нет, и, по объяснению А. В. Слепцовой, в старину был обычай – «кто приезжает, должен рассказать сказку вечером» [Прокопьева, 2009, с. 112].

<sup>6</sup> Материалы автора (МА). Записано от А. Е. Шадринной, 1930 г. р., на русском и юкагирском языках в 2000 г. в с. Нелемное. В 1989 г. мы записывали эту сказку от нее на рус-

В фольклоре одулов есть другие примеры употребления кроильной доски как волшебного предмета: женщина чудесного происхождения превращает оленей в красивых девушек, ударяя их доской по лбу [Иохельсон, 2005а, текст 23]; *нин-баа* вместе с наперстком служит для Маленькой старушки, готовящейся к встрече с опасным людоедом, транспортным средством [Иохельсон, 2005б, с. 353–254]; больная женщина, улетая от непослушных детей, оборачивается кукушкой, при этом ей перьями для крыльев становятся кожаные покрышки жилища, хвостовым опереньем делается кроильная доска [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 21]. У юкагиров доска для кройки являлась атрибутом женщин-шаманок [Там же, ч. 1, с. 133]. По В. И. Иохельсону, жена шамана перед окончанием камлания ударяла мужа кроильной доской, «чтобы выгнать духов, которых вызвал шаман, так как они более не нужны» [Иохельсон, 2005б, с. 270].

О шаманской силе трех сестер свидетельствует ранний текст со схожим, но более сложным сюжетом [Иохельсон, 2005а, текст 94]. В нем упоминаются разные магические вещи: сестры имеют крылья, которые хранят в специальных футлярах; младшие на них улетают от старшей сестры-людоедки; та возвращает среднюю сестру, бросив вверх ножны; муж младшей сестры летает верхом на копьё. Говоря о крыльях сестер, Л. Н. Жукова пишет, что «способность летать указывает на их орнитоморфность и шаманскую потенцию» [Жукова, 2012, с. 262]. Известно, что у некоторых народов Севера, в том числе у юкагиров, шаманы для камланий надевали женский кафтан с бахромой, В. И. Иохельсон наблюдал у якутов использование обычного женского пальто [Иохельсон, 2005б, с. 273]. Исследователь предполагал, что «семейный шаманизм предшествовал профессиональному шаманизму» и что «первыми шаманами были женщины» [Там же, с. 271].

Сказочные герои без шаманского дара представлены животными.

У одулов распространена сказка об убегающем от своих человеческих опекунов Зайце, ранние версии которой состоят из мотивов подготовки людей в голодное время к съедению Зайца, поиска и поимки беглеца (см.: [Иохельсон, 2005а, текст 1; ФЮВК, 1989, ч. 1, тексты 13, 14]). В отдельных поздних вариантах эти мотивы утрачены, и герой бежит от стариков просто так, а не из страха быть съеденным. В последних записях, где Заяц иногда выставлен неблагодарным, имеется его песня.

А. Е. Шадрина, от которой в 1991 г. мы записали сказку о Зайце на русском языке [Жукова, Прокопьева, 1991, текст 17], в 2011 г., излагая ее на юкагирском языке<sup>7</sup>, спела песню героя, которая текстуально совпадает с песней сестер, улетающих от сестры-людоедки. Очевидно, что информантка ошиблась, вероятно, не только в силу преклонного возраста, но и по той причине, что песенные сегменты в указанных сказках, возможно, имели одну и ту же мелодию. Идентичность напевов в разных фольклорных повествованиях, более того, в текстах разных жанров, встречается в фольклоре других народов, например у алтайцев: «внутри одной локальной диалектной группы напевы песен в сказках совпадают с напевами песенных вставок в текстах героических сказаний, преданий» [Садалова, 2009, с. 51].

---

ском языке. В ранней записи девушки в песне обращались – «сестра», позднее информантка пропела «бабушка». О вероятной причине замены написано ниже.

<sup>7</sup> Записано в с. Нелемное.



