

ENDANGERED LANGUAGES OF
THE PACIFIC RIM

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ТУНГУСОВЕДЕНИЮ 21

Марина ХАСАНОВА и Александр ПЕВНОВ
Предисловие: Тосиро ЦУМАГАРИ

МИФЫ И СКАЗКИ НЕГИДАЛЬЦЕВ

Publications on Tungus Languages and Cultures 21

Marina KHASANOVA & Alexander PEVNOV
with a Preface of Toshiro TSUMAGARI
MYTHS AND TALES OF THE NEGIDALS

МИФЫ И СКАЗКИ НЕГИДАЛЬЦЕВ
Myths and Tales of the Negidals
(ELPR Publications Series A2-024)

Published: February, 2003

Project Director: MIYAOKA, Osahito

Editorial Board: SAKIYAMA, Osamu, and ENDO, Fubito (Assistant)

Grant-in-Aid for Scientific Research on Priority Areas

Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology

Endangered Languages of the Pacific Rim

Faculty of Informatics, Osaka Gakuin University,

2-36-1 Kishibe Minami, Suita, Osaka 564-8511, JAPAN

TEL: +81-6-6381-8434 (extension: 5058)

E-mail: elpr@utc.osaka-gu.ac.jp

Authors: KHASANOVA, Marina

PEVNOV, Alexander

Preface: TSUMAGARI, Toshiro (Hokkaido University)

Printed by Nakanishi Printing Co.,Ltd.

Shimotachiuri Ogawa Higashi, Kamikyoku, Kyoto 602-8048, JAPAN

TEL: +81-75-441-3155

ISSN 1346-082X

Copyright is jointly held by all the authors.

P r e f a c e

Toshiro Tsumagari
(Hokkaido University)

Negidal is one of the seriously endangered Tungusic languages, spoken only by a limited number of elders on the lower Amur region of Russian Far East. It is literally on the brink of extinction before receiving much attention and documentation it deserves. It is not necessary here to say much about the language situation of the past and present nor about the history of Negidal studies, because we can find a detailed description in this volume.

The authors of the present volume, Dr. Marina M. Khasanova and her husband Dr. Alexander M. Pevnov, have been engaged in the Negidal language and folklore for over twenty years. They are currently senior researchers of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg, and are admittedly the first and best specialists of the Negidal language and folklore.

In August 1998, Mr. Shinjiro Kazama (Tokyo University of Foreign Studies) and I had an opportunity to visit a Negidal village accompanied by them. They generously introduced us to the local speakers and helped us in many ways. We realized how sincerely and eagerly they had worked on this small language. The results of their long-year field researches, including many folkloristic texts which are now difficult to obtain, have remained unpublished. That is a pity not only for linguistic and other scholarly interests but also for Negidal and other minorities who are rapidly losing their linguistic and folkloristic heritage.

I proposed to them to publish their materials in Japan, and they willingly agreed. It became realistic after the ELPR project started. In May 2001, I visited St. Petersburg to discuss the publication plan with them. They were eager to publish their materials, but were too busy to devote themselves to the task. I offered them a one-month stay in Sapporo, so that they could concentrate on the preparation for publishing. As a result, they spent the whole November of the year at my office, tapping the keys of personal computers from morning till night, to achieve much progress toward publishing their materials. Before leaving Japan, they attended the 2nd International Conference of ELPR held in Kyoto (Nov. 30 - Dec.1, 2001) and gave us impressive lectures based on their profound field experiences.

Back to their home after the one-month intensive work in Sapporo, they made daily efforts to finish the task. All that I could do was to encourage them by setting the deadline, by which they faithfully completed the whole body of this massive volume. I heartily appreciate their earnest attitude to their work. After receiving the final version of their manuscripts in digitalized form, I made the necessary editing works with the careful assistance of Ms. Kayo Kobayashi. I hope that I have made no serious mistakes in the editing process.

The present volume contains not only many folkloristic texts with each plot and translation, but also an elaborate description about the Negidal language and folklore. Most explanations are provided in bilingual form of Russian and English. This is undoubtedly the best (hopefully not the last) collection of the Negidal folklore. We are delighted and proud to add the volume to our ELPR publication series.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие (на английском языке) | i |
| Негидальцы: язык и фольклор (на английском языке) | |
| I. Общие сведения о негидальцах | 1 |
| II. Язык негидальцев | 4 |
| III. Фольклор негидальцев | 12 |
| Краткое изложение сюжетов (№№ 1-78, на английском языке) | 22 |
| Предисловие к текстам (на английском языке) | 41 |
| Предисловие к текстам | 45 |
| Тексты | |
| Мифы и мифологические рассказы, №№ 1-54 | 50 |
| <i>Мифы, №№ 1-37</i> | 50 |
| <i>Промысловые мифологические рассказы, №№ 38-44</i> | 88 |
| <i>Мифологические повествования о нарушениях запретов,</i> <i>№№ 45-50</i> | 95 |
| <i>Мифологические предания, №№ 51-54</i> | 102 |
| Сказки о животных, №№ 55-78 | 107 |
| Комментарии к текстам | 151 |
| Сведения о рассказчиках | 226 |
| Негидальцы: язык и фольклор | |
| Общие сведения о негидальцах | 228 |
| Фольклор негидальцев | 231 |
| Некоторые особенности морфологии негидальского языка | 243 |
| Литература | 287 |
| Иллюстрации | 294 |

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Preface | i |
| The Negidals: Language and Folklore | |
| I. General Information | 1 |
| II. Language of the Negidals | 4 |
| III. Negidal Folklore | 12 |
| Summary of the Plots (NN 1-78) | 22 |
| Preface to the Texts | 41 |
| Preface to the Texts (in Russian) | 45 |
| Texts | |
| Myths and Mythological Stories, NN 1-54 | 50 |
| <i>Myths, NN 1-37</i> | 50 |
| <i>Hunting and fishing mythological stories, NN 38-44</i> | 88 |
| <i>Mythological stories about breaking the bans (violating taboos), NN 45-50</i> | 95 |
| <i>Legends (Predaniya), NN 51-54</i> | 102 |
| Tales about Animals NN 55-78 | 107 |
| Notes (in Russian) | 151 |
| Information about Narrators (in Russian) | 226 |
| The Negidals: Language and Folklore (in Russian) | |
| The Negidals: General Information | 228 |
| Negidal Folklore | 231 |
| Some Morphological Peculiarities of the Negidal Language | 243 |
| References | 287 |
| Illustrations | 294 |

The Negidals: Language and Folklore

I. General Information. The Negidals is one of the smallest groups (along with the Oroks and the Orochis) among the small-numbered peoples of the Manchu-Tungus language family. Their self-designation (native name) is *elkan beyenin*, *nā beyenin* ~ *nā bēn*, or *emjun beyenin*, which means ‘man from the River Amgun’. Russian old-timers still call all the peoples of the Lower Amur “the Gilyaks” (Rus. гиляки). The majority of the Negidals live on the banks of the Amur, close to the mouth of the river Amgun', and on the river Amgun', the left confluent of the Amur. Before the 1940s, the Negidals used to inhabit the Lower Amgun' and its middle reaches. According to the official data of the year 1989, there were 622 Negidals, including 502 those who live in the Khabarovsk Territory [Национальный состав населения 1991, pp.22, 52].

According to B.O. Dolgikh, there were no more than 390 Negidals in the 17th century [Долгих 1960, p.603]; in the middle of the 19th century N.K. Boshnyak used the figure of 351 [Бошняк 1859, p.331]; according to S.K. Patkanov, there were about 400 Negidals at the beginning of the 20th century [Патканов 1912, pp.933-934]; K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius estimated the population as 371 people in the years 1926-1927 [Мыльникова, Цинциус 1931, p.108]; in 1925, A.N. Lipskiy wrote that there were no more than 400 Negidals at the time [Липский 1925, p.XIX]. Thus, since the 17th century the Negidals have shown continual stability of population size.

By now the Negidal population size has not changed much. According to the data we gathered in the 1990s in their current habitat, there were a little more than 350 Negidals. The population of the so-called Upper Amgun' group was about 150 people, while the population of the Lower Amgun' group was about 200 people. According to the data provided by the authorities of the Khabarovsk Territory, the Negidal ethnos has the population of a little more than 400 people. It is clear that despite the hardships that the Negidals have had to endure since the 1930s, along with the other Northern minorities of Russia (collectivization, numerous forced resettlements), their population size has not reduced and remained stable for at least two hundred years.

Nevertheless, according to the current data provided by Khabarovsk authorities, the Negidals is the only ethnos in the Khabarovsk Territory that has shown negative population growth in the recent years. It might seem that the current surplus of deaths over births among the Negidals is not too high – 4 people – but this is the first alarming sign that starts worrying both specialists and the authorities.

The main occupation of the Negidals has traditionally been hunting and fishing. As regards their ethnic and linguistic characteristics, the Negidals are subdivided into the so-called “Lower” group, inhabiting the Lower Amgun' and the Amur, and the “Upper” group, inhabiting the middle reaches of the Amgun'. The Upper Amgun' group is rather close to the Evenks, while the Lower Amgun' group is closer to the indigenous peoples of the Amur region, such as the Ul'chi or the Nanays.

The first information concerning the river Amgun' and its inhabitants began to reach Russia in the 17th century. Though it is widely believed that the ethnonym the Negidals was first introduced in A. Middendorf's works, I.S. Vdovin has proved that the term appeared in Russian official documents much earlier than that [Вдовин 1953].

In 1844-45 academician A. Middendorf undertook a journey, unprecedented in its range, along the Siberia and the Far East. Unlike the Tungus, the Negidals were not the focus of Middendorf's attention. Nevertheless, it was he who distinguished a separate ethnic group inhabiting the river Amgun' and its confluent the Nimelen and called it the "Negidal tribe". Before Middendorf's journey, the basin of the river Amgun' was considered to be populated only by the Tungus (the Evenks) [Миддендорф 1878].

A more profound research in the basin of the Amgun' was made by the expedition, headed by Admiral G.I. Nevel'skoy at the beginning of the 1850s. The data gathered by this expedition were published and they provide valuable and manifold scientific material. These were the first accounts made by the Russians, of settlements and the way of life of such small-numbered peoples as the Manguns (the Ul'chi), the Negidals, the Oroks, the Ainu. Though the expedition's objectives were primarily of political nature, the anthropological data and the statistics obtained are still of great importance even for the modern researcher [Невельской 1947].

In the middle of the 1850s, the Amur and Sakhalin were visited by L. Schrenk. He mostly studied the life of the Nivkhs, the Ul'chi and the Nanays but he also gathered a great deal of information about another peoples. In particular, he determined the exact boundaries of the Negidal ethnic territory. The appearance (in Russian sources) of the native name, the Negidals, L. Schrenk, following the report of lieutenant Kozmin, dates as 1830 and adds that before this year all the inhabitants of the Amgun' had been called "the Amgun' Tungus" [Шренк 1899, p.157]. Schrenk thought that *negda* was the self-designation of the Negidals and that the name *ylkan* that Middendorf had used as their native name was, in fact, given to the Negidals by the Tugur Tungus or those of the Stanovoy Range [Ibid., p.158]. Schrenk linked the appearance of the Negidals on the river Amgun' with the appearance of the *Samagirs* and the *Kili* in the area of their current habitation [Ibid., p.157]. Schrenk thought that the Negidals and the Samagirs were closely related peoples and that their languages were most similar to the Ul'chi language [Ibid., p.291]. Schrenk also maintained that physically the Negidals are closer to the Nivkhs, and the Samagirs – to the Nanays [Ibid., p.304].

In 1910 the Negidal area was visited by L.Ya. Sternberg. The data he gathered were published, along with his other material, only after his death in 1933 [Штернберг 1933]. The chapter called "The Negidals" deals mostly with the issues of spiritual life and culture: religious beliefs, the "bear festival", tribal traditions and legends. It also contains supplementary Negidal-Russian dictionary and some grammar notes. It is clear that Sternberg's information about the Negidal culture was fragmentary and unsystematic, even after substantial editing.

In 1925, I.Gapanovich published an article in a Vladivostok journal, about his trip

to Chukchagir Lake [Гапанович 1925]. In the article he described traditional occupations of the Negidals, wrote about the population size and named the biggest camping-grounds of the Upper Amgun' group.

In 1926-27, Sternberg's disciples K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius, then students of Leningrad State University, went on a one-year expedition to the Negidals. K.M. Mylnikova specialized in linguistics, while V.I. Tsintsius specialized in anthropology. In 1931 the researchers published an article containing part of their field research data [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931]. This comparatively small article consists of two parts: anthropological-sociological and linguistic, while the appendix contains five Negidal texts with interlinear translation.

K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius were the first to perform a thorough research of Negidal settlements, which helped to obtain accurate data of their population size, distribution and clan structure. Anthropologically and linguistically, they distinguished two groups of the Negidals: the Lower Amgun' group that forms approximately two thirds of the total Negidal population and inhabits the Lower Amgun', and the Upper Amgun' group that inhabits its middle reaches [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931, pp.107-108]. The researchers also distinguished 13 Negidal clans, with two of them already extinct, namely: *N'asixagil*, *Ayumkan*, *Chukchagil*, *Chomoxogil*, *Tapkal*, *Udan*, *Toyomkon*, *Amunkan*, *Muktegil*, *Bosakogil*, *Olchakogil*, *Xatagil* (extinct), *Sigdan* (extinct) [Ibid., p.110].

