

EDN: PRXIAY
УДК 398

Shamanic Personal Tales in the Genesis of the Nanai Heroic Epic

Tatiana D. Bulgakova*

*Institute of Linguistic Research of the Russian Academy of Sciences
Saint Petersburg, Russian Federation*

Received 09.12.2022, received in revised form 09.09.2023, accepted 13.09.2023

Abstract. Personal tales are stories of shamans concerning the events experienced by each of them in the space of the spiritual world, the obstacles they overcome in that space and their relationship with the helper spirits. Personal tales have a ritual function, as they are targeted, according to the narrator, who identifies himself with the hero, to influence reality. This effect is carried out due to fictional episodes woven into the “authentic biographical narrative”, which tell about the allegedly successful resolution of critical circumstances that the narrator has been facing. However, such a favorable result can be achieved, according to shamans’ explanations, only with the involuntary support of a misinformed audience that perceives the narrative as generally accepted and traditional one and does not guess the true attitude of the narrator to its content. That support ensures the further collective existence of the text and contributes to its transition from the status of a personal tale to the status of an epic. Such narratives are then being desacralized over time are fixed in the tradition, replenishing the fund of epic folklore plots that are gaining collective existence.

Keywords: Nanai traditional culture, shamanism, shamanic folklore, genesis of fairy-tale plots.

Research area: folklore studies.

The study was carried out with the support of the Russian Science Foundation. RPF grant 22–28–01336 “Features of the language and folklore of the Gorin Nanais: based on the material of the archive of A. P. Putintseva”. Head S. A. Oskolskaya.

Citation: Bulgakova T. D. Shamanic personal tales in the genesis of the Nanai heroic epic. In: *J. Sib. Fed. Univ. Humanit. soc. sci.*, 2023, 16(11), 1878–1890. EDN: PRXIAY



Шаманская личная сказка в генезисе нанайского героического эпоса

Т.Д. Булгакова

*Институт лингвистических исследований РАН
Российская Федерация, Санкт-Петербург*

Аннотация. Личные сказки представляют собой рассказы шаманов о событиях, пережитых и переживаемых каждым из них в пространстве духовного мира, о преодолеваемых ими в этом пространстве препятствиях и об их отношениях с духами-помощниками. Личные сказки обладают обрядовой функцией, так как способны, по мысли рассказчика, отождествляющего себя с героем, воздействовать на действительность. Это воздействие осуществляется за счет вплетенных в «достоверное биографическое повествование» вымышленных эпизодов, повествующих о якобы благополучном разрешении критических обстоятельств, переживаемых рассказчиком. Но перенос таких преобразований из духовного пространства нарратива в физическое пространство реального мира осуществляется, как считают шаманы, только при условии невольной поддержки дезинформированной аудитории, воспринимающей нарратив как общепринятый и традиционный и не догадывающейся об истинном отношении рассказчика к его содержанию. Такая поддержка обеспечивает дальнейшее коллективное бытование текста и способствует переходу его из статуса личной сказки в статус эпоса. Десакрализирующиеся со временем повествования закрепляются в традиции, пополняя фонд обретающих коллективное бытование сюжетов эпического фольклора.

Ключевые слова: нанайская традиционная культура, шаманство, шаманский фольклор, генезис сказочных сюжетов.

Научная специальность: 5.9.4 – фольклористика.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда. Грант РНФ 22–28–01336 «Особенности языка и фольклора горинских нанайцев: на материале архива А. П. Путинцевой». Руководитель С. А. Оскольская.

Цитирование: Булгакова Т.Д. Шаманская личная сказка в генезисе нанайского героического эпоса. *Журн. Сиб. федер. ун-та. Гуманитарные науки*, 2023, 16(11), 1878–1890. EDN: PRXIAY

Выражение «личная сказка» кажется оксюмороном. Сказка является продуктом коллективного творчества и личной, казалось бы, быть не может. Между тем в нанайскую фольклорную среду, характеризующуюся доминированием в разных ее сферах личностного начала¹, сокровенные повествования шаманов о случающихся

с ними в пространстве духовного мира приключениях вписываются вполне органично. Эти повествования имеют черты меморатов, но отличаются от меморатов особенностями содержания, касающегося событий в пространстве духовного мира и насыщенного элементами специального кода, возводящего их к волшебным сказ-

¹ Имеются в виду прежде всего нанайские личные импровизируемые песни (Лиморенко, 2011, Булгакова,

Набок, 2021) и импровизируемые никогда не повторяемые обрядовые шаманские песнопения (Булгакова, 2016).

кам и героическому эпосу (что, собственно, и позволяет нам определять такие повествования условным термином «сказка»). От мемуаров личная сказка отличается также сокрытием от слушателей самого факта связи излагаемого повествования с жизненным опытом рассказчика. Личная сказка как одно из ярких проявлений шаманской практики является фактически обрядом, ориентированным на достижение шаманом определенных целей, а сохранение исполнителем тайны об истинном характере этих целей является условием их достижения.

В жанровой системе нанайского фольклора шаманские личные нарративы занимают особое место. Они становятся ресурсом, формирующим фонд сюжетов, обретающих коллективное бытование и десакрализирующихся, закрепляясь в традиции в виде общераспространенных фабулатов, в результате чего осуществляется их переход из сакральной сферы шаманской практики в рекреативную сферу эпического фольклора. Изучение феномена личной сказки подтверждает неоднократно высказывавшееся исследователями предположение о том, что в истоках эпоса лежит шаманская практика (Новик, 2004; Пропп, 1994: 360). Оно способно также приблизить нас к решению одной из «великих», по выражению Б.Н. Путилова, «загадок культуры», вопроса о «рождении фольклорного (вербального) сюжета, мотива, образа, сложении целостного текста, равно как и формировании определенной фольклорной системы – с набором жанров, кодов, идей, связей» (Путилов, 1994: 117).