Фольклорная песня Зайца, приведенная в букваре на языке лесных юкагиров, обнаруживает лексические аналогии с текстом песни сестер:

<i>Элиэ, мэтул эл шартэйэк.</i>	Бабушка, меня не догонишь.
<i>Унунгэ эймулаабэт</i>	На ту сторону реки
<i>Пулундиэ абурпэнгин</i>	На мучение старичка
<i>Мэ кэбэсьэ-йоо!..</i>	Ухожу <sup>9</sup> !..
[Спиридонов <sup>8</sup> , Николаева, 1993, с. 101]	

Эти соответствия обусловлены сходством ситуации побега: сестры улетают на кроильной доске – заяц убегают, выпросив ее для катания; герои бегут на ту сторону водоемов; сестры летят к сыновьям старика – заяц убегает на мучение старика. Это является еще одним возможным фактором описанной ошибки информантки и того, что в поздней записи сказки о сестре-людоедке она названа бабушкой.

Есть также текст, где к Зайцу в песенной форме (напев отличается от предыдущего) обращается бабушка <sup>10</sup>. Женщина, ставшая матерью своему воспитаннику и вскормившая его грудью, предупреждает Зайца, чтобы он не ходил в тайгу, так как дед поставил там ловушку.

<i>Мургэн уолиэ чолборо,</i>	Таежный ребенок-зайчик,
<i>Шоткариньэи чолборо,</i>	Зайчик в щетках <sup>11</sup> ,
<i>Сабыннахньэл чолборо,</i>	В меховой шубе зайчик,
<i>Эпиэн, хаахаан уолиэ.</i>	Бабушкин, дедушкин ребенок,
<i>Эпиэ ибисьиин кимэрги эл</i>	Бабушкину дряхлую грудь
<i>пэшишэйтэлэк.</i>	не бросай.
<i>Чолборо, эймулаабэт хондоло,</i>	Заяц, на ту сторону идя,
<i>Пукэльуодьэ таат лэгийэк.</i>	Мягкий тальник там кушай.

Другой пример песенного обращения: Окунь, посланный жителями обмелевшего озера к Морскому царю, проделал трудный путь по разным водоемам и песней поведал тому о неминуемой смерти:

<i>Мит йалбылгэ</i>	В нашем озере
<i>Оожиги чаамуй,</i>	Вода убыла,
<i>Мит таа нингэсьиши,</i>	Нас там много,
<i>Тамунгин йанга,</i>	Поэтому послали,
<i>Чомуобото нингэмут,</i>	Если больше [нас] станет,
<i>Чумут пободьо хонтиши...</i>	Все порем...
	[Прокопьева, 2018, с. 276–276]

<sup>8</sup> В. К. Спиридонов – первый учитель юкагирского языка с. Нелемного, знаток языка и традиционной культуры лесных юкагиров.

<sup>9</sup> Перевод сделан автором статьи.

<sup>10</sup> МА. Записано от А. В. Слепцовой, 1930 г. р., на русском и юкагирском языках в 2004 г. в с. Нелемное.

<sup>11</sup> Щетки – зимняя обувь с подошвой из жесткого меха из-под копыт оленя.

Восхитившись мужественным посланником, Царь велел шить Окуню лучшую одежду и разрешил ему жить в реке, озере и море.

Учитывая описанное выше повествование об Окуне-человеке, очевидно, что Окунь в юкагирском фольклоре маркировался как наделенный певческими способностями. В. Г. Шалугин, 1934 г. р., от которого была записана данная сказка, говорил, что есть выражение: *Адуөн кисьилгэт окулляа йахтэк пундук* 'Сэтого конца песню Окуня расскажи'<sup>12</sup>, – которое намекает на искусство песнопения Окуня и предназначается болтливому человеку, говорящему одно и то же.