At that time A.N. Lipskiy worked as the Representative for the Indigenous Peoples Affairs in the Nikolayevsk Area. In 1925 he published, as introduction to the materials of the 1st Congress of Indigenous Peoples of the Far East Region, a substantial anthropological survey that contained a section about the Negidals [Липский 1925].

On the whole, the Amgun' Area in the 1920s and 1930s was quite often visited by researchers. In 1935, for instance, K.M. Mylnikova visited this area again and gathered a lot of substantial archaeological and anthropological data [Форштейн-МЫЛЬНИКОВА 1936].

The study of the Negidal language and culture intensified in the 1950s and 60s. In 1956 there appeared a basic work called "Peoples of Siberia" that contained an article about the Negidals, written by S.V. Ivanov, M.G. Levin, and A.V. Smolyak [Народы Сибири 1956, pp.776-782]. At the end of the 1940s, among those who concerned themselves with the anthropology of the peoples of the Lower Amur and Sakhalin was A.V. Smolyak (then Strenina) who later published her numerous works, including an article on ethnogenesis of the Negidals [СМОЛЯК 1977].

In the summer of 1961, Leningrad linguists V.D. Kolesnikova and O.A. Konstantinova worked among the Lower Amgun' Negidals. Their collected lexical data were incorporated into the "Comparative Dictionary of the Manchu-Tungus Languages" [ССТМЯ], and the final result of their expedition was an article called "The Negidal Language" [Языки народов СССР 1968].

In the recent years anthropologists and linguists gave proper attention to the area where the Negidals live. For instance, it was visited by L.I. Sem, Yu.A. Sem, V.V.

Podmaskin, A.M. Pevnov, M.M. Khasanova, N.Ya. Bulatova, G.I. Varlamova, T.Yu. Sem, S.V. Bereznitskiy, D.V. Yanchev, T. Tsumagari (Japan), Sh. Kazama (Japan) and others.

Due to the long-term research in Negidal culture, we came to the conclusion that the Negidals did not regard themselves as a single separate ethnic group. They knew only that they are part of a separate clan, and their clan membership has always been of primary importance. We can still hear, for instance, a member of the *N'asikhagil* clan say about the *Chukchagil* clan that they are not the Negidals but another people. All elderly people know what clan they belong to. The clan identity is determined on the father's side. Starting from the beginning of the 1980s and up to the end of the 20th century, we tried to record all clan names of the Negidals. During the mentioned period, the Negidals named the following clans: the Lower Amgun' group clans were the *N'asikhagil*, the *Ayimkan*, the *Chomokhogil*, the *Tapkal*, the *Udan*, while the Upper Amgun' group clans were the *Chukchagil*, the *Toyomkon*, the *Ayumkan*, the *Muktegil*; the largest among these clans are the *N'asikhagil* and the *Chukchagil*. However, we could not find some clan names that had been mentioned by other researchers, even as extinct: for example, the *Bosakogil* and the *Olchakogil*.

At the same time, our field data show that the Negidals were aware of and acknowledged the language and cultural similarity of several clans that inhabited the same territory. One of the self-designations of the Negidals (*nā beyeseltin* ~ *nā bēseltin* 'the local people') was modelled by the Lower Amgun' group after the Ul'chi or Nanay patterns, by this word they may identify their ethnic group. In this case they add to this word-combination the pronoun *bitta* of the 1st person plural (inclusive): *bitta nā bēseltin*, which means 'our local people (our Negidal group)'. Without the pronoun *bitta*, the word-combination *nā beyenin* ~ *nā bēnin*, in the singular, and *nā beyeseltin* ~ *nā bēseltin*, in the plural, can refer not only to the Negidals but also to the Nivkhs, the Ul'chi, the Nanays, i.e., to all the indigenous peoples of the Lower Amur. According to the elder representatives of the Negidals, this word-combination could not be used to refer to the Koreans, the Chinese, the Japanese and the Russians, who temporarily or constantly live or lived in this region.

II. Language of the Negidals. We have every reason to regard the language of the Negidals as endangered. It is fluently spoken only by the old people, and there are not many of them still living. The middle-aged Negidals can only understand the spoken language but cannot speak themselves. Negidal children know only separate words or phrases at best. Now there is practically no one left who still can give a folklore performance.

It is quite right to say that the Negidal language has no written form, though it was worked out and suggested by one of the authors of this work (M.M. Khasanova) and even officially approved by the authorities of the Khabarovsk Territory in May 1993. However, in practice this system of writing has never been used, which is quite understandable, though: there is no one left to write in the Negidal language since all the children by this time have already become monolingual (they are now Russian-

speakers). In other words, the Negidal alphabet can be regarded as nothing more than a “linguistic exercise”.

As we have stated earlier, in 1931 K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius published a description of the Negidal grammar, which was substantial for the time, together with a phonetic introduction [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931, p.129-194]. This description contains a number of valuable observations that can be still useful for modern researchers. In 1968 V.D. Kolesnikova and O.A. Konstantinova published a concise description of Negidal phonetics, morphology, syntax and lexis in the “Languages of the Peoples of the Soviet Union” series [КОЛЕСНИКОВА, КОНСТАНТИНОВА 1968, pp.109-128]. In 1982, V.I. Tsintsius in her book “The Negidal Language” gave a brief account of Negidal phonetics and grammar [ЦИНЦИУС 1982, pp.12-41]. Another description of the Negidal language (also concise) was published in “Languages of the World” series, after V.I. Tsintsius’ death [ЦИНЦИУС 1997, pp.188-201]. Presently, there is no solid or thorough description of Negidal grammar or phonetics, despite the fact that there are several interesting accounts of them.

Nor would you find such thorough description in this book, since its authors have a less ambitious objective, namely, to describe some distinctive features of the Negidal morphology. We will try to do that by showing the differences that exist between the Negidal and the Evenki languages. It should be noted that the Negidal language is contrasted against the background of the Evenki language, because, on the one hand, the latter is relatively better described, and on the other, the Evenki and the Negidal are the closest languages in genetical respect.

We chose morphology for contrastive (and in many cases for contrastive-comparative) description intentionally. The reason is that system changes in morphology (and in grammar as a whole) play the main role in language divergence (and in convergence, as well). Phonetic and lexical differences between dialects can be substantial but substantial differences in morphology (and in grammar in general) can exist only between languages, not dialects. Generally speaking, morphology (grammar) determines the language identity more than any other language level. That is why we prefer morphology for contrastive (contrastive-comparative) description.

The earliest outline of Negidal dialects can be found in P.P. Schmidt’s book, based on the data gathered by K.D. Loginovskiy. P.P. Schmidt distinguished four dialects: the Upper Amgun', the Middle Amgun', the Lower Amgun', and the dialect of the village of Tyr [Schmidt 1923, p.8]. This classification, especially the possible existence of the dialect of the village of Tyr, was criticized by K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius who suggested a binary classification, comprising the Lower Amgun' (Rus. *низовской*) and the Upper Amgun' (Rus. *верховской*) dialects [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931, pp.134, 132]. They also came to the conclusion, which the authors of this book find quite plausible: “On the whole, variations in pronunciation can be found in the speech of different persons and even in the speech of one and the same person.” [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931, p.133]. By the way, according to our data, such variations are characteristic not only of the phonetics but also the morphology of the Negidal language, i.e. the speech of one and the same person can contain both

phonetic and morphological doublets.

According to one of the works by P.P. Schmidt, dealing with the language of the Samagirs [Schmidt 1928], the Negidal language was once spoken around the river Gorin, left tributary of the Amur. Schmidt gives two vocabulary lists: one contains the Samar Nanay words, collected by Schmidt himself, and another – the Samagir words collected by K.D. Loginovskiy. There is no doubt that Loginovskiy's list contains words which are identical or similar to the corresponding Negidal words. This might mean a language shift, which was mentioned by P.P. Schmidt in his book [Schmidt 1928, p.3]. Careful study of Loginovskiy's word list reveals some phonetic features of the Upper Amgun' dialect of the Negidal language. We cannot yet talk about some unknown local variation of the Negidal language, but there undoubtedly exist some singular features.

Present variations of the Negidal language are not the same as those in the 1920s, but the dialects of the so-called Upper Amgun' and Lower Amgun' Negidals are still retained. Some of these differences were mentioned in V.I. Tsintsius' book [Цинциус 1982, p.17]. We would like to draw your attention to the fact that many characteristic features of the Upper Amgun' dialect result from intensive contacts with the Evenki language, though along with these innovations this dialect still retains some archaic features that no longer exist (or probably have never existed) in the Lower Amgun' dialect. Among these morphologically archaic forms, typical of the Upper Amgun' dialect, for example, we could mention a specific plural form of converb in *-ми* (plural *-май* < **-мару*).

In 1991 during the expedition to the Lower Amur, we came to the conclusion that there exists a separate local sub-dialect of the Negidal language. We named this variant the Ust'-Amgun' sub-dialect of the Lower Amgun' dialect. It was only nine years later that M.M. Khasanova discovered among the materials of N.A. Lipskaya and A.N. Lipskiy kept in the Museum of Anthropology and Ethnography, St.Petersburg, a brief note about Negidal dialects, made by N.A. Lipskaya, who mentioned a dialect spoken in Ust'-Amgun'. Unfortunately N.A. Lipskaya did not include any specific linguistic information about this dialect in her note. Lipskaya was doing her research of the Negidal language in the summer of 1929. She distinguished five Negidal dialects: dialect of the Duki village, dialect of the Kerbi village area (now P. Osipenko village), dialect of the Im village, dialect of the Dal'zha village, and, finally, dialect of the village of Ust'-Amgun' [Липская д.38, л.843]. К.М. Mylnikova and V.I. Tsintsius also mentioned the so-called "Khodz'on" dialect of the Negidals, and this is exactly the Ust'-Amgun' sub-dialect [Мыльникова, Цинциус 1931, p.150].

Thus, only the existence of the Ust'-Amgun' local variant was stated in the works of researchers, but nobody provided any examples that might prove the reality of this variant. Now we know only two elderly women who still speak this variant of the Negidal language.

The peculiarities of the Ust'-Amgun' sub-dialect are especially noticeable in some sound changes. Thus, the sounds *й*, *в*, *у*, and *н* may be dropped in the intervocalic

position, but we could not find any regular pattern here, and we are not sure that any such regularity exists.

Another significant phonetic phenomenon typical of Ust'-Amgun' sub-dialect is regressive incontiguous vowel assimilation, for example, *анҢини* 'year' (< *анҢани*), *гилби* 'name' (< *гэлби*), *толгихи* 'sledge' (< *толгохи*), *уду* 'here' (< *эду*) and others. In these words broad root vowels (*а, э, о*) were assimilated with the narrow vowels (*и, у*).

In the section "Morphological Features of the Negidal Language" we describe some differences that exist between Negidal and Evenki morphology. Below we will give a concise description of the differences that we regard as the most important.

Unlike the Evenki language, the unmarked noun form in the Negidal language can express both the singular and the plural meaning. (In this respect the Evenki language is apparently the only exception among the Manchu-Tungus languages.)

The Negidal language differs from the Evenki language in its comitative markers (*-чил, -лҮэлиҢи*) present in the same or slightly different form only in the Even language.

Non-possession in the Negidal, the Evenki and the Even languages is expressed analytically: in the Upper Amgun' dialect of the Negidal language the privative construction is modeled on the Evenki pattern (Negidal, Evenki *хутэ-йэ аҗин бэйэ* 'a childless man') while in the Lower Amgun' dialect it is modeled on the Even pattern (Negidal *аҗин хутэ-лэ бэйэ* 'a childless man', Even *ач хут-лэ бэй* with the same meaning). It is possible that the Even language was trying to imitate a language like the Chukchi that uses the confix *а-...-ка* (*э-...-кэ*) to express the meaning of non-possession. The word-initial element of this confix was apparently reflected in the Even language as a negative prepositive particle *ач*, while instead of the postfixal element, the Even language has an affix *-ла*, i.e. *ач ...-ла*. And this construction, quite uncharacteristic of Manchu-Tungus languages as a whole, was probably borrowed from the Even language into the Negidal.

Despite the formal similarity of case markers in the Negidal and the Evenki languages, the meanings of some of the cases are substantially different. In this respect the Evenki language is again quite separate from the rest of Manchu-Tungus languages, including Negidal, which, as we have already mentioned, is the closest cognate of Evenki.

Analytical word-formation of the type *аси хутэ* (literally 'a woman-child') is typical of the Negidal language. This model of word-formation was borrowed by many languages of the Amur area: Nanay, Oroch, Nivkh etc., and this model had been undoubtedly spreading from the South (compare Manchu *сарган җуи* and Chinese *nühaiž* with the same meaning and structure).

The Negidal language has an emphatic form (*-нма/-мма*) that is characteristic of all Manchu-Tungus languages of the Amur region (and also the Orok language) but not present in the Evenki language. The corresponding Evenki affix *-ммар* is used in the formation of the comparative degree of adjectives.

Negidal adjectives, or rather words that correspond in translation with Russian

adjectives, can sometimes break the categorical rule of the Altaic languages that all attributes are prepositive (inversion is not taken into account here). The Negidal postpositive attribute is in such cases very specifically connected with the determined word, for example, *дэҕи эгди-нин* ‘many birds’ (literally ‘bird(s) its large amount’), *хэҕи маҕа-нин* ‘a strong storm’ (literally ‘a storm its strength’). The Oroch language is the only exception among the other Manchu-Tungus languages that can have such a postpositive attribute.

Negidal personal pronouns can have up to three stems for oblique cases, for example, *сун-*, *сунэ^а-*, *суну-*, and every stem serves to form one or several definite cases.