Утверждая, что рождение фольклорных сюжетов обусловлено практикой рассказывания шаманами зашифрованных биографических сообщений в виде личных сказок, мы будем в настоящей статье основываться, с одной стороны, на тех данных об их бытовании, которые нам удалось собрать от нанайских шаманов и сказителей, а с другой стороны, на сопоставлении отдельных сюжетов нанайского героического эпоса (по определению Л.И. Сем и Ю.А. Сема, «эпико-героической сказки»

(Сем Л., Сем Ю., 2020: 67) с отдельными аспектами нанайской шаманской практики.

Сакральный статус личной сказки

Исследование феномена личной сказки проводилось в Хабаровском крае в условиях поля преимущественно в 1990-е годы. Во время полевой работы записывались эпико-героические сказки, а затем они разбирались совместно со сказителями и с шаманами. Между тем сказки, которые анализировались таким образом, личными, собственно, не были, так как они имели уже коллективное бытование. Что касается личной сказки, которая исполнялась бы впервые перед несведущей аудиторией, в нашем распоряжении не оказалось ни одной достоверной ее записи. Это неудивительно, так как записать личную сказку в естественных условиях практически невозможно. Даже если исследователю и посчастливилось бы присутствовать при ее исполнении, вряд ли он мог бы догадаться о том, что шаман рассказывает о самом себе. Излагая личную сказку, шаман делает вид, что пересказывает известный ему, слышанный ранее сюжет и хранит тайну о личном для него ее характере. Не только исследователю непросто столкнуться в своей полевой работе с конкретным случаем исполнения личной сказки или даже узнать о самом факте бытования такого жанра. Существование личных сказок неизвестно и простым шаманистам, лицам, пассивно вовлеченным в шаманскую деятельность, но не посвященным в сокровенные ее тайны. Тем не менее судить о содержании личных сказок все-таки можно, сопоставляя их с формирующимися на их основе эпико-героическими сказками, то есть с теми, которые и удавалось вместе со сказителями анализировать, воссоздавая определенные черты изначальных их вариантов.

Личную сказку так же, как и сказку эпико-героическую, носители нанайской шаманской культуры называют *дёргил нингмани*. *Нингман* по-нанайски – «сказка», и термин этот общеизвестен, а слово *дёргил* (личная дорога шамана в пространстве духовного мира) использовалось в тради-

ционной культуре преимущественно среди шаманов и, насколько нам удалось это выяснить, относится к словам ограниченного употребления, не используемых в бытовом общении. Во всяком случае, носителям нанайского языка, не посвященным в тайны шаманской практики, оно знакомо не было.

В настоящее время доступными для анализа материалами стали готовящиеся к публикации сказки, записанные в 1935 и 1936 годы Александрой Петровной Путинцевой. Существенная часть этих материалов – это сказки *дёржил нингмани*, ценность которых обусловлена тем, что они были зафиксированы в период, когда среди нанайцев только начиналась устанавливаться Советская власть, сопровождавшаяся сменой идеологических установок, и когда традиционное мировоззрение шаманистов не было еще подвергнуто активному стороннему влиянию.

О личных обстоятельствах своего общения с духами шаманы рассказывают другим людям крайне редко. Эти обстоятельства особенно скрываются от тех, кто зависит от шаманов как сородичи или как пациенты. И лишь в личных сказках шаманы могуткровенно рассказать о самих себе. Причем делают они это с определенной целью и только в тех случаях, когда обстоятельства их шаманской практики складываются настолько неблагоприятно, что начинают угрожать их жизни; например, если возрастают риски противостояния с враждующими шаманами и иные средства борьбы с ними исчерпываются. Рассказывание о себе личной сказки становится одним из самых эффективных средств преодоления шаманом неблагоприятных обстоятельств. Публично обнаружив совершившиеся с ними в течение их жизни в духовном мире ключевые события, шаманы одновременно скрывают от своих слушателей как правдивость своего рассказа, так и вымышленность вставляемых ими в это повествование отдельных эпизодов, формируя антиномию между, с одной стороны, откровенностью нарратива, а с другой стороны, с сокрытием самого факта этой откровенности.

Исполнение личной сказки является фактически обрядом, призванным воздействовать на действительность, нацеленным на радикальное изменение критической ситуации. Рассказчик говорит о себе в третьем лице и повествует преимущественно о своих унаследованных духах-помощниках и о воспринятой им от предков необходимости продолжать ту духовную войну, которую вели с другими шаманами его предшественники. Исполнителем личной сказки может быть только шаман. Как утверждает Ч. Д. Пассар, «мы простые люди не сможем, а шаман может! Если он специально так рассказывает, его *панян* (его душа-тень) не на одном месте, а по всем местам ходит, видит врага *байгоана*, всякую всячину (видит), по плохим местам ходит, сражается там, побеждает и там выздоравливает. О том, что он там (на своем шаманском пути *дёржиле*) делал, он рассказывает как сказку *нингман*. Сам себя оживляет с помощью сказки. Со своим *сэвэном* (с духом-помощником) сам себя оздоравливает» (ПМА). Рассказывая личную сказку, шаман сообщает, например, о путешествии, предпринимаемом с целью поиска врага (другого шамана), и о своей, казалось бы, безнадежной битве с ним. Все эти события касаются его прошлого. И только в конце нарратива сказитель заглядывает в свое будущее, завершая эпизод тяжелой битвы с врагом счастливым концом, рассказом о своей победе. Будучи публично артикулируемым, услышанным и принятым аудиторией, этот счастливый конец должен осуществиться для шамана в действительности.