Песенки-обращения присутствуют также в коротких сказках о животных, где отсутствует сюжет как таковой (не исключено, что сюжеты утрачены). Песня Горностая, который, играя со своими друзьями, поет, что те не найдут его, включает звукоподражательные слова:

<i>...Мэтул эл нуктэймэт, Мэтул эл нуктэймэт, Мэ-э-тул, Чи-чи, чи-чи, чи-и, чи-и, Чи-чи, чи-чи, чи-и, чи-и. Йүргуу молбин шөулукэнэ, Мэтул, мэтул эл нуктэймэт...</i>	<i>...Меня не найдете, Меня не найдете, Ме-е-ня, Чи-чи, чи-чи, чи-и, чи-и, Чи-чи, чи-чи, чи-и, чи-и. Если я залезу в нору, Меня не найдете<sup>13</sup>...</i>
---	--

В варианте текста Горностай так смеется над Белкой, напевая, что она его нору не найдет и его детей не съест. Белка отвечает, что ее дом также недосягаем для Горностая:

<i>Мэт нумэ шаалгэй уйоой, Мэт нумэ пудэн Шаал будиэ оҕоой, өнмиэдиэгэ оҕоой, Мэт уөрпэ эл лэктэйэк, Мит пудэн лыйэли, Тэт эл арнайтэйэк, Чики-чики-чики [Демина, 2015, с. 33–34].</i>	<i>Мой дом на дереве сделан, Мой дом высоко На дереве, на лиственнице стоит, Моих детей не съешь, Мы высоко находимся, Ты не взберешься, Чики-чики-чики<sup>14</sup>.</i>
--	---

Вероятно, в этих сказках песни персонажей восходят к реальному песенному типу рассказывания у юкагиров, в существовании которого удостоверяет несказочная и сказочная проза. Так, в одном рассказе человек, будучи не в состоянии говорить по причине глубокой старости, общался с пришедшими людьми, напевая [Иохельсон, 2005а, текст 61]. В сказке о Петре Бэрбэкине герой рассказывал о себе в виде песни: «Однажды, рассказывая, говоря, про себя пел о том, как он ходил по средней земле. Рассказал, как безногим людям ноги делал. Говорил, как безруким руки делал. Все делал» [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 31]. Таким образом,

<sup>12</sup> МА. Записано в 2001 г. в с. Нелемное.

<sup>13</sup> МА. Записано от Е. Н. Дьячковой, 1913 г. р., на юкагирском языке в 2005 г. в пос. Зырянка Верхнеколымского улуса.

<sup>14</sup> Перевод сделан автором статьи.

можно говорить о пении как удобном способе передать мысли, чувства, переживания, сделать их доступными для слушателя. В позднем периоде в сказках о животных песни, собственно как и сами такие сказки, стали иметь преимущественно развлекательную функцию.

Песня как рассказ о себе или текущей личной ситуации. Подобные песни в сказках, вероятно, также тождественны песенному рассказыванию, которое, как показывает фольклор юкагигов, не обязательно предполагало наличие аудитории. Например, в рассказе тундровых юкагигов «Озеро Собаки» герой, оплакивая погибшую собаку, облакает воспоминания о ней и размышления о своей жизни в песенную форму [ФЮ, 2005, текст 59]. В сказке лесных юкагигов мужчина, потерявший жену, будучи один, поет: «Пока я искал свою жену, пришла к концу весна. Было бы прекрасно, если бы я мог сказать: “Двуногий человек, найдя мою жену, ведет ее ко мне”» [Иохельсон, 2005б, с. 367].

К такому типу повествования в сказочных нарративах можно отнести и упомянутую выше песню людоеда о содержании им в лабазе людей.

В этиологической сказке о войне рыб Каталка мечется, убегая от стрел, и поет, что река перегороджена <sup>15</sup>:

<i>Унун шайдэ тобоой!</i>	Река поперек закрыта!
<i>Унун шайдэ тобоой!</i>	Река поперек закрыта!
	[ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 6]

Любопытно, что в иной версии сказки [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 10] начальник рыб Окунь приказывает Каталке и Щуке прекратить драку, так как Каталка может пожаловаться человеку и тот сделает заездок, от которого все рыбы умрут. В сказке сказано, что Каталка является рыбьим шаманом.