A distinctive feature of Negidal 1st and 2nd person pronouns (except for the inclusive) and the reflexive pronoun is the existence of their possessive forms that usually coincide with the stem of oblique cases of corresponding pronouns, for example, *мин* (sometimes *мини*) ‘my’, *син* (sometimes *сини*) ‘your’ etc. These forms are not present in the Evenki language and the Negidal language has such forms only in its Lower Amgun’ variant. These forms are used only as the first (attributive) component of the isafet construction, for example, *мин хутэ-в* ‘my child’ (literally ‘my child-my’). Not only the Negidal but also the Even, the Oroch, and the Ul’chi languages have similar possessive pronoun forms. We are certain that originally these were the forms of the genitive case that was present in the Manchu-Tungus parent language and is now retained only in the Manchu language (the genitive case with the same marker *-и* (*-ни*) was also characteristic of the Jurchen language which belonged to the Manchu-Jurchen group of the Manchu-Tungus language family and became extinct approximately four centuries ago).

The Negidal language has the following voices: active, passive I, passive II, causative and reciprocal.

In construction formed with the passive marker *-в-* (Passive I) logical object appearing in the subject position is adversely affected by some definite or indefinite agent.

Passive I in the Negidal language differs from Passive II (affix *-н-* but sometimes *-в-*) in that the former expresses actions while the latter refers to present or ensuing states that are the result of the action named by the verb. For example, the sentence *Тай бэйэл амбанду җэну-в-чэ-тин* ‘Those people were eaten (i.e. killed) by the devil’ expresses an action that presupposes both agent and patient, while the sentence *Уйкэ н’и-н-нэ-н* ‘The door opened (and is open as a result)’ expresses a state that is the result of a spontaneous (or illusively spontaneous) action that presupposes only the patient. This explanation of the difference between the two passives in the Negidal language is based on V.A. Avrorin’s description of the Nanay passive voice (according to our terminology, the Nanay language has only Passive II [Аврорин 1961, p.40]).

The Negidal language very rarely uses the form that exists in Evenki and that is usually referred to as “the aspect of the imperfective action” (with the marker *-җа-*). According to L.M. Gorelova, this aspect in the Evenki language should be called

“durative” rather than “imperfective” [Горелова 1979, p.41]. This seems to apply to the Negidal language as well but, unlike the Evenki, the Negidal language never uses the aspectual form in *-ж̄а-* as a co-marker of the present tense (comp. Negidal *в̄а-й̄а-н* ‘killed, kills’ and Evenki *в̄а-ра-н* ‘killed’, *в̄а-ж̄а-ра-н* ‘kills’).

Another important feature of the Negidal language is aspect that presupposes a previous action (of the same performer or performers) that is either identical or quite opposite in meaning (the marker *-й̄гу-* in the Lower Amgun' dialect and *-д̄гу-* in the Upper Amgun' dialect). This aspect is not present in the Evenki language; in Negidal it is used very often and in some cases it even seems pleonastic. For example: *ж̄ава-й̄гу-ч̄а* ‘(he) took (it) again; (he) took (it) after having taken (it)’; *б̄у-й̄гу-хэл!* (= *б̄ӯй̄гэл!*) ‘give (it) back!’.

The Negidal language possesses an aspectual form in *-нак-*, which in some respects is close to the category of voice. The Negidal form in *-нак-* can be determined as distributive (corresponding Evenki aspect has a different marker *-т̄и-*). The intransitive verb in this form means that all the subjects of an action participate in it, while this form of a transitive verb indicates that all the direct objects of an action are affected. E.g.: *б̄у-нэк-ч̄э-л* ‘they (all) died’; *га-нак-ч̄а-л* ‘they bought (everything)’.

We have already mentioned that the Negidal converb in *-му* is able to have a special plural form *-маи* which is not characteristic of Evenki, Solon, and Even (except its Arman' dialect or maybe language) but is present in corresponding forms in Oroch, Udihe, Ul'chi, Nanay and Orok. In Negidal we found this original plural form only in the texts dictated by A.P. Kazarov whose idiolect belongs to the Upper Amgun' dialect. We have very few examples illustrating this form, nevertheless the fact of its existence is absolutely reliable. Surprisingly the Negidal texts written down by K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius in 1926-1927, as well as those written down by V.D. Kolesnikova and O.A. Konstantinova lack this ancient form. It obviously points to the importance of idiolect data in studying and documenting the endangered languages because the languages which are on the verge of extinction (the moribund languages) can retain some interesting peculiarities of extinct dialects in individual speech of the last few native speakers.

Negidal participles are substantially different from the Evenki ones because in the Negidal language there exists the dichotomy between personal and impersonal participles. It was V.A. Avrorin who realized the nature of Nanay impersonal participles; the term was also suggested by him [Аврорин 1961, p.67]. Other researchers prefer the term “passive participles”, which is unacceptable since actually such participles are able to govern the direct object, and this is absolutely incompatible with the passive meaning.

The grammatical peculiarity of impersonal participles in the Negidal and some other Manchu-Tungus languages can be briefly determined by the formula: subjectlessness of the verbs that are able to have subject in principle (the false subjectlessness). E.g.: *Э-вви в̄а-в-ва* ‘It is forbidden to kill’; *Агдиду ж̄эну-вви ож̄окит бичэн* ‘During the thunderstorm it was forbidden to eat’; *Тай бэйэдуккэй с̄а-*

пила бунинкэнду бэйэ бисивэн ‘From that man’s words it is known that there are people in the land of the dead’. In the languages that have infinitives, Russian, for example, this process goes even further and affects not just the subject meaning but also the temporal meaning, while the latter is fully retained in Negidal impersonal participles.

The genesis of impersonal participial forms was undoubtedly influenced by the passive marker *-e-* (*-n(u)-*). We must say that the passive meaning is incompatible with representation of an agent with the help of the corresponding affix in the verbal form, since as a result of change of diathesis, personal markers no longer represent the agent but start representing its patient. Thus the passive can be regarded as means of removing the meaning of the agent from the verbal word-form, and this is exactly what is needed to form impersonal participles.

There is a unique grammatical category in the Negidal language, namely, the interrogative future tense. It was first mentioned by K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius who called it the “interrogative-exclamatory form of the future” [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931, p.162]. We never came across its exclamatory meaning but only the interrogative. The marker of the interrogative future (*-ǰa-*) differs from the marker of the simple future only in the absence of vowel length. Besides, the simple future tense, unlike the interrogative future, can join only possessive personal affixes, e.g.: *Ёва учэ-ǰ-м?* ‘What will I see?’, *Оǰава учэ-ǰ-е* ‘The tracks I’ll see’. It’s worth mentioning that the Nenets language also unites interrogative and temporal meaning in one and the same grammatical form but, unlike the Negidal, the Nenets language possesses the interrogative past tense, not the interrogative future. (We are grateful to Prof. J. Janhunen and to Dr. A.L. Malchukov for this typological comparison.)

An interesting feature of the Negidal language is a unique tense that our predecessors used to call the present-past [Колесникова, Константинова 1968, p.118] and also the present tense [Цинциус 1982, p.24]. According to our data, this tense sometimes has also the meaning of the future, which makes it absurd to call this tense by indicating its possible grammatical meanings (the “past-present-future tense”).

The specificity of this tense is not only the impossibility of reducing its possible meanings to a single common one but also its not following the rules of agglutination (namely, the tense marker is absent in the 1st and 2nd persons singular and in the 2nd person plural, while it is present in other persons). If we ignore the quite rare cases of when these forms are used in the meaning of the future, we could accept the term “present-past”. However, it would probably be better if we use the term “common tense”, which we suggest on the analogy of common case, gender or number and which seems to express properly the specific meaning of this unusual grammatical category.

The concrete meaning that the common tense has in the sentence, is normally determined by the lexical meaning of the verb and by affixes that are capable of changing this meaning, namely, markers of aspect.

While the past or present realization of the meaning of the common tense mostly depends on the semantics of the verbal stem, the infrequent future tense meaning of the common tense cannot be determined by this criterion and we have to consider its wider context.

The verbal negation in the Negidal language is always expressed analytically. The Negidal connegative ends in *-йа* (compare *-ра* in the Evenki language) but surprisingly this affix can be followed by number, case and personal markers which is absolutely impossible in the Evenki language, for example: *Н'аҢакк̄ан нуҢатил э-ти-л с̄а-йа-җи-тин Ңэнэчэн* '(He) left carefully, so that they didn't notice him'.

The Negidal negative auxiliary verb has some previously unknown forms, for example: *ата-м Ңэнэ-йэ* 'I won't go' (not *этэ-м*), *у-хул Ңэнэ-э* 'don't go' (singular; this form and the next one are used only in the Ust'-Amgun' sub-dialect), *у-хусун Ңэнэ-э* 'don't go' (plural). These forms should be regarded as a result of regressive incontinuous vowel assimilation. Along with such deviated forms the Negidal language uses the "normal" negative auxiliary verb derived from the stem *э-* that is typical of the Evenki language as well.

Some preliminary conclusions can be drawn on the basis of the undertaken contrastive-comparative analysis of the Negidal morphology:

1. Considerable morphological differences of Negidal from Evenki indicate that the former is not a dialect of the latter but a separate language. It has to be said that such morphological differences are not limited to external, formal character, but concern the content layer of the grammatical categories and sometimes even their presence or absence. The situation like this is not characteristic of mutual relationship among numerous Evenki dialects and at least for that reason Negidal cannot be regarded even as a special dialect of the Evenki language.

Speaking about genetic relations, one should mention that Negidal is the closest to Evenki, but it is hardly possible to insist that the first one originated from the second. They both are likely to have originated from already non-existing language, and its dialect that later developed into Negidal took part in the formation of some south-west Evenki dialects (Podkamennaya Tunguska dialect, for example). We think that interesting isoglotic lines that we find mainly on the lexical level can be traced from Negidal to them.

2. The presence of morphological differences between the Negidal and Evenki languages is in many cases connected with the presence of relevant correspondences between the Negidal and Even languages. Taking into consideration not only close mutual relationship of these three languages but also their belonging to one and the same taxonomic unit (northern branch of the Manchu-Tungus languages) such a distribution of differences and similarities should point either at some innovations in Evenki morphology or at morphological borrowings in the Negidal and Even languages. The second case makes possible the following patterns: a) Even borrowed from Negidal; b) they both borrowed from each other; c) they both borrowed from some other language; d) Negidal borrowed from Even.

Of course there are innovations in Evenki morphology but we don't think they were the main reason for the differences between the Negidal and Evenki languages. Speaking about the borrowings, some facts, and not only from morphology, indicate that out of the four patterns the latter one is the most rational choice. One can't exclude the other three patterns but we see the main factor in borrowing from the Even language to Negidal.

It can be supposed that the ethnic territory of the Evens several centuries ago spread far southerner than the present, i.e. covered Ayano-Mayskiy and Tuguro-Chumikanskiy regions of Khabarovsk territory, and apparently a part of the region named after Polina Osipenko. The supposition is to some extent based on evident traces of the Even language in Evenki Totta dialect (Ayano-Mayskiy region). But the main evidence is that there are significant morphological correspondences of contact origin between the Negidal and Even languages. Of course, one can suppose that the Negidals migrated from the North where they could have been in contact with the Evens. Theoretically such an explanation can be considered but it has very few chances to be proved.

3. The presence of morphological differences between the Negidal language and both Evenki and Even ones is for the most part connected with the presence of relevant correspondences between Negidal and predominantly Oroch or Udihe (or some other Manchu-Tungus languages of the Amur area and Sakhalin). In this respect it should be noted that V.I. Tsintsius wrote about two substantial phonetic isoglotic lines that unite the Negidal, Oroch, and Udihe languages [Цинциус 1982, p.19]). Maybe such a distribution of differences and similarities is also of contact reason and it is likely that a language resembling Oroch served as a substratum for Negidal (so far we have found no substantial evidence of Ul'chi and Nanay influence on the Negidal morphology; for that reason the contacts of Negidal with Ul'chi and Nanay could have happened recently and rather superficially). Apparently, the territory adjacent to the Lower Amur (we mean its left tributaries) was in former times common for some ethnic groups speaking at least three genetically related languages, such as Oroch, Even, and Negidal. All in all the ancestors of these languages were probably spoken not so far from the northern part of the Manchu-Tungus original homeland.

However, such preliminary conclusions concerning the history of the Negidal language need to be proved on phonetic and lexical material which we plan to do in the future.

III. Negidal Folklore. By now the Negidal folklore has been studied insufficiently, though we do have some published material in the language of the original and in Russian translations.

The first records of Negidal narratives in Russian were made by L.Ya. Sternberg in 1910. He also recorded six Negidal songs on the wax cylinders of the phonograph [Фонограммархив N 1001-1006].

Several examples of Negidal folklore texts were published in the original in 1931

by K.M. Mylnikova and V.I. Tsintsius [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931]. V.I. Tsintsius later wrote that they had brought back 320 written records of Negidal oral texts from their expedition of 1926-27, including 150 tales and legends, 70 songs, 60 riddles, and 20 taboo-bans [ЦИНЦИУС 1982, p.4]. Unfortunately, K.M. Mylnikova could not get her records published, the only exception being three texts that appeared in the “Tungusskiy Sbornik” [МЫЛЬНИКОВА, ЦИНЦИУС 1931].

Fifty-five years after the expedition, V.I. Tsintsius published her book “The Negidal Language” that included 40 samples of Negidal oral texts [ЦИНЦИУС 1982]. These are stories, myths, legends, tales, taboo-texts, proverbs and three songs. All these texts, except for the songs, represent the original texts, with all dialectal features present. The book also includes a grammar survey and a dictionary of 7,000 words.