При этом силу преобразования реальных обстоятельств произнесенный вслух текст получает только при неосознанной поддержке, при невольном содействии слушателей, поверивших тому, что шаман излагает известное ему общераспространенное повествование, что такое, как он говорит, развитие сюжета естественно и другого не может быть, что та коллизия, о которой он повествует, действительно всегда должна разрешаться столь счастливым образом. Впрочем, шаману не всегда удается быть

убедительным. Во время рассказа к нему могут явиться его духи и помешать ему говорить. Духи могут заставить его дрожать и перейти от характерной для сказки речи к пению в шаманской манере.

Если же рассказчику удастся скрыть свои истинные цели и получить публичную поддержку, придуманный им счастливый конец, как верят в это шаманы, воплощается в жизнь, в результате происходит «приобретение меморатом обобщенной формы и в итоге – преобразование его в фабулат» (Голованов, 2013: 89). Шаман расскажет «кому-нибудь про свой шаманский путь, – разъясняет Н.П. Бельды. – Допустим, он мне рассказал, а я рассказал другим, вот и получается *нингман* (сказка)... И все идет так, как будто это сказка... *Мэргэн* (герой сказки) – это он сам (шаман-рассказчик). Так и идет рассказ, и ничего не заметно! Кто не знает шаманства, кто не общался со стариками, ни о чем не догадается!» (ПМА).

Если сюжет показался слушателям занимательным, и личная сказка обрела типичное для фольклора бытование, превратившись в богатырскую/героическую сказку, она независимо от намерений подхватывающих и передающих ее друг другу рассказчиков продолжает служить интересам шамана, автора личной сказки, и закреплять полученный шаманом благоприятный результат, то есть упрочивать его превосходство над соперником. Этому способствует неоднократно слышанное нами от сказителей, существовавшее в прошлом категоричное требование буквально точного повторения текста сказок *дэргил нингмани*. Такое требование без объяснения причин его предъявления могло, по-видимому, исходить от шамана, исполнителя первого ее варианта (то есть личной сказки). Таким образом, сказывание эпико-героических сказок, выбор тех или иных их сюжетов, а также степень точности их передачи – все это понимается как продолжение борьбы шаманов, авторов личных сказок за выживание в ситуации соперничества с другими шаманами. Если по отношению к обычной волшебной сказке, по словам В.В. Тена, в сказке «логика борьбы со злом... неумо-

лима, как комета, сокрушающая погрязшие во грехе миры» (Тен. 2014: 77), то в нанайской личной сказке также довлеет логика борьбы, но борьбы другой, борьбы одного шамана, с которым отождествляет себя рассказчик, с другим шаманом, с его соперником.

Достоверность или вымысленность?

Именно существующее в традиции требование точного изложения текстов *дэргил нингмани*, дословного их повторения позволяет нам судить о содержании изначальных, лежащих в их основе личных сказок. Ключевая особенность этих текстов заключается в том, что они касаются не обычного материального мира *илу*, а мира *толкин/доркин*, того мира, в который погружаются шаманы в своих сновидениях и во время своих камланий, а убежденность посвященных носителей традиции в их достоверности определяется их соответствием тем событиям, которые они на самом деле действительно переживают во сне и в ходе своей практики. Например, в одной из сказок, записанных Путинцевой, мальчик пытается убежать из того дома, в который он попал, но, пробежав большое расстояние, он обнаруживает, что так и не ушел от того дома, из которого он убегает, что он продолжает бегать вокруг этого дома (Путинцева). В других случаях герой засыпает или теряет сознание, но очнувшись не узнает того места, где он только что был (Путинцева). Законы духовного пространства не соответствуют законам материального мира.

Связь сказки с трансцендентной реальностью делает бесперспективными попытки объяснения веры в их достоверность путем поиска соответствующих тем или иным сказочным сюжетам этнографических реалий не в духовном, а в материальном мире. Кажущаяся фантастичность и нелогичность отдельных мотивов сказки и одновременная убежденность наиболее посвященных сказителей в ее достоверности может быть понята только в контексте доступной наблюдению шаманов и порождающей такие нарративы

трансцендентной реальности². Герой сказки «путешествует в условном мире, лишенном системы географических координат» (Неклюдов 2020: 19) не потому, что этот мир не существует и придуман, а потому, что, будучи реальным, он расположен, по мысли шаманистов, за пределами материального мира.

Нанайские сказки (особенно в записях Путинцевой) восполняют те промежуточные трансформации между отдельными эпическим сюжетам сказочными мотивами и связанными с ними этнографическими реалиями, «которые не всегда могут быть восстановлены по известным науке материалам» (Путилов, 1994: 130)³. Если при поиске соответствия эпических сюжетов действительности ориентироваться только на материальный мир, то они предстанут перед исследователем как «истории вымышленные, то есть невозможные в реальной действительности, не считающиеся ни с какой эмпирикой, противостоящие ей» (Путилов, 1999: 95). И тогда подобные сюжеты могут восприниматься как своеобразные формы «художественного вымысла, который мог и не осознаваться как таковой своими творцами» (Путилов 1999: 95). Представление о вымышленности эпи-

ческих сюжетов характерно также для некоторых рядовых сказителей (не шаманов) и для тех носителей традиции, которые не имеют собственного опыта погружения в события духовного мира, для которых интересна прежде всего занимательность повествования. Тогда как в достоверности их глубоко убеждены шаманы и отдельные посвященные в их тайны шаманисты.