Герой *Пэмэдиэ* (Вошка), чудесным образом добывший лося, хвалится, стоя на краю кипящего котла:

<i>Мэт кудэдэлбэн понгисьэньи,</i>	То, что я добыл, жирное, жирное!
<i>понгисьэньи!</i>	
	[ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 20]

В другой сказке Росомаха, отвергнутый муж или жених, поет, что его не любят женщины и он, по разным песенным версиям, или пойдет грызть орешки, или отомстит, превратив в хлам веревки от нарт:

<i>Льэльэ-льу, льэльэ-льу.</i>	<i>Льэльэ-льу, льэльэ-льу</i>
<i>Паайтэ мэткэлэ ходиэт эриэльэм.</i>	Женщина меня почему возненавидела.
<i>Льэльэ-льу, льэльэ-льу.</i>	<i>Льэльэ-льу, льэльэ-льу,</i>
<i>Мэт ньутнэдангиль пэдьэньэл.</i>	У меня пупок пахнет.
<i>Пэдьэньэдэгэт эриэльэм.</i>	Из-за запаха возненавидела.
<...>	<...>

---

<sup>15</sup> Очевидно, речь идет о преграждении загородью или сетью [ФЮВК, 1989, ч. 1, с. 133].

*Поньхо пиэ иисьэгэ  
Арнайдэллэ, йахтасьиитэйэ.  
Льэльэ-лью, льэльэ-лью,  
Мэт кэбэсьэ, танэ-йо.  
Шөльиэ молбо поньхо пиэгэ,  
Шөльиэ лэгут, ходоотэйэ...*

На вершину белой горы  
Забравшись, запою.  
*Льэльэ-лью, льэльэ-лью,  
Ухожу, танэ-йо.*  
Среди стланика на белой горе,  
Орешки грызя, лежать буду...  
[Прокопьева, 2009, с. 127–128]

*Арнуйаак, арнуйаак,  
Эльэ-лью дэ эльэ-лью.  
Паайнэ лэмэнгоон эриэнунуй,  
Льэдэгэ, пэдьэньэдэгэ,  
Эриэлиэм, эриэлиэм,  
Омосьэ паайнэ игэйэнтаа йо,  
Хонруйэнтаа чуму лэйдэллэ,  
Кэбэсьэ, кэбэсьэ,  
Табудэ омосьшил.*

Росомаха, росомаха,  
*Эльэ-лью дэ эльэ-лью.*  
Женщины за что не любят,  
Из-за запаха  
Не любят, не любят.  
Хороших женщин веревочки *йо*,  
Тряпочки все съев,  
Ухожу, ухожу,  
Этим хорошо!  
[Прокопьева, 2021, с. 650]

Зафиксирована также песенка не от лица Росомахи, а о ней, сюжет при этом утрачен:

*...Арнуйаадиэ льаль  
Арнуйаадиэ льаль,  
Арнуйаадиэ льаль,  
Арнуйаа, арнуйаа,  
Тэт ньутнэл[дангил] пэдьэгэ,  
Пэдьэньэй, пэдьэньэй.*

Росомаха *льаль*,  
Росомаха *льаль*,  
Росомаха *льаль*,  
Росомаха, росомаха,  
Твой пупок плохо пахнет,  
Пахнет, пахнет.  
[Игнатьева, 2005, с. 120]

Песня определена как «обидная дразнилка, обращенная к росомахе» [Там же, с. 79].

Все указанные песни содержат повторяющиеся слова «льэльэ-лью», «эльэ-лью», «льаль», которые призваны живо обрисовать неуклюжего с виду жениха. Обрывистое «льаль» имеет звукоподражательный характер, так как, по пояснениям информантов, иллюстрирует походку животного – вразвалочку, с широко расставленными лапами [Прокопьева, 2021, с. 650]. В связи с данными песенками отметим, что у одулов существовала традиция музыкального описывания определенного человека, которое обычно представляло собой ритмически оформленную миниатюру. С их помощью описывали внешность, характер, особенности поведения того, о ком пели. К ним относятся не только детские пестушки *ишии* (от *ишии* – ‘ласкать’), «интонируемые в манере, близкой к речитативным высказываниям из сказок» [Игнатьева, 2005, с. 96], но и посвященные взрослым людям миниатюры, которые не имеют специального термина в фольклоре.