In June and July of 1961, Leningrad researchers O.A. Konstantinova and V.D. Kolesnikova undertook a linguistic and folklore expedition to the Lower Amgun' Negidals. They collected a good deal of vocabulary, grammar and folklore material. O.A. Konstantinova recorded sixteen texts, V.D. Kolesnikova – nineteen. Among these texts, along with Negidal texts proper, there are also Ul'chi, Evenki samples and even one Chinese tale (all the texts are recorded in Negidal). Only one of these texts gathered by O.A. Konstantinova and V.D. Kolesnikova during the expedition was published [Языки народов СССР 1968, pp.127-128].

In the winter of 1973 I.A. Bogdanov, anthropologist-musicologist, tape recorded the material from the Upper Amgun' Negidals. Among his records there are some interesting songs and tales but it is highly improbable that one would ever be able to transcribe them.

As we have mentioned above, we started collecting Negidal oral texts in 1981. Folklore by that time had stopped being a natural part of everyday life of the Negidals, and the performers had been losing their skill and had forgotten quite a lot. Still we managed to record some material.

It is clear that Negidal folklore no longer exists in its “living”, natural form. There are not many even among the representatives of the middle-aged group who still can understand well the difficult language of Negidal folklore, and the younger generation does not know it at all. We know all too well the mechanics of breaking the cultural tradition: children were separated from their parents through the system of boarding school education. Nevertheless, some traditional themes still live on and are recited, though now it is done in Russian. This mostly concerns the texts used in fishing or hunting rites.

The old people recall that there used to be a lot of good folklore performers in the old days. Practically every village had its own narrator of folk tales. If people wanted to hear some exceptionally interesting tales, they used to invite a famous performer to their village. It was compulsory to perform specific narratives in two cases, namely, during the hunt and while mourning for the dead. In everyday life tales and legends were performed at somebody's request.

Two major genres of Negidal folklore that are constantly opposed to each other by the Negidals themselves are *tālun* and *ulgú(y)*. *Tālun* is a tale about imaginary

situations and events while *ulgu(y)* are thought to be real happenings from the past. The nature of the text and its relation with reality is of utmost importance for the Negidals, as well as for the other Northern minorities of Russia. People believe *ulgu* to be true stories, which means that they should be reproduced word for word, without any omissions or additions from the performer. *Ulgu* are not fiction stories and always have austere and sometimes almost lapidary canonical text. Among the texts of this genre there are myths, clan legends, shaman legends, *bylički* (German *Dämonische Sagen*), hunting and everyday life stories. There are *ulgu* that are told only by men, for example, the myth about the sky-hunter *Mañí*.

Tāluŋ, on the contrary, are regarded as fictitious, invented and fabulous. Their fabric was adorned with numerous artistic devices, the performances were dramatised and even a little improvisation was allowed. Among the texts of this genre are tales about animals, both about everyday life and of heroic character (sometimes even intoned), also tales of cumulative character. Good performers of *tāluŋ* always impersonate their characters using their voice and facial expression, especially when performing tales about animals, make their personal remarks as if feeling surprise or indignation together with their listeners.

The Nivkh also have two major folklore genres (*tylgu* ‘a legend, a story’ and *nyzit* ‘a tale’), as well as the Enets (*d'orechu* and *s'udobychu*), the Yenisey Nenets (*lakhanaku* and *s'udbabts*), the Nganasans (*d'urume* and *sitabi*), the Khanty (*potyr*, *yasyng* and *man't'*, *mos'*, *mon's'*), the Mansi (*potyr* and *moyt*). The difference between these categories of texts is the same as in Manchu-Tungus folklore, namely, reality or irreality of the events described.

Tāluŋ of the Upper Amgun' Negidals are subdivided into two categories: *ɣ̄mэ māluy* (literally, wordy, said with words *tāluŋ*) and *икэвкэчи māluy* (literally, *tāluŋ* with singing). The Lower Amgun' Negidals do not have such subdivision of genres.

The problem of spreading of *икэвкэчи māluy* among the Negidals is quite controversial. According to our observations and existing surveys, the Negidal tradition was in the making at the time. The Upper Amgun' Negidals say that “*икэвкэчи māluy* – это эвэди нимҢакалтин” (‘singing tales are Evenki tales’). However, the Lower Amgun' Negidals claim that they have their own tales “with songs”: unfortunately, we did not have occasion to hear any of them. The legends that we have heard and recorded were undoubtedly of the Evenki origin. The “prose” text of such legends is performed in the Negidal language, but the words of the heroes (recitatives) are intoned in the Evenki. We would have certainly avoided making such broad generalisations unless we could easily distinguish between the Evenki and the Negidal speech.

Most Negidal *tāluŋ*, as well as the *ulgu*, have no titles.

Paroemiatic genres in Negidal folklore are represented by taboo-bans, invocations of nature spirits and spirits of the dead, ritual formulas recited at the “bear festival”, riddles, proverbs, children’s rhymes. All paroemias we subdivide into ritual (invocations of spirits, bear festival ritual formulas, taboos) and non-ritual. Ritual paroemias were of great importance for the Negidal spiritual culture.

Among ritual paroemias, taboo-bans (*ožōwi* ~ *o^ažāwi*) were the most important and numerous. The system of bans existed in all Manchu-Tungus cultures and these bans regulated literally all sides of human life. Even the name of the taboo-ban in the Northern group of Manchu-Tungus languages is connected with the root **ožō-* ‘to guard, to keep’.

Second in importance were, perhaps, invocations of (appeals to) spirits. Usually people asked for prosperity, health, hunting luck from master-spirits of nature, water and fire. These recitals were short and performed in the course of “feeding the spirits”, i.e. when offerings of tobacco, vodka or food were made.

Among non-ritual paroemias, riddles were the most popular and numerous, though today they have practically been lost for us. We might presume that in the past people knew a lot of nature-signs but now the only ones retained are those that are connected with weather phenomena. The proverbs are not numerous either, though this is not surprising since other peoples related to the Negidals, for example, the Evenki, also have very few proverbs.

Negidal non-ritual songs (*ikhēn*), like similar songs of other Manchu-Tungus peoples, and even more so – of all Northern minorities of Russia, are radically different from songs of European peoples. First of all, the Negidals do not have songs that can be sung by anyone, the only exception being the dance-song *khēžē*. Negidal songs were of personal character. They were composed by a single person “on occasion” and could vanish together with this occasion, but they could also, for some reason or other, remain in memory of the members of the family. Negidal songs are inherently of improvised character: their texts are never the same and change from one performance to another, they are always reshaped, transformed, even in case of lullabies. The tunes, on the contrary, are characterised by permanence, since for all improvisations the performer normally uses one and the same standard tune. Negidal songs can be formally subdivided into personal (i.e. personal proper, or biographic, lyrical, comic songs and laments), lullabies, pure improvisations and dance-songs. The Negidals sing without accompaniment, the single exception being shaman ritual songs performed to the sounds of a hand-drum [see Хасанова 1996].

The Negidals had only one dance, namely the round dance *khēžē* (movements of a shaman in trance cannot be regarded as dancing). Since *khēžē* was accompanied with certain words, it seems right to characterise it as dance-song. The Negidals themselves consider *khēžē* to belong to the *ewin* category (‘game, entertainment, contest’). The words of the *khēžē* were known to everyone present but the right to lead the singing and create the rhythm of the dance was given to specific persons according to the rules [see Хасанова 1996].

Though we distinguish among myths, tales, legends, everyday life stories, songs and paroemias in Negidal folklore, this does not mean that all these genres have been fully formed. One can find a number of transitional forms or forms that have no distinct genre characteristics. Thus, we find in tales some features that make them resemble myths. Myth themes can be found in legends and even in everyday life stories. A certain genre vagueness and strong mythological features are characteristic

not only of the Negidal oral literature but the whole of Manchu-Tungus folklore.

In our collection we present not all the texts that we have collected but only myths, legends, and tales about animals. This is due to the fact that Negidal tales are highly diverse and require a thorough folkloristic and anthropological commentary. As for the collection of Negidal paroemias, all of its sections require a special commentary and detailed explanations as well, with the exception of the riddles.

As we have already said, the Negidals place myths into the *ulgu(y)* category. All myths are considered to be true stories about real events that happened a long, or not so long, time ago. Inside the *ulgu(y)* category we can notice several time periods [see Хасанова 1999, p.46-48]. A number of myths the Negidals regard as having happened a very long time ago and characterise them as *zoïonmu* ‘ancient’ or refer to them using the Russian word “старинай” (‘olden days’). These themes are already losing their essential mythological features and start resembling tales. Among such themes are, for example, myths about the sky-hunter *Mañi* (N 8), about the three suns (NN 2-4), about the Great Spirit *Bojá* (N 1) and some others.

To present day the Negidals who were masters of oral literature, thought it necessary to use special techniques of “intensifying the reality of the event” (see, for example, NN 16, 17, 22, 26, 45, 46 etc.). Thus, the reality of the legend about a girl who married a bear, despite the tale’s apparent ancient origin, is supported with a more or less exact date (N 12). The legend about a tiger-relative is linked to a concrete Negidal clan (N 17). In mythological stories the name of the settlement where the event took place is **always present**, and more or less exact date is also provided (10 or 15 years ago). Often personal names are mentioned, but always names of people who no longer live. It is especially characteristic of narratives about local master-spirits or evil *ambán*-spirits, and also about spirits of shamans who haunt shaman burial places (see Notes to the texts).

In other words, an ancient myth or legend that is still important for this or that people (here we first of all refer to the peoples of the Manchu-Tungus language family) is constantly modified and modernised with the help of dates, names and place-names. Tales that seem less important to the local people gradually lose their aim of sounding true; they use fewer “concretising” techniques and are increasingly seen as fantastic stories, that is, as pure fiction.

During our many years of fieldwork, we managed to record just a few myths, though some of them have variations. Much more often we came across mythological stories and mythological “horror” stories. The myths proper are usually very short and schematic (compare B.O. Dolgikh’s opinion about Nganasan etiological myths [Долгих 1976, pp.23-24]). You should draw on your knowledge of the ethnic culture they belong to, if you want to understand their meaning.

Negidal legends about a human living with a bear can be subdivided into three groups. The first group, that we think to be the oldest, includes tales about a woman who leaves her home and warns her brother not to kill a she-bear with two cubs when he goes hunting (N10). But her brother still kills the she-bear by mistake. These legends never give the reason why the woman is leaving and where she is going. All

the listeners and the narrator **know** that she became a bear's wife. Such texts were most likely not recited for the entertainment but were part of bear rituals that were performed at bear ceremonies and are lost now. This myth, totemic in its origin, is the most popular among the bear myths. Legends about a girl who leaves her family to live with the bear, either of her own free will or because she was abducted, exist in many cultures, namely, among the Evenks, Evens, Oroch, Nanays, Ul'chi. Thus we can regard these texts as a common Manchu-Tungus myth theme. G.M. Vasilevich thought that the Evenki variation of this theme is the oldest and belongs to the "Pra-Tungus" who moved east and retained the original archaic variant [Василевич 1971, p.157].

The second group of bear myths seems to be common Siberian (N 11, N 12). The general outline of this myth theme is this: women go berry-picking and one of them gets lost, after many years she returns to her home village, either alone or with two bear-cubs. Themes of such kind are popular on a large scale. E.A. Alexeenko proved that this underlying myth theme could be found in the whole of Eurasian-American material [Алексеевко 1985].

To our mind, the third group belongs to the category of "autochthonous" themes (N 14). This is the legend about a hunter who spends the winter in a bear's den. This theme is typical of the Nivkh culture [Штернберг 1908, NN 29, 30; Крейнвич 1973, pp.197-199, 426-427]. One significant point is that the Negidals themselves regard this theme as foreign (*ulchu ulgu* 'Ul'chi *ulgu*'). It should be noted, though, that N.A. Lipskaya's archive contains a record of this legend that is regarded as a Negidal variant (*see* Notes to N 14 where the text is given in full). Two variants of this legend were also published by V.I. Tsintsius [Цинциус 1971, pp.192-193].

We would like to point out two features of Negidal bear myths. Firstly, the plots of the three groups do not interpenetrate. Secondly, they never tell us how to treat the body of the bear (the bear carcass). It is not easy to find the reasons behind that, but we think that G.M. Vasilevich is right in saying that one of the marginal Tungus groups that formed the basis of the future Negidal ethnic group, managed to preserve some old myth themes.

Though the Lower Amgun' Negidals took over from the Nivkh (or the Ul'chi) the practice of rearing a bear in a cage and the corresponding "festival" *ɲaska* (Negidal *ɲaska* < Ul'chi *ɲarka* < Nivkh *ɲарк*), they still have not lost their older hunting traditions [about the Negidal bear festival *see* Хасанова 2000, pp.203-210]. A pattern similar to the bear myths is characteristic of the theme about a woman living together with a tiger, which the Lower Amgun' Negidals most likely took over from the Ul'chi (N 15, N 16).

Among the cosmogonical myths there is an Amur myth about three (two) suns (NN 2, 3, 4) that has a lot of variants. This theme exists in all cultures of the Amur area, the Nanay, the Oroch, the Ul'chi, the Udihe, the Nivkh (*see* Notes). This theme most probably came to the Amur area from the South.

Our collection includes several variations of the myth about a girl on the Moon, starting from a sketchy plot to the detailed life-story of the orphan girl (NN 5, 6, 7).