Генерируемые шаманской практикой сюжеты волшебной сказки

Несмотря на то что личная сказка фактически представляет собой излагаемые разными шаманами мемуары о случающихся с ними в пространстве духовного мира происшествия, которые должны, казалось бы, отличаться разнообразием и оригинальностью, тем не менее в определенных отношениях они унифицированы и содержат эпизоды, роднящие личную сказку с классической волшебной сказкой и с отдельными сказочными мотивами, имеющими широкие международные параллели. Шаманы объясняют это сходством тех ситуаций, в которые они попадают, взаимодействуя со своими духами. Так, превращение героя сказки в маленький предмет или живое существо с тем, чтобы оставаться незамеченным другими персонажами, представляет собой трюк, которым шаманы, как они уверяют, широко пользуются в своей практике. Шаманы утверждают, что могут вселять на какое-то время своего духа-помощника в птицу, в насекомое и в результате обрести способность видеть и слышать все, что видят эта птица или насекомое. «Шаманы “духом” летают по всей деревне, по Амуру ходит шаманский *ниокта* (дух-помощник). Желтые бабочки капустницы – это шаманские *ниокта*. Их никто не любит, и никто не трогает» (ПМА). «Рассказывая о том, как она невидимо является, куда захочет, шаманка К. И. Киле говорит: “Никто не видит, как я во сне хожу. Одна только О. (шаманка) из Нергена прознала об этом, (в Верхнем Нергене) есть вот такой, как этот, забор, и сидит на нем муха. Кто ни входит в калитку, кто из нее ни выходит, никто (этой мухе) “здравствуй” не говорит. Одна только

² В.Я. Пропп допускал, что «в сказке есть образы и ситуации, которые явно ни к какой непосредственной действительности не восходят. К числу таких образов относятся, например, крылатый змей или крылатый конь, избушка на курьих ножках, Кощей и т.д.» (Пропп, 1994: 31). Но одновременно Пропп указывал на то, что «если собрать шаманские рассказы о своих камланиях, о том, как шаман отправился в поисках души в иной мир, кто ему при этом помогал, как он переправлялся и т.д., и сопоставить их со странствием или полетом сказочного героя, то получится соответствие» (Пропп, 1994: 360).

³ Убежденность в том, что героический эпос связан с шаманской практикой, является общей и для исследователей, и для самих шаманов. Основное же отличие эмического и этического представлений о сущности этой связи заключается в следующем. Исследователи полагают обычно, что в первобытной мифологии нашел специфическое выражение идеологический синкретизм, и только на более позднем этапе разработка мифологии происходила профессиональными колдунами-жрецами, которая шла параллельно переработке древнейших мифических образов и сюжетов в народном поэтическом творчестве, и даже возникшие «на чисто бытовой основе сказочные сюжеты использовались шаманами при создании религиозных легенд» (Мелетинский, 1969: 23).

О. узнала меня: “Тетя наша, говорит, приехала к нам! На заборе сидит!”. Только она одна догадалась... Мне люди рассказали, что она про меня знает. Узнала обо мне, когда я прилетела и сидела у них на заборе”» (Булгакова, 2022: 135–136). Шаманы уверяют, что они либо наяву, либо во сне видят то, что видят те бабочки или мухи, облик которых обретают их духи-помощники, становящиеся видимыми не только для шаманов, но и для простых людей. Поэтому и в личной сказке они могут упоминать об этой своей способности. В одной из сказок, записанных Путинцевой, «мальчик стукнул по своей голове, превратился в муху, потом полетел, в носу рыбы кеты спрятался» и стал слушать, что поют находящиеся рядом шаманы (Путинцева).

С шаманской практикой соотносится также один из самых распространенных сказочных мотивов – мотив «трудных задач». Под «трудными задачами» Пропп подразумевает «задачи, которые стоят в связи со сватовством» и которые даются герою на состязании за право жениться на дочери хозяина состязаний. Успешное решение трудных задач служит для хозяина состязаний и его дочери доказательством того, что герой «побывал в ином мире... получил помощника или амулет, специфический для рода его жены и отличный от всех других амулетов-помощников» (Пропп 1986: 332), что он может посетить «тридцатое царство», преисподнюю, солнечное царство, иной мир. «Только тот, кто побывал там, имеет право на руку царевны» (Пропп, 1986: 311). Все это применимо и к нанайским сказкам, но нанайские сказки содержат такие особенности, которые дают возможность более полного уяснения сущности трудных задач, объяснения того, почему женихом может стать только тот, кто способен посещать иные миры.

В нанайских сказках, как и в обычных волшебных сказках, трудные задачи ставятся в связи с женитьбой героя. Но все не сама женитьба как таковая является целью, ради достижения которой герой решает поставленные перед ним задачи. В одной из сказок Путинцевой приехавший

на объявленные хозяином, отцом невесты, соревнования герой, прежде чем соревноваться, сразу отправляется к дочери хозяина и спит с нею, то есть сразу женится. Решать трудные задачи ему приходится уже потом. Более того, в нанайской сказке вовсе не невеста и не ее отец испытывают жениха, задавая ему задачи. Герой сам силой выпытывает у молодой жены, в чем заключается задание ее отца, желая знать, раз уж он женился, что ему теперь предстоит делать.

Схватив её за руки, придавил на спину и стал допрашивать: «Какие задания у твоего отца? Хорошо расскажи!». Девушка говорит: «Если ты пойдёшь, зря умрёшь. Я не буду рассказывать!» – «Расскажи!» Она молчит. Мэргэн взял нож и вонзил ей в грудь на толщину пальца – всё равно молчит. «Если не расскажешь, глубже порежу. – Вонзил глубже, на три пальца. – И сейчас не расскажешь?» Пудин⁴ всё равно не говорит. Мэргэн вонзил нож глубоко, на ширину ладони, достал до сердца. «Сейчас, перед смертью, расскажу, – и пудин рассказала. – Задание отца находится далеко. Этот предмет – сэвэн⁵ по названию аями⁶. Отправляющиеся за ним люди, много людей умирают (Путинцева, 1935).