Другие песенные вставки. К ним относим единичные образцы, например приведенную выше песенку о скарбе стариков Куропатки и Лисички, состоящем из вшивой собаки, наперстка с нартами и иглы с остолом [ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 33]. «Смысл песни, – пишет Л. Н. Жукова, – очевидно, в том, что старик

и старушка жили очень бедно» [ФЮВК, 1989, ч. 1, с. 159]. На наш взгляд, песенное сообщение можно рассматривать двояко. Возможно, это дополнительная информация о незначительной величине героя (в схожих сюжетах он и вовсе зовется Вошью), который, по сказке, летит на охоту, сидя на листе, имеет нож из чешуи карася, танцует, радуясь пище, на краю котелка. Также данные детали могут служить подтверждением шаманской силы героя, о чем писали выше. Наперсток с нартами – вероятно, средство для перемещения, подобно кроильной доске с привязанным к ней наперстком, на которых передвигается Маленькая старушка, ожидающая прихода людоеда: «Она села на доску и запрягла в нее наперсток. Наперсток побежал и повез старушку к озеру» [Иохельсон, 2005б, с. 354]. Старушка, судя по тому, что использует в качестве транспорта магический предмет – кроильную доску, является не простым персонажем, продуманность ее приготовлений ассоциируется с последовательностью обрядовых действий. Иголка из песни, соответствующая остолу, как и наперсток и кроильная доска, относится к числу «женских» предметов, поэтому ее также можно расценивать как некий чудесный предмет. Кстати, В. И. Иохельсон, говоря о женском шаманизме, указывал в юкагирском фольклоре на другие женские предметы, которые употреблялись как имеющие сверхъестественные свойства. В частности, в предании о ламутском шамане, «когда коряк поранил руку шамана стрелой, тот взял передник своей жены и ударил по раненой руке передником, после чего рука исцелилась. Здесь, по-видимому, проступает представление о лечебной силе передника, потому что он принадлежит женщине» [Там же, с. 271].

Среди других песенных вставок, вне выделенных типов, есть те, что, казалось бы, не несут смысла и подтекста. Такова песенка из сказки о Лисе, где героиня танцует и поет, услышав из норы гармошку, на которой играют поставившие снаружи ловушку люди:

*Гринг, гринг, гринг, гринг, гэлнисъэ!*

Гринг, гринг, гринг, гринг, голнисе!  
[ФЮВК, 1989, ч. 1, текст 16]

Лиса посылает одну за другой своих четырех дочерей посмотреть, что происходит, в конце выходит сама и также попадает в ловушку. Непереводимая звукоподражательная песенка Лисы как отклик на игру на гармошке в определенной степени объясняет, почему песнопение, музыка использовались в магических целях. Это инструмент привлечения того, к кому они обращены. В практическом плане пение, музыка приятны для слуха и способны вызывать переживания и сильный эмоциональный ответ, в иррациональном измерении песни, мелодия, ввиду их воздействия на чувства, воспринимаются как посыл некой энергии, положительно или отрицательно заряженной.

Таким образом, песенные вставки в сказочном фольклоре лесных юкагиrow встречаются в повествованиях разных жанров: в сказках о животных (с мифологической составляющей и без нее), о великане-людоеде, в бытовых сказках. Последние два вида сказок содержат волшебные элементы, что позволяет относить их к жанру волшебной сказки. Песенные эпизоды в своем большинстве передают монологическую, реже – диалогическую речь персонажей. Часто они содержат лексические повторы, в том числе звукоподражательные слова. Вставки можно распределить по следующим типам: 1) магическая песня; 2) обращение одного героя к другому; 3) рассказ о себе или настоящей личной ситуации.

В основе песенных сегментов лежат представления о шаманской деятельности, магических способностях и песенном типе рассказывания. Отдельные песенные вставки можно охарактеризовать как личные песни, в чем видится связь с собственно песенным фольклором лесных юкагиров, содержащим данный жанр.