All variants have the same ending: at full moon we can see the figure of a girl with birch bark pails on the Moon. This myth theme is known to the Nanay, the Evenks, and even the Yakut (*see* Notes to N 7).

The myth about a human being (beings) on the Moon, holding pails of water is widespread in Asia, Canada and Europe. The reasons for getting to the Moon can be different – abduction, punishment or, on the contrary, rescue from miserable life conditions. A survey of these variations of the theme can be found in an article by the Japanese anthropologist E.Ishida [Исида 1998, pp.10-34].

One of the most interesting Negidal (and even Manchu-Tungus) myths tells about the sky-hunter *Maŋi* (N 8). This myth explains the appearance of the Milky Way (*Maŋi ганичāнин* ‘the track of *Maŋi*’s skis’ in the Lower Amgun’ culture and *Maŋu оžанин* or *Maŋu ганичāнин* in the Upper Amgun’ culture), and the elks. Besides, the narrative explains the origin of whales that dwell in sea and tells us why elks have small “hollows” on their hind legs. A similar theme exists among the Evenks and the Oroch and possibly the Nanay; it can be also found in Siberian cultures, for example, the Kets [Мифы, предания, сказки кетов, № 8].

The anthropogenetic myth about *Boŋa* (№ 1) can be found only in the Lower Amgun’ culture. It tells about the creation of man and animals by the demiurge *Boŋa*. Variations of this myth or its parts are found in oral literature of the Nanay, Oroch, Udihe and Evenks.

The peculiar feature of cosmogonic and totemic myths of the Manchu-Tungus Amur area peoples is their deliberately laconic, sometimes even fragmentary character. The plot is usually given in just several sentences and the listener is supposed to know the meaning behind them and make the necessary conclusions. The native person had no need to be told who *Maŋi* is and why he is capable of throwing the elk calf on the ground, saying: “From now on you will live on the land!” (N 8). Many *telungu* (the corresponding Negidal «genre» would be the *ulgu*) along with taboo-bans (*ožōwi*, *sondo*) used to regulate life of the clan society.

Etiologic myths are not numerous. Our collection includes several variants of the myth explaining the origin of bloodsucking insects (N 32, N 33). There are also two myths explaining the mortality of the man (NN 29, 30). These myths seem to have lost their sacral character and are now treated as tales. The same myth about bloodsucking insects, for example, serves as the etiologic finale of the tale “Selawun” that we have recorded ourselves [*see* also Цинциус 1982, N 28].

There are not many clan myths in our collection. The most interesting is the myth of the *Tápkal* clan about the water monster *khímŋu* (it can be also regarded as a totemic myth, N 23). This theme is known to the Nanay and possibly the Ul’chi. According to the Negidals themselves, the *Tapkal* clan is of mixed Nivkh-Negidal origin, thus this myth could be a mixture of beliefs of several ethnic groups inhabiting the Amur area. The myth about the *Udán* clan tells about a she-dog that was torn asunder by people dancing the *khēžē*: they lacked one man to form the circle and took a dog by her front paws (N 37). The *ulgu* about the “nine fingers” belongs to a part of the *N’asikhágil* clan, bearing the family name of the Sarins ~ Sharins (№ 39), and the

ulgu about the tiger-relative belongs to another part of the same clan, the Solovyovs (№ 17).

The Negidals have a lot of myths and mythological stories about various spirits. These are stories about spirits of the abandoned dwellings (N 48); myths about the evil spirits (*ambans*) who like to frighten people (NN 39, 40 and others); myths about the lake monster *khimju* (NN 23, 24, 25, 26), myths about the *kálžam* (№ 43); myths about the master-spirit of Lake Chukchagír (NN 35, 52) and some others. There are also mythological stories that are hard to be regarded as belonging to a particular “genre” or group, and we present them separately, at the end of our myth collection. Nevertheless, all the narratives mentioned are regarded by the Negidals as *ulgu(y)* and, thus, they make an extensive use of stylistic techniques that “prove the reality” of the story.

Negidal tales (*tāluy*) can be subdivided in two major groups: tales about animals and heroic legends. In between these two categories we find a few everyday life stories and jokes.

Negidals have numerous tales about animals. They are well known to both the older and the younger generation but we cannot say that they still are told as tales for young children. Main themes and schematic plotlines of the Evenki tales about animals were first described by E.P. Lebedeva [Лебедева 1966, pp.184-202; 1974, pp.130-150; 1979, pp.76-99]. They are applicable to the corresponding Negidal tales, the single exception being the themes and plots that we regard as myths rather than tales.

Most tales about animals are very old. We might say that they used to form the basis of Manchu-Tungus folklore in general. They undoubtedly originated from the myths and they still have not lost connection with them. This can be proved by etiologic themes in many tales about animals. Besides, the tales see a human being as an integral part of nature: the man has the same position in nature as the animals, as he can be fooled (by a fox), or he himself can cheat (for example, the hares), or he can become an innocent victim. However, the man can also get help from animals (*see* NN 62, 63 about the old woman, the fox and the little bird). Animals also help each other (*see* NN 60, 61 where Grandfather Eagle-Owl teaches the flying squirrel not to give her children to the fox).

In Negidal folklore tales about the sly fox are probably the most popular. Second place is taken by the stories about the frog and the mouse (the rat), and the third – by the tales about the bear. It is worth mentioning that all plots have their counterparts in oral literature of other Manchu-Tungus peoples: some themes can be found both in the North and in the South groups, others either in the North or in the South group (*see* Notes).

Tales about animals do not have titles, as a rule (just like the myths). The same is true about the titles of the Evenki oral literature [Василевич 1936, p.6].

The fox in Negidal tales is a great trickster and a fibster. He always cheats somebody out of their food, though the motives behind the tricks he plays on the bear are far from clear (*see* N 66 about sticking up the bear’s eyes with fish-glue and N 67

about sledging down the hill). Tales N 66 and N 67, which have etiologic endings, are probably not real folk tales but rather myths or even mythological tales. The fox in the Manchu-Tungus oral literature very much resembles the Trickster.

Tales about animals are often performed with great dramatic force. It is thought of particular importance that the performer should imitate the voices of the frog (croaking) and the fox (thin and officious). A whole range of onomatopoeic words is used to describe the actions of the protagonists, with the performer intoning these words. While describing, for instance, the frog and the mouse when they are travelling down the river on a piece of larch bark, the narrator says: *СиҺэйэ иҕиҕий иҕчайан, эйэхэ бэгдиҕий гевулан: тэмбуку боҕйо сә-ай лаҕ-лаҕ-лаҕ* ‘The mouse is steering with its tail, (and) the frog is paddling with its legs: (the wave) splash-splash (against the bark raft), (the frog with its hind legs) flop-flop-flop’. Such passages are usually rhythmic.

Tales about the fox often contain words that absolutely defy translation (*see* NN 60, 61). Besides, in V.I. Tsintsius’ record [Цинциус 1982, p.62] and in our Upper Amgun’ variant the fox talks to the flying squirrel in Nanay: *никтэйи бүүру!* ‘give me your child!’. The plot of this tale could not have been taken over from the Nanay as it is present in the Even, Evenki, Oroch and Nanay folklore (*see* Notes), i.e. it is widespread among the peoples belonging to the Manchu-Tungus language family. It is possibly a special artistic technique used to show that the fox speaks some foreign dialect and that he belongs to “another clan”. In a Lower Amgun’ Negidal tale that we have recorded ourselves (N 68), the fox’s speech contains apocopic words with the suffix *-p*, characteristic of onomatopoeic words (for example, in Nanay); it is worth mentioning that a similar form is also sometimes used in songs. This probably was supposed to emphasise the “alien”, taiga origin of the fox, who eventually cheats the old people.

Neither Negidal tales about animals nor their heroic legends have standard beginnings or endings. Neither have they standard epithets or similes. Some similes are present, though not frequent.

There are tales in our collection that can formally be regarded as myths. However, the Negidals designate them as *tāluy* ‘tales’. All such narratives we put at the very end of our collection of folk tales (NN 75, 76, 77, 78). The best term to designate this type of Negidal oral literature, in our opinion, would be “mythological tale”. It is currently used by specialists in Nenets folklore and it fully expresses the specific nature of the “genre”: a “genre” that comprises the features of both myths and tales (*see* also Notes).

Negidal folklore does not use tropes, which are typical, for instance, of the Yakut or Buryat oral literature. However, the Negidals have their own stylistic means. We have already mentioned one of them while talking about onomatopoeic words and whole series of such words. They give a complete and consistent description of the characters’ actions as well as vividly depict their appearance (*see* NN 15, 16, 23).

There is no doubt that Negidal heroic legends are the most impressive from the artistic point of view. They contain brief but nevertheless substantial descriptions of

nature and heroes. Myths and folk tales about animals, being older and of ritual character originally, use fewer stylistic and purely artistic means than other genres of oral literature. Yet these narratives, more than any other genre of Negidal folklore, possess the “canonical” form that has stayed unchanged through the ages.

Speaking about not just the Negidal but the whole of Manchu-Tungus folklore, we would characterise it as having the minimum of stylistic means and artistic techniques. Prose texts have practically no use of improvisation, which is absolutely forbidden in mythological texts. Improvisation is only possible in songs when every new performance has some differences or variations as compared to the previous one.

Summary of the Plots

MYTHS AND MYTHOLOGICAL STORIES

MYTHS

N 1. Nobody knows when *Buǵá* (a higher spirit, *see* Note *) appeared. He started creating animals, birds and fishes. And the fish cannot plunge into the water as it is too light. Then *Buǵa* placed a pebble inside its head.

All living creatures *Buǵa* created in pairs – male and female – and let them go and populate the world.

Then *Buǵa* created men and left for a while to bring people the Breath that will make them immortal. And he left the Dog to guard over the Man and the Woman. But here came an evil spirit (*ambán*) and he promised the Dog a coat that would not wear out if the Dog let him approach the men. The Dog could not resist the offer. The *amban* gave people a breath that would make them die after living a certain number of years. When *Buǵa* returned, he got really angry with the Dog and took away his gift of understanding human speech.

After that *Buǵa* asked all the pairs of living creatures how many children they would like to have. The Doe-Hare wanted to give birth to 3-4 children at a time, the Dog – to 5-6 puppies at a time, but the Woman was embarrassed and said that she would be glad to give birth even to a single child at a time.

Buǵa warned all the animals to beware of the Man, as men will hunt them. But the Hazel Grouse did not hear his words well and that is why he is not afraid of the Man and allows men to approach him quite close.

The Wild Boar was also warned against the Man but the Wild Boar was boastful and said that he feared no one. But the Man fought the Boar and overcame; then the Boar recognized that *Buǵa* was right about the Man and that there is none in the world stronger than the Man.

N 2. It is said that once there were three suns. It was so hot that the fish used to burn out if it jumped out of the water. Three strong men decided to destroy two of the suns. They killed the two that were the hottest and left the weakest shine over the world. Now we can sometimes see in the sky the places where the two other suns used to be.

N 3. There were three suns, the earth was burning hot. A man destroyed one sun, and then another, and now we have only one sun.

N 4. In the old days when people saw black rocks, they used to say that the rocks had been scorched in the times when there were three suns in the sky.

N 5. In the time of the full moon you can see a girl holding a shoulder-yoke on the Moon.

N 6. An orphan girl lived in another people's family and she always cried when she was forced to go and fetch water at night. The Moon felt sorry for the poor girl and took her to stay with him. You can still see this girl on the Moon.

N 7. There was a girl who lived with her father and mother-in-law. Her mother-in-law treated her very badly, she made her work as servant in the house and scolded her all the time. Every night the girl went out of doors and shed bitter tears. The Moon felt sorry for her and invited her to stay with him. Since that time we can see there a girl holding a shoulder-yoke with buckets and a puppy beside her.

N 8. The Sky-Hunter *Mani* was chasing an elk-cow with a calf. He caught them by the seashore. The elk-cow jumped into the sea and turned into a whale but *Mani* caught the calf and threw him onto the ground, saying: "From now on you will live on the land."

N 9. The old men used to say that the seven stars in the sky (the Pleiades) are seven women who are trying to run away from their evil husband.

N 10. There lived in the taiga a brother and his younger sister. The sister got pregnant and left. Before leaving she said: "If you meet a she-bear with two cubs, do not kill them." But the man killed exactly the one. When he was skinning the she-bear, he found his sister's clothes under the skin. His younger sister had become a she-bear.

N 11. Ulgu. A young man wanted to marry a girl but his family was against the marriage. Once the women of the village went berry-picking, and the girl went with them. During the trip the girl went missing and they could not find her. In fact, she was taken by the bear.

A year passed and the young man went hunting to the very same place where his girl was lost. There he saw a woman, naked and with two bear-cubs. This was his lost girlfriend. The young man took her back to the village. She said that she had lived with the bear, that he had cared for her as if he were a human being. Once he returned home wounded and died the same night.

The girl's parents talked everything over and decided to kill the cubs. After that the girl felt miserable and soon died.

N 12. Ulgu. There lived a girl with her parents. One day she went missing. After about 15 or 18 years she returned back home. She told that she had been abducted by the bear and he had made her his wife. After she returned home, she never ate bear-meat and whenever somebody killed a bear she cried bitterly, remembering her husband and children. People say that she died after the WW II.

N 13. Ulgu. One man lived together with a bear and never killed bears. People used to make fun of him. Then he killed a bear and brought his meat to the village. And people knew that he was a strong man.

N 14. Ulgu. An Ul'chi Ulgu. A man got lost in the taiga. He found the bear's den, crawled inside and fell asleep. Some time passed and in his sleep he heard human speech: "Leave through this door and you will find your village." He woke up, went out and saw that right in front of him, out of the same very den, the Master-Bear was leaving (that is, he had passed the winter in the same den with the Master-Bear). The man returned to his village.