В классических волшебных сказках выдвигаемое перед героем требование решить ряд трудных задач выглядит либо как стремление отца невесты найти наиболее достойного жениха для дочери, либо как желание избавиться от кандидата в женихи, как, например, в сказке АТ 465А, когда «царь из зависти, желая отнять жену, поручает мужу трудные задачи» (Андреев, 1929: 36). В нанайской же сказке проблема не во взыскательности невесты и ее отца и не в том, чтобы таким способом погубить претендента на руку невесты. Цель соревнования значительно серьезнее. Анализ ряда сюжетов нанайских сказок и разъяснений, которые давали по их поводу практикующие шаманы, позволили нам прийти к за-

⁴ Пудин – девушка, молодая женщина, женский персонаж нанайских сказок.

⁵ Сэвэн – дух, временно помогающий человеку, а также фигурка, служащая вместилищем этого духа.

⁶ Аями – унаследованный шаманом дух-помощник.

ключению, что, выполняя трудные задачи, герой должен не просто доказать свою способность проникать в иной мир, но выполнить, находясь в этом мире, нужные отцу невесты, то есть хозяину соревнований действия. Организующий соревнования хозяин является шаманом, который попал в ходе своей практики в опасную для него ситуацию. Он нуждается в помощи, которую надеется получить от будущего зятя. В сказке Путинцевой выясняется, что отец невесты утратил *аями*, одного из своих главных унаследованных духов-помощников. Соревнование становится для него средством обретения такого зятя, который был бы способен вернуть ему духа-помощника.

По-видимому, рассказавший когда-то эту сказку как личную, то есть поведавший о самом себе, шаман был зятем попавшего в беду шамана. В этой сказке он рассказывал о том, как преодолевал препятствия и выполнял представшую перед ним трудную задачу. Шаманы теряют *аями* и других духов в результате вражды с другими шаманами, превосходящими их силами. Такая утрата не просто ограничивает возможности шамана, но угрожает его жизни. Своими силами шаман не мог справиться с такой проблемой, он искал союзника-зятя, который после возвращения ему *аями*, но и в дальнейшем противостоял бы вместе с ним его врагу. Кроме того, поскольку сожительство мужчины и женщины, по представлениям шаманов, предполагает обмен духами, герой, решивший жениться (сожительство) на женщине, отец которой имеет столь серьезного врага, невольно становится также для этого врага доступным. Иначе говоря, тот чужой шаман, который угрожает хозяину соревнований, в результате сожительства явившегося на соревнования героя с дочерью хозяина становится одновременно врагом героя. Женившись, он уже не может не принять вызов врага, угрожающего отцу его жены, он не может не взяться за решение независимо от чьего-то решения вставших перед ним трудных задач. Рассказывая эту сказку как личную, шаман, отождествлявший себя с ищущим *аями* героем, мог в момент сказывания еще

не достигнуть, по мнению моих информантов, успеха и оставаться в трудном положении. В результате женитьбы он обрел нового сильного врага, и выход из этой ситуации не был для него еще очевиден. К своему повествованию, к своей личной сказке он мог присочинить счастливый конец, рассказать, что *аями* отца его молодой жены нашелся. Это должно было обеспечить его победу над врагом тестя.

Еще более ясно мотив соперничества и борьбы очерчен в многочисленных сказках о сражении героя с соперником. Накануне сражения герой заручается помощью духов-жен, которых он обретает по пути к месту сражения. Дрались персонажи «очень долго, считая годы за месяцы, месяцы за сутки, дрались. Что зима наступает, узнавали по побелевшей земле, что лето наступает – узнавая по почерневшей земле» (Путинцева, 1935). Потом герой видит летающую над ним птицу, одну из его духов-жен, говорящую ему, что она нашла *эргэн*, то есть душу-дыхание, жизненную силу его врага. Враг прятал свой *эргэн* в недоступном месте, как в одной из сказок внутри утеса в верховьях Амура. Дух, жена героя, представшая перед ним в облике птицы, сама сломать утес не могла и «зиму напролет умоляла духа Санси», и духа «старшего друга» просила, который наконец помог ей сломать утес и вынуть из него нужный *эргэн*. «Если это тот (*эргэн*, если он действительно принадлежит врагу), – говорит птица герою, – то останешься жив, а если другой – умрешь!» Птица бросает герою этот *эргэн*, спрятанный обычно в яйце (как правило, необычном, черном, двухцветном или прозрачном) или в *чаоло*, в только что вылупившемся из яйца птенце. Герой либо разбивает яйцо, из-за чего его враг тут же умирает, либо, если это птенец, начинает совершать над ним некоторые действия, которые вынужденно повторяет его противник. Герой выворачивает птенца конечности, сворачивает ему голову, и все это тут же отражается на теле противника героя. Помучив так врага, он убивает птенца, отчего его враг тут же на месте погибает. Подобная расправа соотносима с мотивом

расправы с Кошеем Бессмертным в волшебной сказке. Но в обычной волшебной сказке предметы, в которых прячется кошеева смерть (заяц, утка, яйцо, игла), – это, как определяют Жучкова и Галай, символы (Жучкова, Галай, 2015: 170), а охраняемый Кошеем status quo отражает душевный мир главного героя, который, чтобы вернуть возлюбленную и познать истинную любовь, должен преодолеть множество испытаний и убить Кощея... ради личностного развития» (Жучкова, Галай, 2015: 165). Герою же нанайской сказки не до личностного развития. Он спасает свою жизнь и заодно жизнь своего тестя.