### Список литературы

- Демина Л. Н.* Литературнэй чунулэк: Хрестоматия. Якутск: Бичик, 2015. 88 с.
- Жукова Л. Н.* Очерки по юкагирской культуре: В 3 ч. Новосибирск: Наука, 2012. Ч. 2: Мифологическая модель мира. 360 с.
- Жукова Л. Н.* Юкагирско-китайские фольклорные параллели // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 7-2 (49). С. 72–76.
- Жукова Л. Н.* Древнекитайский и юкагирский мифы о сотворении человека: сюжетное и структурное сходство // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 2 (19). С. 28–39.
- Жукова Л. Н., Прокопьева П. Е.* Фольклорные тексты юкагиров Верхней Колымы // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1991. Вып. 2. С. 146–167.
- Игнатьева Т. И.* Музыкальный фольклор юкагиров // Фольклор юкагиров / Сост. Г. Н. Курилов. Москва; Новосибирск: Наука, 2005. С. 45–123. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 25)
- Иохельсон В. И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Якутск: Бичик, 2005а. 272 с.
- Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / Пер. с англ. В. Х. Иванова, З. И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005б. 675 с.
- Лунное лицо: Сказки юкагиров / Сост. и обраб. Л. Н. Жукова, О. С. Чернецов. Якутск: Кн. Изд-во, 1992. 128 с.
- Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979. 230 с.
- Прокопьева П. Е.* Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. Новосибирск: Наука, 2009. 143 с.
- Прокопьева П. Е.* О двух циклах в фольклоре лесных юкагиров (вопрос о сохранности и трансформации сюжетов) // Сибирский филологический журнал. 2011. № 3. С. 14–23.
- Прокопьева П. Е.* Устная несказочная традиция юкагиров. Новосибирск: Наука; Изд-во СО РАН, 2018. 308 с.
- Прокопьева П. Е.* Образ Росوماхи в фольклоре лесных юкагиров // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. Т. 14, вып. 3. С. 647–652.
- Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
- Садалова Т. М.* Сказки в системе жанров алтайского фольклора // Мир науки, культуры, образования. 2009. № 1 (13). С. 50–53.
- Спиридонов В. К., Николаева И. А.* Букварь для 1 класса юкагирских школ (верхнеколымский диалект). СПб.: Просвещение, 1993. 127 с.
- ФЮ – Фольклор юкагиров / Сост. Г. Н. Курилов. Москва; Новосибирск: Наука, 2005. 594 с.
- ФЮВК – Фольклор юкагиров Верхней Колымы: В 2 ч. / Сост. Л. Н. Жукова, И. А. Николаева, Л. Н. Демина. Якутск: Изд-во Якут. гос. ун-та, 1989. Ч. 1. 161 с.; Ч. 2. 89 с.