N 15. Ulgu. (An incident) in Sekhan-village. One girl never talked with men. If she happened to talk to one, then the next day her face was all covered with bruises. One day she disappeared. After 3 years the girl's mother saw in her sleep that her daughter promised to come to visit her and asked to cook a good meal. Also the daughter said that she would come in the evening and that there should be no fire in the house and everyone should be very quiet. The mother did everything as her daughter told her. In the dark several figures entered the house. They were the daughter and her husband the Tiger (in the Negidal language it is called "our father") and two cubs. They tasted the food and then left. And only then did the family understand that the girl had been abducted by the tiger.

N 16. There lived a girl in the village of *Sékhan*. One day she went to fetch water from the spring and disappeared. They searched for her high and low but could not find. Once the girl's mother saw in her sleep that her daughter promised to come and visit her family at night and asked to cook some food. The mother did everything as told. At night her daughter came with a tiger and a cub. They tasted the food and left. Apparently the tiger had married the girl.

N 17. Ulgu. This is a true story. A girl from the Solovyov clan was taken to wife by a tiger. Whenever the Solovyov brothers went hunting, they made one extra place at their overnight stop, that extra one being for the tiger, their brother-in-law, who came to them from the taiga. And on the tiger track the brothers always found a dead animal (i.e. the tiger used to leave the game for them).

N 18. One man treated his wife very badly, beat her. The tiger felt sorry for her and once when she went to fetch some water, he took her to live with him. When her husband came home, he understood what had happened and started scolding the tiger, and threatened to kill him, but when the tiger appeared right in front of him, carrying the woman on his back, the husband got very frightened. And the husband never again visited the place where he had met the tiger.

N 19. There lived an old man and an old woman. One day a tiger thrust his paw

through their doorway, and there was a big splinter in his paw. The old man and the woman pulled out the splinter. After that the tiger felt grateful and started driving animals to a place close to the house and killing them for the two old people. Thus owing to the tiger's help, they led a richer life.

N 20. Ulgu. Once a man was hunting in a light boat and heard the tiger's roar. The man saw that a tiger was pressed against the tree by a huge snake *žabdán*. The hunter cut the snake in two and released the tiger. While returning to his boat, the hunter saw a toad and took it into the boat with him. He sailed back to his camp and saw that instead of the toad there was a newborn baby inside the boat. Then right outside the camp he killed two big elks. The elders used to say that the tiger had given the hunter a powerful amulet for his rescue.

N 21. Ulgu. There lived two brothers and the older brother got drowned. The younger brother had searched for him a long time but could not find. Once on the shore he saw several killer whales swim up to the shore and some people went out of their mouths. And among them was his brother. When the people-whales saw a living man, they all swam away but one stayed behind. The brother-whale left his sword-fin to the younger brother. The latter made an exact copy of this fin from the willow-trunk and threw it into the water instead of the real fin.

The younger brother then married a water-woman and they had a son. This water-woman came to him only at night. Their son grew up and became a hunter. And the father died. After his death people from this village heard the voice of a crying woman in the water. This happened every night.

N 22. In the village of *Kálma* there was a man who had a water-woman for his wife. He fished a lot of fish and his wife the water-woman prepared it for drying. The woman herself could not be seen while she was doing that. Once this man's mother and sister brought some food to the water-woman, she took it and went down into the water to treat her relatives to the food. Soon she returned empty plates. The man's mother once managed to touch the hand of the water-woman and it was very thin.

The water-woman broke two pieces off a rock; one she gave to her husband and the other she took herself. This rock is still standing in the *Mácha* channel, near *Kalma*.

N 23. Ulgu. Once into one village flew a bird-*amban* (an evil spirit) and perched on a larch. Everyone who saw the bird died instantly. The only person left alive was a girl who was hidden from the others in a storehouse (in order to get a big bride price from her fiancé). When the girl managed to open the door of the storehouse, she saw that everyone was dead. She cried for a long time and lost her voice. Then she made a wooden Jewish harp (Rus. *vargán*) and with its help she cried day and night. One night she had a dream: some man was telling to her: "Don't cry. I'll take away all the dead bodies." Indeed, all the dead bodies were gone.

After that she started dreaming that at night a man was coming to her. Fresh fish

started appearing outside the house, on the platform for storing the food. Soon the woman gave birth to a son, then another one. Altogether she had 7 sons. They grew up and began hunting. Then the woman's husband said: "I am old and I am dying; after my death, take my eye (as a lamp)." It turned out that her husband was *khímju*, the lake monster resembling a huge cat-fish (see Note *****).

The woman after the death of her husband decided to take her children and move closer to other people. So they set out. When they were already on the way, she remembered that they had left the eye of the *khímju* which they used as a lamp, in the old house. The woman sent three of her sons to fetch the magic lamp, and she herself went on, taking the other sons with her. That night it snowed and the three sons who went to fetch the eye could not find their mother and brothers. The mother with the four sons were parents to the *Tápkal* clan, the descendants of the *khímju*, and the other three brothers settled down on the river *Gorin* and became either the Nanays or the Orochis.

N 24. Ulgyu. There are two lakes up-stream the river Amgun'; these lakes used to be called the "lair of the *khímju*" (the lake-monster). In one of those lakes a man killed a *khímju*. Once a man with his son came in a boat to get some birch bark. The son stayed on the bank and the father went into the forest. When the father returned, he did not find his son on the bank. Then he started throwing rolls of birch bark into the water, and somebody swallowed it all. Then out of the water rose the huge belly of the *khímju*. The man killed this *khímju* with his spear and found his son inside.

N 25. A man with his son went in a boat to the lake for some birch bark. While the father worked, the son had disappeared and only his footprints could be seen on the bank. The father started throwing the birch bark into the water; he threw down all the bark he had time to get, and the *khímju* (a monster, see previous texts), who lived in the lake, swallowed it all. Because of the birch bark he had swallowed, the *khímju* rose to the surface and the boy's father killed him.

N 26. In *Gédama* Lake there is a *khímju* (a monster, see previous texts). Everyone knows that and no one ever crosses this lake in a boat. Half of the water in the lake is black, and the elders say that it is such because of the *khímju*'s slaver.

Not far from *Gedama* Lake, there is another lake, and the banks of the lake are covered with larch-trees. Water-moss hangs down off these branches. Because when the *khímju* leaves the waters of the lake, there rises a huge wave that reaches up to the middle of the larches and leaves the moss on their branches.

N 27. A girl grew wings and flew away to the Upper World. When a man of the *Tapkal* clan dies, then it always rains or snows; and people say that the girl who flew away is mourning over her kin.

N 28. There lived a boy called *Koňardukkán*. Once his mother and he went to the taiga

to the food depot. The mother started taking out the food, and *Koşardukkan* says: “Give me some dried fish. Give me some grease.” Every time that he asks, his mother answers: “You’ll have it at home.” The boy was upset and went to the lakeside, he stood there crying. A duck felt sorry for him, turned him into a duck and took with her.

And the mother was looking for her son and calling his name. Suddenly she heard his voice from above. She begged him to come back but he flew away with the ducks.

N 29. Ulgu. There lived a man and he had a bitch dog. They were starving. One day the man noticed that his dog returned from somewhere quite full. Next time he followed the dog: he went into some hole, walked in the dark for a while and then got out to a light place with people. The people are talking to each other but nobody talks to the man (they cannot see him). The man took a fish frying on the rod by the fire, he took some dried fish. Then he followed his dog back home. When he returned home, he saw that all the fish was rotten. From then on we know that there are people in the land of the dead (and this was the place the man had visited).

N 30. Ulgu. There lived two families. One family had a child of 6. One evening they cooked some hare meat and the child asked his mother to give him a bite. The mother did not give him anything and then the child felt hurt and refused to eat at all. The mother got angry; she opened the door and said: “Bring in the hare meat!” And then she called the boy by his name. Immediately, someone handed in the hot meat through the door. The mother thought that the neighbours were treating them to the meat and made the child go and take the meat, though he was very frightened. As soon as the boy approached the door, he was pulled out of the dwelling. The father rushed outside but he could only hear his son crying in the dark. The father followed the sound of the voice and came to a big hole where the child’s cry had died down. The next day the father closed the hole with some asp bark and said: “Let people not die until this bark rots.” Thus he closed the entrance to the Lower World (i.e. the entrance into the land of the dead).

N 31. Ulgu. It says in the *ulgu* that people live above us and they are called *omnankán*. These are sky-people. They are said to be small and weak.

The elders on a hunt saw the *omnankan*. In the evening the hunters saw a fire in the distance and sneaked up to it noiselessly. And round the fire small people were running and jumping. They felt the hunters’ presence and disappeared. The elders said: “Those probably were the *omnankan*”.

N 32. There lived two sisters and the elder sister was a witch. The younger sister got married and gave birth to two children. When the oldest child was 7, the elder witch-sister appeared. The witch started eating the children’s cheeks, while pretending that she was kissing them. Then the father of the children killed the witch and burned her body. Out of the bits of her burnt bones appeared the flies and the wasps and they flew forth (around the whole world).

N 33. (This is) apparently an ulgu. There lived an evil shaman and he strove to do harm to everyone. One young man decided to kill him, though the elders tried to talk him out of it. The young man came to the shaman but the shaman said: “Even if I die, I will still bite you.” The young man cut his body into pieces and burnt the body. From the ashes of the evil shaman originated the flies, the mosquitoes, the midges, that is, all the insects that bite.

N 34. Ulgu. There was a stone, and it was called *sewewé* (local mistress-spirit, see Commentary to the text and Note *). In the year 1936-37 the Russian military came and tried to lift and move the stone, and they failed. But the *sewewe* got offended and moved to the east. And she threw a five-meter length of silk into the direction where she went. The elders said that she had thrown the silk so that people knew where she had gone.

N 35. Ulgu. A man with his wife and his child was crossing *Chukchagír* Lake in a deer-sledge. Suddenly the strings of his fur boots got untied. Seeing ahead of him a tree-root jutting out of the ice, the man tied the first deer to the root and started tying his boot-strings. While he was doing that, the ice gave way and all the people and the deer got drowned. People said that it was the shaman-woman (the master-spirit of the lake, see N50) who had taken them.

N 36. Ulgu. There was a place on the river Amgun', called *Chalbukkán* (a small birch-wood). Very bad people used to live there. When they met someone, these people pissed on them as if they were dogs. And they never entertained guests. One day they caught a huge Siberian sturgeon. When they sat on its back, their feet could not reach the ground. The Negidals call such fish “*gála*” (“breaking the ban”, i.e. taboo, it is prohibited to catch such fish, see Note *). Next spring all those people died out.

N 37. Ulgu. In the village of *Krasny Yar* there lived a numerous people. One day they joined hands and started a traditional round dance *khěžě*. They decided to dance around a hill but they lacked one more man to make this huge round. Then they took a bitch-dog the front paws, making her stand like a man. During the dance the people pulled and tugged at the dog and she got torn asunder. After that all these people died out. They were from the *Udán* clan.

HUNTING AND FISHING MYTHOLOGICAL STORIES

N 38. One man was hunting in the taiga. One day he heard a dog barking. He hit with his nine fingers spread apart at the ashes of the fire and then turned into a stone. Suddenly out of the ashes came a huge man. (This was an evil spirit.) “Why are you barking?” he asked his dog. “Nine years are imprinted in the fire (i.e. the man has not

been in this place for nine years).” And he did not find the hunter.

N 39. Ulgu. Old Grigoriy Bóbike used to say that one should never borrow matches from the Negidal family of the *Sarins*, because an evil spirit lives in their fire. Before this evil spirit appears, people hear a dog barking. Then you should strike at the ashes in the fire with your nine fingers and run away. And this evil spirit is a woman and she goes out of the fire into the taiga. Her dog, it is said, is long and thin, like an otter.

N 40. Ulgu. A man was hunting. One night in the camp he heard that something was flying towards him with a terrible howling. He fired a shot in the direction of that howl, and the insole fell down from above. That was an evil spirit called *ayí*.

Then the man continued his hunt. On the forth night he again heard a howl over his head and again he fired a shot in its direction. Immediately after some birch bark bowl fell on the ground – *dodokhón*.

Once again the hunter continued his walk in the taiga. And again at night in his camp he heard something howl above him. He fired a shot but he apparently missed, as the howl did not stop. The hunter ran back home, told everything about the howl and soon died. His last wish was that after his death people should take a look at his heart: it seemed to him that the heart had broken in half because of the fright he had taken. People did as he had asked. Indeed, because of the fright the man had taken, one half of his heart turned into stone, and half of it remained the same.

N 41. Ulgu. An *ulgu* says that there was a pike that used to attack people and overturn their boats. Once it attacked a man who had a silver ring on his finger. The pike started eating this man, choked with the ring and died. After that people no longer were killed.

N 42. Ulgu. Once a hunter saw a toad with a horn. He knew that such toad brings luck as this is a *siŋkén* (a charm, see Note ***** to N 20). The man put his hat down in front of the toad but the toad did not throw its horn into the hat; neither did it want to throw her horn onto his fur boots or belt. Then the man howled like a bear and trampled down the toad and took its horn. After that incident, for 7 years had he been hearing a squeak in his ears. When the toad’s squeak stopped, the man fell seriously ill but he nevertheless got better. He then bagged a lot of game and became rich. When he died, everything he had, passed to his younger brother. And during the time of the repression of 1937, his people buried the things in the ground.