Шаманисты верили в то, что *эргэн* человека помещается в сердце или в голове, то есть там, удар куда вызывает немедленную смерть. Поэтому, опасаясь нападения, шаманы могли, как они уверяют, на самом деле переносить свой *эргэн* из сердца или головы в другие органы (например, в большой палец ноги) или в различные предметы за пределами своего тела. По данным П. П. Шимкевича, *эргэн* шамана мог помещаться в коробке, в яйце (Шимкевич, 1896: 127). В записанных Е. А. Гаер преданиях говорится о том, что шаманы в действительности, а не только в сказке помещали свою жизненную силу в животном, в птице, на острие иглы, в своем мизинце (Гаер, 1991: 86). В результате шаман становился, с одной стороны, неуязвимым в том случае, когда поражалось его тело, а с другой стороны, подверженным внезапной, кажущейся беспричинной смерти, когда поражалась его находящаяся далеко от тела душа-жизненная сила.

В обычной волшебной сказке Кощея «может победить человек, способный на героический поступок (герой сказки), если он соединится с силами природы (в сказке “благодарные животные помогают герою”) и заручится поддержкой светлых богов, то есть объединит стремления свои с волей Вселенной» (Жучкова, Галай, 2015: 170). Для получения помощника «герой должен “сделать доброе дело”, как правило, связанное с воздержанием и самопожертвованием, то есть пройти внутреннюю иници-

ацию. Такими помощниками очень часто оказываются благодарные звери, детенышей которых герой не съел во время голода или спас от смерти» (Наговицын, Пономарева, 2011: 123–124).

В нанайской сказке всего этого нет, зато есть противопоставление «нашего» и «чужого» сражающихся шаманов. Никто из них не выражает единение «с волей Вселенной», никто не стоит на стороне добра, никто не борется против зла, олицетворяемого его врагом. *Эргэны* спрятаны не у одного из них, а у обоих сражающихся противников. Фактически оба они нанайские «Кощеи Бессмертные». Более того, согласно нанайской сказке, борются друг с другом не только они сами, но и их духи-помощники. В записанной Путинцевой сказке на героя (на *мэргэна*) напали семеро горбатых, а его жены (то есть духи-помощники) превратились в уток и взлетели, начав драться с двенадцатью женами (с духам-помощниками) семерых горбатых. «Долго или коротко ли дрались и ночью, и днём воюя. Затем годы считая стали драться. *Мэргэн* о женщинах своих не знает, и женщины о своём муже не знают. Потом (*мэргэн*) взглянул вверх и увидел, вверху одна утка возвращается. До него долетела, паря над ним, разговаривает с ним: “Воюя с женами семи горбатых... мы убили двенадцать женщин. Потом мы *эргэны* семи горбатых еле-еле нашли. У железного *торо* (у дерева-жертвенника с вырезанным на его стволе лике) с тремя лбами, между лбами нашли *эргэны* семи горбатых... Друг *мэргэн*, *эргэны* семи горбатых, мы принесли, для того чтобы ты их убил” ... Мэргэн... *эргэны* семерых горбатых раздавил! Лишь мокрое место осталось! Так убил!» (Путинцева, 1935).

Победа в поединке зависит в нанайских сказках не от личных качеств персонажей, но от того, чьи духи-помощники раньше принесут своему сражающемуся шаману спрятанный и разысканный ими *эргэн* противника. Значит, решающая роль в сражении принадлежит именно этим помощникам. Так же, как в сказке АТ 302/1 (Смерть Кощея в яйце), герой нанайского

нингмана находит смерть, а точнее, жизненную силу своего врага при помощи благодарных животных-помощников. Возможно, рассказ о совершенных накануне сражения поступках героя, оказавшего помощь этим животным привнесен в волшебную сказку с целью объяснения причин благодарности животных и их желания помочь герою. В нанайской сказке в этом отношении всё проще. Герою помогают жены-птицы, то есть его духи-помощники без каких-либо действий с его стороны. От героя фактически ничего не требуется. Он должен только ждать, помогут ли ему в данной ситуации его духи или нет. Если по отношению к обычной волшебной сказке можно говорить о том, что «генезис фольклорного образа Кося восходит к мифологическому прообразу»..., являющемуся «одной из ипостасей темного “бога”, повелителя царства мертвых» (Жучкова, Галай, 2015: 165), то в нанайской сказке этот образ восходит к обычному шаману, имеющему, как почти все остальные шаманы, соперников и вынужденному поэтому время от времени меряться с ними силами. Причем меряться не своей ловкостью и умением, не своими собственными силами, а могуществом тех духов-помощников, которые направляют их жизнь.

Таким образом, авторы личных сказок ориентированы на решение задач вовсе не художественных, они лишь используют художественную форму с целью решения проблем далеко не эстетического характера. Как говорили сказители известному американскому исследователю Б. Тоелкену, те сказки о койоте, которые они ему рассказывали, это не просто развлечение. Это «серьезное дело с серьезными последствиями» (Toelken, Scott 1989: 81). Нанайская личная сказка – это тоже серьезное дело. Считается, что первое изложение новой личной сказки небезопасно для самого рассказчика, он может своим рассказом погубить врага, но может и погибнуть сам. Поэтому только риск смертельной опасности, угрожающей ему со стороны соперника, вынуждает его рассказывать личную сказку. «Если я почувствую, что вот-вот умру, тогда я стану

рассказывать сказку о моем шаманском пути *дэргиле*», чтобы спасти себя (ПМА).