## References

- Demina L. N. *Literaturney chunulek: khrestomatiya* [Literary reading: textbook]. Yakutsk, Bichik, 2015, 88 p.
- Fol'klor yukagirov* [Folklore of the Yukaghirs]. G. N. Kurilov (Comp.). Moscow, Novosibirsk, Nauka, 2005, 594 p.
- Fol'klor yukagirov Verkhney Kolymy* [The folklore of the Upper Kolyma Yukaghirs]. L. N. Zhukova, I. A. Nikolaeva, L. N. Demina (Comps). Yakutsk, YSU Publ., 1989, pt. 1, 161 p.; 1989, pt. 2, 89 p.
- Ignat'eva T. I. Muzykal'nyy fol'klor yukagirov [Musical folklore of the Yukaghirs]. In: *Fol'klor yukagirov* [Folklore of Yukaghirs]. Moscow, Novosibirsk, Nauka, 2005, pp. 45–123. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]. vol. 25)
- Iokhel'son V. I. *Materialy po izucheniyu yukagirskogo yazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge* [The materials for Yukaghir language and folklore study collected in the Kolymsky district]. Yakutsk, Bichik, 2005a, 272 p.
- Iokhel'son V. I. *Yukagiry i yukagirizirovannye tungusy* [The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus]. V. Kh. Ivanov, Z. I. Ivanova-Unarova (Transl. from English). Novosibirsk, Nauka, 2005b, 675 p.
- Lunnoe litso: Skazki yukagirov* [Moon Face: Tales of the Yukaghirs]. L. N. Zhukova, O. S. Chernecov (Comps). Yakutsk, Kn. Izd., 1992, 128 p.
- Meletinskiy E. M. *Paleoaziatskiy mifologicheskiy epos. Tsikl Vorona* [Paleoasiatic mythological epic. The Raven Cycle]. Moscow, 1979, 230 p.
- Prokop'eva P. E. Obraz Rosomakhi v fol'lore lesnykh yukagirov [Image of Wolverine in Folklore of the Forest Yukaghir]. *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*. 2021, vol. 14, iss. 3, pp. 647–652.
- Prokop'eva P. E. *Otrazhenie mifologicheskogo myshleniya v yukagirskom fol'klore* [Reflection of mythological thinking in Yukaghir folklore]. Novosibirsk, Nauka, SB RAS Publ. House, 2009, 143 p.
- Prokop'eva P. E. *Ustnaya nesказочnaya traditsiya yukagirov* [The oral untold tradition of the Yukaghirs]. Novosibirsk, Nauka, SB RAS Publ. House, 2018, 308 p.
- Prokop'eva P. E. O dvukh tsiklakh v fol'klore lesnykh yukagirov (vopros o sohrannosti i transformatsii syuzhetov) [About two cycles in the folklore of forest Yukaghirs (the question of the preservation and transformation of plots)]. *Siberian Journal of Philology*. 2011, no. 3, pp. 14–23.
- Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The historical roots of the fairy tale]. Moscow, Labirint, 2000, 336 p.
- Sadalova T. M. Skazki v sisteme zhanrov altayskogo fol'klora [Fairy tales in the system of genres of Altai folklore]. *The world of science, culture and education*. 2009, no. 1 (13), pp. 50–53
- Spiridonov V. K., Nikolaeva I. A. *Bukvar' dlya 1 klassa yukagirskikh shkol (verkhnekolymskiy dialekt)* [Primer for the 1st grade of Yukaghir schools (Verkhnekolymsky dialect)]. St. Petersburg, Prosveshchenie, 1993, 127 p.
- Zhukova L. N. Drevnekitayskiy i yukagirskiy mify o sotvorenii cheloveka: syuzhetnoe i strukturnoe skhodstvo [The ancient Chinese and the Yukagir myth of the creation of man: plot and structural similarities]. *Severo-Vostochnyy gumanitarnyy vestnik*. 2017, no. 2 (19), pp. 28–39.

Zhukova L. N. *Ocherki po yukagirskoy kul'ture: v 3 ch.* [Essays on Yukaghir culture: in 3 vols.]. Novosibirsk, Nauka, 2012, pt. 2: Mifologicheskaya model' mira [Mythological model of the world], 360 p.

Zhukova L. N. Yukagirsko-kitayskie fol'klornye paralleli [The Yukagir-Chinese folklore parallels]. *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*. 2015, no. 7-2 (49), pp. 72–76.

Zhukova L. N., Prokop'eva P. E. Fol'klornye teksty yukagirov Verkhney Kolymy [Folklore texts of the Yukaghirs of the Upper Kolyma]. In: *Yazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri* [Language-myth-culture of the peoples of Siberia]. Yakutsk, 1991, iss. 2, pp. 146–167.

### **Информация об авторе**

*Прасковья Егоровна Прокопьева*, кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук (Якутск, Россия)  
RSCI Author ID 415334

### **Information about the author**

*Praskovia E. Prokopeva*, Candidate of Pedagogy Sciences, Leading Researcher, Institute of the Humanities and the Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Yakutsk, Russian Federation)  
RSCI Author ID 415334

*Статья поступила в редакцию 01.04.2022;  
одобрена после рецензирования 02.11.2022; принята к публикации 28.04.2023  
The article was submitted on 01.04.2022;  
approved after reviewing on 02.11.2022; accepted for publication on 28.04.2023*