N 43. It is said that in the autumn you should keep watch over the island, the upstream side of it, and the downstream side of the island – in spring. The brave men who dare to do that wrap a leather belt around their genitals. At night appears *kálžam* (master-spirit of the taiga, see Commentary to the text and Note *). He is said to be very tall, his testicles are like kettles – and it is them that you need for a hunter’s lucky charm. If a man takes possession of this charm, then for 7 years he will hear inside his head the words: “Give back what belongs to the *kalžam*!” Some people cannot bear that and

throw the testicles away, that is, they return them to the *kalžam*. But if the hunter manages to hold out, then he no longer needs to seek the game as the *kalžam* supplies him with the game.

It is said that there are also female *kalžam*. If she is overcome by a man, then she becomes his wife in the taiga when he is hunting.

N 44. Ulgu. It happens that a lucky man can find a wasp's nest with living wasps during the winter. Such nest should be taken and hidden (a charm). An *ulgu* says that one man from the *Ayimkan* clan found such a nest and after that the *Ayimkan* clan became rich (i.e. received the hunter's luck).

MYTHOLOGICAL STORIES ABOUT BREAKING THE BANS (VIOLATING TABOOS)

N 45. One Russian man Sergey Sivolik used to work as an electrician. Once on the river *Upágda* he killed two bears during their mating period and took only their bile and skins while their carcasses he threw into the water. When it was near autumn, the man got drowned. The Negidal elders said that he had paid for having violated the taboo.

N 46. In the village of *Ust'-Amgun'* there lived the brothers *Abrámovich* and their father was called *Abramka*. One autumn they made a dam across the river to catch fish, and after fishing they did not pull it down as they were supposed to. Then they went hunting and saw seven elks, and one elk-cow had a snow-white tail. They killed this elk, her tail they tied to a tree and then set out to their camp, taking just a little meat with them. The elder brother suddenly felt unwell and died before the morning came. The younger brother went to the village to tell about his brother's death and he also died on his way home. And the relatives were waiting for the brothers and were worried. Finally they went to the shaman from the village of *Savinskoye*. The shaman contacted the souls of the dead brothers and learned the story of their death. Following the directions of the shaman, they found the bodies of the dead brothers and even the rifle hidden by the younger brother. The shaman explained the events by the interference of an evil spirit.

N 47. (This is) most probably an Ulgu. One man went hunting and came across some snakes and he killed the biggest one. Then the snakes started chasing after him. The man ran home. His relatives covered him with a Manchurian cast-iron cauldron and then escaped in their boats. When they returned, they saw that nothing was left of the man, but his bones. He was apparently killed by the snakes (they took revenge on him for the unneeded murder of their chief).

N 48. On the river *Amgun'* there was a village *Mokichán*. There were three big lakes

not far from that place and they were called *Mokichan* Lakes. Once three men spent the night there outside an abandoned house. At night one of them started choking in his sleep and hit another right between the eyes. It turned out that he dreamt about a shaman in trance and he hit the shaman at the leg with his axe in his sleep. The place where they had spent the night became deserted and it became *súsu* (abandoned campsite where it is dangerous to stay at night, *see* Commentary to the text and Note **). If people passed by this place at night, they heard the sounds of the shaman's drum, or children crying, or people singing. It was said that these were the master-spirits of *susu*.

N 49. Two men went to a salt-mash to watch for some game. One of them went at night to keep watch and suddenly he heard a human moan and felt somebody's breath in his face. He rushed back to the night camp and told everything to his friend. The latter did not believe him and went to the salt-mush to see for himself. He heard and felt the same thing and somebody even grasped him by his shirt. He got frightened and ran away. Probably someone had died or had been killed in that place and it became *susu* (a place haunted by the souls of the dead and where you should not spend the night).

N 50. (This is) indeed an Ulgu. Two widows went to the taiga to check their food depot on the piles. They found out that a bear had visited their depot and eaten part of their stock. The older woman started scolding the bear, she was scolding him on the way home and even at home she continued to do it. The younger woman tried to stop her but in vain. The same night the bear came and tore the older woman to pieces (as punishment for her bad treatment of him).

LEGENDS (PREDANIYA)

N 51. Ulguy. The clan of the Negidals – *Chukchágils* had a very strong man. He used to kill for himself fat elks and plump swans because the Negidals have no ban to kill such animals and birds. His name was *Amalakán*. His wife was a very good worker. When her husband bagged two elks at once, she usually dried all the meat very fast.

N 52. Ulguy. A very long time ago there lived a lot of Negidals on *Chukchagir* Lake. They lived in the village of *Ayá Gégi*. Once a man called *Sogžokón* came to them from the river Amgun'. He entered every dwelling of the village and everywhere he said that the neighbours were planning an attack and that they were forging spears and arrows. So he managed to deceive everyone and provoke war. The local shaman-woman, putting on her shaman clothes, went into trance and begged her people to stop the meaningless slaughter. But no one wanted to hear her. Then she jumped down into the waters of the lake, still wearing her shaman clothes.

Sogžokon escaped. But the fighting men wounded him by a spear and an arrow.

Sogžokon climbed upon a rock and watched the battle from above. The blood from his wounds was dripping down the rock. And now, when you pass the rock in a boat, you can see red blotches on the stone like drops of blood. They say that this is the blood from *Sogžokon* wounds. Also after that fight there appeared in *Chukchagir* Lake a master-spirit. This is the shaman-woman who had jumped into the water in despair. And now we have *ulgu*: people say that you can hear the sounds of her tambourine and her shaman song from the depths of the lake, and this is the voice of the master-spirit. And so when people cross the lake, they offer her various food (i.e. they throw a little amount of different kinds of food into the lake in order to appease the spirit of the lake).

And *Sogžokon* after the end of the battle jumped into his boat and sailed to his home on the river Amgun'. On the way he stopped for the night and without any reason he killed one of the two men who were fishing at night by the light of a birch torch.

Sogžokon was a trickster, he was the worst of all people (because he observed no norms or rules and violated taboos).

N 53. Ulguy. There lived two strong men on Lake *Chukchagir*, their names were *Ukuyechén* and *Chépchika*. Once three enemies came from the village of *Gúga* on the river Amgun'. First they killed the sleeping man and then they sailed to the place where *Ukuyechen* was fishing. They shot an arrow at him but *Ukuyechen* heard the sound of the bow-string and had time to dive into the water. When he got out of the water, he ran towards his home, calling out to his people and warning them about the danger. The people got into their boats as fast as possible and sailed to confront the enemies. *Chepchika* was sitting in the first boat and he killed the good marksman of the enemies with his first shot. The enemies collected the body of their marksman and escaped.

N 54. Ho belgan. (The Slit Throat). A man and his son went fishing on an island. They belonged to the *Tapkal* clan. On the island they caught a huge pike and the father cooked a meal from the insides of the fish. Then he went to the river to spread the net again. When the father returned, he invited his son to eat the meal. But the son answered that he had already eaten everything. The father became angry and cut his son's throat. After that this island at the mouth of the river Amgun' is called the Island of the Slit Throat.

TALES ABOUT ANIMALS

N 55. The frog and the mouse. There lived in one house a frog and a mouse. In summer when the bird cherry was ripe, the mouse suggested that they go get some. They found a piece of bark and used it as a boat. And they sailed up to the place. The mouse said that it would climb the tree and throw down the twigs of the bird cherry tree while the frog should pick them up and put into a birch-bark bucket. But the frog ate all the bird cherries instead and it ate so much that its belly was bulging out.

Because of the amount of the berry that the frog had eaten, its back became green. The mouse got angry with the frog and they had a fight. The frog took offence and left to live alone in a small lake.

N 56. (Variation of N 55). The frog came to the mouse and offered to live together and to go and gather enough red bilberries for the coming winter. They went for the bilberries in a boat. They arrived at the spot and saw that the place was full of bird cherry trees. The mouse climbed the tree and started throwing down the berries. She was doing that for a long time but the frog kept saying that the bucket was not yet full. The mouse got angry and climbed down the tree and saw that the frog's belly was round with the berries she had eaten and the frog itself became green with the bird cherries it had eaten. The frog had not been putting the berries into the bucket but had eaten all of it and became round.

N 57. The frog. There lived together a frog and a woman. They never had enough to eat. The frog was dreaming of bagging an elk. And once she met an elk, who was standing in the water and eating the water-plants. The summer was hot and the elk ate so much that he hardly managed to climb up the bank. And here the frog comes and suggests a racing contest. When the elk agreed and got ready to run, the frog jumped onto his forehead and clung to it. The elk ran and ran and then called out to the frog and the frog answered from his forehead in a quiet voice. The elk ran for a long time but he could not "outrun" the frog, however hard he tried. He finally fell down and died because his heart had burst. The frog and the woman skinned the elk and brought the meat home. And at night the woman heard a rat come and try to steal their meat. In the dark the woman started hitting with a billet at the place where the rat was making the noise. And the next day they learnt that the rat had backache. The rat's people called a shaman and he said that this was not an illness but the beating. The rat got angry and kicked him away. They brought her another shaman who said that the rat had hurt her back while she was going down the hill. The rat liked the explanation. Then the shaman asked for a birch-bark bowl full of caviar for his healing performance. And the rats gave him the caviar.

N 58. (Variation of N 57). There were two houses at the mouth of the river: one was occupied by a *pužin* (a young beautiful girl) and a frog; the other – by the mice, a mother with children. Once the mice decided to go for some bird cherries and invited the frog to go with them. When they arrived, the mice climbed the bird cherry trees and started picking the berries while the frog was waiting on the ground for some berries to be thrown down to her. The frog asked many times and finally the mice threw down one ripe and one unripe cherry. The frog ate the unripe berry herself and the ripe one she put into the bucket (to take it to the *pužin*). With this berry she went home with the mice, but in the boat the mice pressed down at her belly and she spit out the only cherry she had swallowed.

At home the frog gave to the sick *pužin* the single cherry she had brought. And the

girl scolded the frog, as she did not know the real story.

Once the frog saw a huge elk-cow not far from their home. The frog suggested that they compete and find out who can run faster. But before they started their race, the frog jumped and held fast to the elk's forehead. The elk-cow ran and ran and called out to the frog, and the frog answered seemingly from somewhere ahead. The elk-cow ran for a long time and she ran faster and faster but the frog always made herself heard from ahead. Then the elk-cow ran as fast as she could, foam appeared in her mouth and she fell down and died outside the house of the *pužin* and the frog.

The frog and the *pužin* flayed the elk-cow and brought the meat home. And the mice watched all that. One young mouse came and asked for some grease but the *pužin* refused to give it to him. At night the *pužin* and the frog woke up as they heard the noise of the mice, who came to steal their meat. Then the *pužin* set a trap. Soon a mouse started squeaking in the trap but she managed to get out and run away. And in the morning there came another young mouse and asked for some grease for an offering to the fire as their mother has fallen ill. The *pužin* refused. Then the mice invited the shaman of the polecats who came and said that their mother had got caught in a mouse-trap while stealing and that was the reason for her illness. The mouse told him to leave their home. The shaman got angry and strangled all the mice. After that we have a legend that there is a bump and a small hollow on the elk's forehead because the frog had stuck to this place when she and the elk ran a race.

N 59 (Variation of N 58, first part). The frog and the mouse were neighbours. One day the frog went to fetch some water and saw a drowning worm. She saved him. After a time the mouse invited the frog to go for the bird cherries. They went there in a boat. When they arrived, the mouse climbed the tree and started picking the cherries. The frog asked her to throw some berries down to her but in vain. The mouse gathered a whole birch bark bucket of berries and climbed down. The frog started crying. But here appeared the worm. He climbed the tree and threw down such a lot of berries that the frog had even more than the mouse. Thus the worm helped the frog, he did not forget that she had saved him.

N 60. A tale. There lived in a tree hollow a flying squirrel with many children. Once a fox came and forced the flying squirrel to give her children to him, one after another. Thus the fox ate all the squirrel's children. The flying squirrel started crying and here appeared Grandpa Eagle-Owl. The squirrel told him about her misfortune. Grandpa Eagle-Owl flew and caught the fox and threw him into the sea. The fox was swimming in the sea ready to die when suddenly a seal came to the surface beside him. The fox asked him how many seals there were in the sea and suggested counting them. A lot of seals then emerged and the fox clambered up their backs, ran to the shore over their heads and disappeared in the taiga.

N 61. The flying squirrel (Variation of N 60). One flying squirrel had a hollow in the tree and four children in it. The fox came and browbeat her into giving him three of the

children. He ate all three. The flying squirrel was crying, and here Grandpa Eagle-Owl appeared, who explained to the squirrel that she need not be afraid of the fox. When the fox came again to the squirrel's hollow, the flying squirrel did not give him her last young. And Grandpa Eagle-Owl grabbed the fox and threw him into the middle of the sea. The fox is swimming in the sea and crying. A seal came to the surface and the fox suggested counting all the seals in the sea. A lot of seals came to the surface and the fox climbed up their backs and ran up to the shore jumping from one seal to another and pretending to count them.

The fox was walking past a house where the bird cherries were drying outside. He ate all the cherries, then he climbed into the dog-tent and fell asleep. An old woman went out of the house to check her bird cherries and found none. Then the old woman started looking for the thief and found the fox in the dog-tent. She hit the fox with a billet and killed him, and from his fur she made a *domdokhó*-hat.

One winter day when the old woman was going to fetch some water, a fox appeared and offered his help in fetching water. And he also asked to put the *domdokho*-hat on him. The old woman gave the fox her hat but the fox took it and ran away. The old woman is crying and birds offer her help but only one tiny but smart bird managed to find the foxes and take the hat from them. The old woman was pleased to get her hat back; she gave some food to the bird, made it a nose with the awl, made its talons with the needles and tied beautiful rags round the bird itself.