Рассказывание личной сказки может оказаться небезопасным в том случае, если сказитель не сумеет быть достаточно убедительным, если кто-то из аудитории не поверит тому, что герой сказки способен победить врага, или если духи-помощники шамана не дадут ему рассказать вымышленный им эпизод победы. Завершить рассказ счастливым концом не удастся, если слушатели вдруг поймут, что шаман вовсе не сказку рассказывает, а камлает. Шаманка О.Е. Киле вспоминает о некоторых безуспешных рассказах шаманами личных сказок. Шаман «сказку рассказывал, все время песней и песней. Красиво пел! Две ночи подряд поет – всё одну сказку рассказывает. Потом закончил и заплакал. Слезы текут! Что-то, наверное, было!» (ПМА). Эта же шаманка помнит пожилую сказительницу-шаманку, которая рассказывала сказку «про свой *дэргил*», про свой шаманский путь, про духа Калгаму и его детей, припевала «Калгама пиктэ, *огогок* /Олгиа пиктэ, *кагагак*» (Ребенок Калгамы, *кагагак* /Поросенок, *огогок*⁷). «Так она рассказывала, а минут через десять после того, как рассказала (сказку), она так и скончалась. “Не могу!” – говорит» (ПМА). Н. П. Бельды вспоминает, как «в селе Дада слепая шаманка рассказывала *нингман*, и вдруг ее затрясло, она стала петь по-шамански, так как пришли ее *сэвэны*» и не дали ей закончить сказку так, как она хотела (ПМА). Н. С. Киле также видела, как одна шаманка, рассказывая сказку, перешла постепенно к пению в шаманской манере и к камланию (ПМА). Неспособность шамана довести рассказ личной сказки до запланированного конца объясняют вмешательством его *сэвэнов* духов-помощников.

Пролегающие в пространстве духовного мира «пути», по которым «ходят» шаманы, и расположенные там же «дороги сказок», по мысли шаманистов – одни

⁷ Кагагак и огогок – непереводаемые асемантические изобразительные слова. В фольклорных текстах такие слова применяются обычно для рифмы.

и те же. Шаман то перемещается, камлая, по своему маршруту, то сворачивает на путь сказки и наоборот, а потому и сказочный герой «*мэргэн* может ходить по таким местам (духовного мира), по которым ходят шаманы» (ПМА: Н. П. Бельды). Разница лишь в том, как поясняет А. К. Оненко, что «в сказке видишь весь путь сразу (от начала до конца), и этот путь уже знаком, а в камлании пробираешься (по пространству духовного мира) постепенно, не зная, что ждет тебя дальше» (ПМА). Рассказывая личную сказку, сказитель выходит на такую «дорогу», где приходится постепенно пробираться, не имея пока гарантии в том, что удастся выйти на счастливый конец. Более того, предполагая рассказать о счастливом конце, шаман может заблудиться, невольно может быть уведен духами в другую сторону. Его духи-помощники против его воли уведут его душу в *бунн*, в мир умерших, и назад он вернуться не может. Потому рассказ личной сказки может завершиться не победой шамана, не счастливым концом, а его смертью (ПМА: Л. И. Бельды).

Заключение

Сокрытая от большинства носителей нанайских фольклорных традиций тайна существования личных сказок обусловлена самой сутью их содержания и необходимостью поддержки несведущей аудитории. Тайна личной сказки необходима потому, что не все слушатели способны сочувствовать тем целям, на достижение которых личная сказка ориентирована. Счастливый конец сказки и действительное, ожидаемое в реальности избавление сказителя от проблем означает одновременно действительную, а не только придуманную и рассказанную гибель соперника, и для сказителя лучше не предоставлять слушателям право выбора, кому из соперничающих шаманов погибнуть, а кому выжить. «Сказка регла-

ментирует кодекс отношений не только с потусторонним миром, но и вообще кодекс успеха. Если человек в отношениях с окружающим миром ведет себя «правильно», энергия мира будет использована ему во благо» (Неклюдов, 2020: 17). К нанайской личной сказке это тоже относится, только к этому добавляется намерение рассказчика обрести благо за счет физического, хотя и осуществляемого дистанционно устранения противника.

Для большинства же простых рассказчиков, не шаманов и для обычных слушателей, даже если они являются носителями традиционной шаманской культуры, сказка представляет собой всего лишь занимательное художественное произведение, призванное скрасить досуг. Для них она является вымыслом, и по отношению именно к ним справедливы общепринятые определения сказки как поэтической структуры, в значительной мере ориентированной «на создание эстетического эффекта, на привлечение аудитории, благодаря чему происходит отрыв ее картины мира от актуальных верований и ритуальных практик» (Неклюдов, 2020: 17). Е. С. Новик говорит о том, что в определенных ситуациях «рассказ из реплики, адресованной партнеру по коммуникативному акту, превращается в эпическое произведение, отграниченное сюжетной рамкой от слушательской аудитории», и что при этом совершается отрыв нарратива «от конкретно-этнографического контекста», обращающий его «в сказку с характерной для нее установкой на вымысел» (Новик, 2004: 279). В ситуации с личными шаманскими сказками нарратив отрывается не только от этнографического контекста, но от личных, известных одному сказителю обстоятельств его духовной жизни, а рождение эпико-героической сказки обеспечивается сохранением от аудитории тайны, касающейся обстоятельств ее появления.

Список литературы

Андреев Н. П. *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Ленинград, Издание государственного Русского Географического Общества, 1929.

Булгакова Т. Д., Набок И. Л. Личная песня в культуре коренных народов Севера: сакральное значение. *Временник Зубовского института*. 2021. № 3 (34). С. 143–151.

Булгакова Т. Д. *Камлания нанайских шаманов*. Furstenberg, Verlag der Kulturstiftung Sibirien SEC Publications, 2016.

Голованов И. А. Устный рассказ-воспоминание в современной коммуникации как фольклорный текст. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2013. № 2 (293). Филология. Искусствоведение. Вып. 74. С. 89–92.

Жучкова А. В., Галай К. Н. Функциональное значение мифологического образа Кощя Бессмертного и его отражение в русских волшебных сказках. *Вестник славянских культур*. 2015. № 3 (37). С. 165–175.

Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. В кн.: *Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности (1882–1932)*. Сб. статей. Л., 1934. С. 215–240.

Лиморенко Ю. В. Личные песни нанайцев как источник исторической памяти. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2016. № 2 (31). С. 71–78.

Мелетинский Е. М. *Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники*. 2-е изд., испр. М.: Вост. лит., 2004. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Наговицын А. Е. Пономарева В. И. *Типология сказки*. М.: Генезис, 2011.

Неклюдов С. Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). *Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина)*. Ленинград «Наука» Ленинградское отделение, 1979. С. 133–141.

Неклюдов С. Ю. Тезисы о сказке. *Новый филологический вестник*. 3 (54), 2020 года. С. 17–31.

Новик Е. С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур*. М.: Наука, 2004.

ПМА – полевые материалы автора.

Пропп В. Я. *Исторические корни волшебной сказки*. [Вступ. ст. В. И. Ереминой]. [Переизд.]. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996.

Путилов Б. Н. *Фольклор и народная культура*. СПб: Наука, 1994.

Путинцева А. П. *Нанайские сказки*. Рукопись. 1935.

Сем Л. И., Сем Ю. А. *Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ)*. Санкт-Петербург: Издательство Российского государственного педагогического университета, 2020.

Тен В. В. Миф и сказка: генезис и дифференциация. *Международный журнал исследований культуры*, 2014. № 2(15) С. 72–78.

Toelken B. and Scott T. Poetic Retranslation and the “Pretty Languages” of Yellowman. *Traditional Literatures of the American Indian. Texts and Interpretations*. Ed. Kroeberg, K. Lincoln and London. University of Nebraska Press, 1989. P. 65–114.

References

Andreev N. P. *Ukazatel' skazochnyh syuzhetov po sisteme Aarne* [Index of fairy-tale plots according to the Aarne system]. Leningrad, Izdanie gosudarstvennogo Russkogo Geograficheskogo Obschestva, 1929. 118 p.

Bulgakova T. D., Nabok I. L. Lichnaya pesnya v kul'ture korennyh narodov Severa: sakral'noe znachenie [Personal song in the culture of the indigenous peoples of the North: sacred meaning]. In: *Vremennik Zubovskogo instituta*, 2021, 3 (34), 143–151.

Bulgakova T. D. *Kamlaniya nanajskih shamanov* [Kamlaniya of Nanai shamans]. Furstenberg, Verlag der Kulturstiftung Sibirien SEC Publications, 2016. 311 p.

Golovanov I. A. Ustnyj rasskaz-vospominanie v sovremennoj kommunikacii kak fol'klornyj tekst [Oral narrative-memory in modern communication as a folklore text]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2013, 2 (293), 74, 89–92.

Zhuchkova A. V., Galaj K. N. Funkcional'noe znachenie mifologicheskogo obraza Koshcheya bessmertnogo i ego otrazhenie v russkikh volshebnykh skazkakh [The functional significance of the mythological image of Koshchei the Immortal and its reflection in Russian fairy tales]. In: *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, 2015, 3 (37), 165–175.

Zelenin D. K. Religiozno-magicheskaya funkciya fol'klornykh skazok [Religious and magical function of folklore tales]. In: *Ol'denburg. K 50-letiyu nauchno-obshchestvennoj deyatel'nosti (1882–1932)*. Leningrad, 1934. 215–240 p.

Limorenko Yu. V. Lichnye pesni nanajcev kak istochnik istoricheskoy pamyati [Personal songs of the Nanai people as a source of historical memory]. In: *Yazyki i fol'klor korenykh narodov Sibiri*, 2016, 2 (31), 71–78.

Meletinskij E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arhaiche. skie pamyatniki* [The origin of the heroic epic: Early Forms and Archaic Monuments]. Moscow, Vost. lit., 2004. (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka). 460 p.

Nagovicyn A. E. Ponomareva V. I. *Tipologiya skazki* [Typology of the fairy tale]. Moscow, Genезis, 2011. 329 p.

Neklyudov S. Yu. O krivom oborotne (k issledovaniyu mifologicheskoy semantiki fol'klornogo motiva) [About the crooked werewolf (to the study of the mythological semantics of the folklore motif)]. In: *Problemy slavyanskoy etnografii (k 100-letiyu so dnya rozhdeniya chlena-korrespondenta AN SSSR D. K. Zelenina)*. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1979, 133–141.

Neklyudov S. Yu. Tezisy o skazke [Theses about the fairy tale]. In: *Novyj filologicheskij vestnik*, 2020, 3 (54), 17–31.

Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism: The experience of comparing structures]. Moscow, Nauka, 1994. 304 p.

PMA – field materials of the author.

Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [The historical roots of the fairy tale]. Saint-Petersburg, Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1996. 364 p.

Putilov B. N. *Fol'klor i narodnaya kul'tura*. SPb: Nauka, 1994. 235 p.

Putinceva A. P. *Nanajskie skazki*. Manuscript., (1935).

Sem L. I., Sem Yu. A. *Mify, skazki i predaniya nanajcev (gol'dov, hechzhe)* [Folklore and folk culture Nanai fairy tales Myths, fairy tales and legends of the Nanai people (Gold, Hezhe)]. Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 2020. 667 p.

Ten V. V. Mif i skazka: genezis i differenciaciya. In: *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury* [Myth and fairy tale: genesis and differentiation], 2014, 2(15), 72–78.

Toelken B., Scott T. Poetic Retranslation and the “Pretty Languages” of Yellowman. In: *Traditional Literatures of the American Indian. Texts and Interpretations*. Ed. Kroeberg, K. Lincoln and London. – University of Nebraska Press, 1989, 65–114.