N 62 (Variation of a part of N 61). There lived an old woman, and she had a bitch-dog with puppies. One fox got the habit of stealing and eating the puppies. The old woman caught the fox and killed him with the rod to hang the cauldron on. And from the fox fur she made a hat for herself.

Once the old woman was feeding puppies in her fur-hat, and here came a fox offering to help her feeding the puppies. The old woman gave her hat to the fox and went into the house. The fox ate the puppies and ran away with the hat. The old woman started crying. A small bird appeared and promised to help the woman. She found the place where the foxes lived and managed to fool them into giving her the old woman's hat. The old woman was very pleased to get her hat back. Out of gratitude the old woman gave her cutting-knife to the bird and warned her not to perch on the branches too close to the ground.

The bird flew forth. First she kept in mind the old woman's words but then she perched on a branch very low. And here the fox caught her. But the bird did not lose her head and told the fox to ask permission to eat her from the master-spirit *sewekhí*. When the fox opened his mouth wide, the bird flew out and stuck the old woman's knife upright into the fox's mouth.

N 63. (Variation of parts of N 61 and N 62). There lived an old man and woman. Once the old man went fishing and the old woman began to feed puppies, with *kabámi*-hat on. Here came the fox and offered to watch over the puppies. The woman agreed and went inside. And the fox stole all the puppies and the hat as well. The old

woman started to cry. A small bird came and when she learned what had happened, she flew away to search for the fox. She found the fox dwelling and managed to bring back the old woman's hat. The woman out of gratitude fastened many-coloured rags to the bird's tail and wings and told her not to perch on a dry tree as the fox might eat her.

N 64. A tale. There lived a man. He caught a lot of fish and made supplies for the hunting season. In autumn, after putting his supplies on the hand-sledge, he went to his hunting place. On the way he met a fox who offered his help. The man yoked the fox in and they started pulling the sledge together. When they stopped for some rest, the fox pretended to have hurt his leg and the man put him on his sledge together with his food bags. The man pulled the sledge alone. Every now and then he asked the fox the names of the rivers they were passing by. The fox answered: the Beginning, the Middle, the Scratching (i.e. the fox was naming his actions, when he started eating the food in the bags, when he ate half of the food and when he was already scratching at the bottom). At the last river the fox advised the man to stop there. They started making their night camp and the fox promised to bring the firewood and disappeared (that is, ran away). The hunter waited for the fox a long time, then he went to look for him and understood that the fox had made off. He made the fire and started unloading the sledge – here he found out that the fox had eaten his supplies and only his broken tooth was rolling in the empty bag of fish skin. The hunter got very angry and went to search for the fox. On the way he thrust everything he met into his jacket and pants: the hazel hen, the partridge, the squirrel, the bird and so on. By the evening he had found the fox dwelling, and they had started the shaman performance. So he also pretended to join the performance and began to leap, while from out of his jacket and pants jumped out squirrels, birds and chipmunks. The foxes started to laugh and a fox, who was sitting in the corner, laughed with his mouth closed. The hunter jumped up to the fox and grabbed him, and this was the fox with the broken tooth. The fox begged for mercy and promised to find the hunter a good wife.

Then the fox went to an old man, and he at the time was making an ice-hole. He made the hole and started drinking water. Here the fox ran up to him and thrust the man's head into the water. And he held the old man under the water until he agreed to give his daughter to the fox. The fox brought the girl to the hunter and the hunter was pleased, and they lived happily the three of them together.

N 65. Once the fox was making an ice-hole. A lynx came up to him. When the lynx asked him what he was doing, the fox answered that he was going to fish in the ice-hole with the help of his tail. Then the lynx made an ice-hole and put his tail into it. They both sat for a long time, each beside his ice-hole, but the fox had not put his tail into the water, of course. Finally the lynx decided to stand up and he could not: the tail froze to the ice. He pulled and tugged and finally tore the tail off. After that the lynx has no tail.

N 66. There lived a fox. Once he made a lot of fish-glue. Here came an old big bear

(*satmár*). The fox explained to the bear that he was going to treat his eyes with this fish-glue. The bear said that he also wanted to treat his eyes. The fox applied the fish-glue to the bear's eyes, then stuck some fish-skin and told him to have it dry by the fire. The bear had been drying his eyes covered with fish-skin for a long time, and the fox meanwhile had run away. Then the bear started tearing the fish-skin away and it would not tear off. He scratched and scratched and finally managed to make two small holes to be able to see through them. After that the bear has very small eyes.

N 67. Addition to the tale. A fox was cutting something on a hillside and suddenly a bear came up to him. When the bear asked the fox what he was doing, the fox answered that he was making a sledge that he needed to cure his backache: if you go down a high hill on a sledge, you feel better. The bear said that he also needed treatment and started helping the fox to make the sledge. When the work was finished, they found a high hill and the fox put the bear on the sledge and pushed the sledge down the slope. While going down, the bear broke the sledge, his fore legs and the backbone. After that the bears have short fore legs and long hind legs.

N 68. A tale. There lived an old man and a woman who had no children. Once the old man went to get some firewood from the forest and the fox made himself two eyes from dark cowberries, became a boy and approached the old man. The old man brought this "child" home. The old woman was doubtful whether that was a real child but the fox stayed to live with them. Once the fox wanted to sail in the boat and asked for the best things that the old people had to be loaded into it. The old man brought out everything valuable and put them all into the boat. The fox pretended to be having fun, sailed behind the nearest headland and disappeared. So the old man was left without his boat and his things.

N 69. Addition to the tale. At first the hares were big. Once a hare suggested testing who was stronger, he or the bear. They fought for a long time and the bear pressed the hare so hard against the ground that the hare's teeth were all smashed to pieces. Also the bear broke the hare's front legs and scratched his eyes. And the hare was kicking the bear at his belly. After that the hares have slanting eyes and short front legs and the bears' kidneys became lobules.

N 70. There lived an old man and a woman and they never had enough to eat. The old man once went to the taiga and saw some ripe hips. The old man ate the hips and one berry he stuffed into his bottom, lay down and started crying: "Birch-trees, help me! Larch-trees, help me!" The hares thought that the old man was dying and took him to his home. They brought him in and put him on the floor. While pretending to be moaning, the man told the old woman to close all the windows, the door and the air-hole. Then he grabbed a stick and the old woman grabbed the poker and they started killing the hares. They killed a lot of them. Only one did the old woman miss: she

caught him on his ears and he ran away. The old people had a lot of meat then. But after a while they ran out of meat again and the old man decided to repeat his trick. He did everything as before and the hares ran to him and lifted him and carried him home. But on the way they met a hare with black ear-tips, the one that the old woman had hit with her poker. The hare told the others about the old man's trick. Then the hares flung the old man down and ran away. And the old man hurt his back and could hardly get back home. And the hares after that incident have the trace of the soot from the old woman's poker on their ears.

N 71 (Partial variation of N 70). There lived two families at the mouth of a river: a poor old man with his wife and granddaughter and a rich old man with his wife and granddaughter. Once the poor old man went upstream and found ripe hips. He ate some and then stuffed the berries into his eyes, mouth, nose and ears. And he lay down on the snow. Small forest animals thought that he was going to die and dragged him towards his home, pulling him by his arms, legs, ears or hair. When they were dragging the old man into his house, he told the old woman to close all windows and doors. And they began to kill the animals with whatever they had handy – the old man with the fur-scraper and the old woman with the rod for hanging the cauldron over the fire, and the granddaughter with the hook to hang the cauldron by. Several times they missed: the old woman hit one fox at his ears and an ermine and a partridge – at the tail-tips, while the granddaughter hit one of the hares at the tips of his ears. All these creatures managed to escape. After that, hares, foxes, ermines and partridges are born with black ears or tails (because they had been hit with things covered in soot).

The poor old man thus killed a lot of animals. The rich old man came to visit him, asked a lot of questions and decided to repeat his trick. He did everything exactly as the poor old man had told him but when the animals came and lifted him to take him home, he could not bear the pain and uttered a scream. All the animals were frightened and dispersed.

The meat the old man had got from his trick finally ran out. Then he made a lot of fish-glue, climbed a thick tree in the taiga and then climbed down, covering the trunk and the branches with the glue. After a time a lot of small animals and birds stuck to the tree. There were so many that the old man had to take his wife to carry all the game. The rich old man saw that and asked a lot of questions of the poor man and decided to do the same. He made the fish-glue, found a thick tree in the taiga and started covering it with the glue. But he was doing it the wrong way as he was putting the glue on the tree while climbing up, not down. As a result, when he climbed half-way up, he got stuck himself. His wife waited a long time and then went to look for him. She found him and started climbing up and stuck to the tree as well. Their granddaughter waited for her grandparents, went to search for them, she also climbed the tree to help them and also got stuck to the tree.

The poor old people with their granddaughter lived on as before and their rich neighbours became burls on the tree trunk. Now you can see burls on the tree trunks, and they began to appear after the old man and woman and their granddaughter had got

stuck to the tree.

N 72. (Variation of N 71). There lived two neighbours – a rich one and a poor one. The poor old man once ski'd to the taiga to look for hazel-hens. On the way he saw a lot of hips, ate them and then thrust some berries into his nose and ears and lay down on the snow. Some hares came, felt sorry for the poor dying man and carried him to his home. When they were bringing him into the house, the old man told his wife to close the door and the air-hole. Then they both started killing the hares. One hare managed to escape: the old woman had only hit him at his ears. The next day the rich old man came and the poor man told him how he had bagged a lot of hares. The rich old man decided to use the same trick. He did exactly the same thing as the poor old man, and hares came, grasped him at whatever they could and tried to carry him. But the old man could not bear the pain and cried out: "It hurts!" So the rich old man had no game.

N 73. The hare and the Sun. A tale. The hare took into his head to compete with the Sun. He said that he could outrun the Sun. But however fast he ran he could not outrun the Sun. The Sun prevailed over the hare. Then the hare told his kin never to compete with the Sun as it was too powerful: it could burn or freeze if it wanted to.

But the wind said that he was stronger than the Sun: if he blew with the cold, everything would freeze and if he blew with the heat, everything would melt.

N 74. A tale. There lived together a chipmunk, a squirrel, a flying squirrel, a rat, and a hare. The chipmunk used to store up the red bilberries for the winter: he picked the berries and brought them to the burrow. When he next time went to gather red bilberries, all his supplies had been stolen by the rat. The chipmunk returned home and could not find his supplies. Then he started looking for the thief. All the animals gathered together, only the rat did not come. Then they found the rat, and his belly was round of the berries he had eaten. The chipmunk demanded that the stolen red bilberries be returned to him. The rat found some berries that had been gathered by somebody else and brought them to the chipmunk (i.e. he stole them from somebody else this time). After these thefts performed by the rat, the friendship of the animals ended, and they lived separately.

N 75. A tale. There lived together animals and fish and they all liked to gather on the pebble bank. The elk and the Siberian sturgeon were particularly good friends. An evil shaman did not like this happy friendship and he called winds and whirlwinds and sent them to the animals. The animals suffered the incessant winds and whirlwinds a long time and then decided to leave that place. At parting, the Siberian sturgeon cut off part of the cartilage of his nose and stuck it on the elk's nose, and the elk cut off a part of his haunch and stuck it on the sturgeon's cheek. After that the elk went to live in the taiga and the Siberian sturgeon lived in the water. After that the Siberian sturgeon has a long nose and the elk has a huge nose (i.e. the elk's nose is, as it were, hanging over his lower jaw).

N 76. The hazel grouse's body. A tale. At first, when the world was just forming, there appeared the hazel grouse. The master-spirit of the land looked at the hazel grouse and said that it was too big and could not fly. And he told the hazel grouse to give part of his body to the fish: the pike, the sturgeon, and the Siberian sturgeon. The hazel grouse did as he was told and became light and can now fly.

N 77. A tale. The master-spirit of the land came to the hazel grouse and told him to open the door as the master-spirit was going to eat him. The hazel grouse pretended that he did not understand and suggested that the master-spirit of the land write the following words on his entrance door: eat tomorrow. The master-spirit did that. Every day he comes up to the door and reads the words "Eat tomorrow" and leaves. Finally he had enough of that and he let the hazel grouse live. (The text is based on the similar sounding Negidal words, meaning "to open" and "to write").

N 78. The pike and the snake. There lived a pike and a snake. The snake wanted to come to an agreement with the pike: let the pike live in the water and the snake will live in the taiga. But the pike did not agree to the snake living in the taiga as he thought that then the snake would start killing men. They agreed upon the pike living in the water and eating fish and the snake not eating anyone in the water but eating chipmunks and small birds. And the snake would not touch the men.

Preface to the Texts

1. The folklore texts presented in the book were recorded during M.M. Khasanova and A.M. Pevnov's twelve joint expeditions to the Negidals from 1981 to 2000. Before 1981 we were engaged in studying the Evenki language and first of all its Far-Eastern dialects that can be found on the territory of Ayano-Mayskiy and Tuguro-Chumikanskiy regions of Khabarovsk Territory. In 1981 we carried out field studies in Vladimirovka village, region named after Polina Osipenko, Khabarovsk Territory, where along with the Evenki folklore texts recording our purpose was to study the language, folklore, and culture of the Negidals.

The given book is thought of as a first part of the work; here the folklore texts that were recorded in different years from different people are accompanied by folkloristic, anthropological, as well as linguistic analysis. The first part presents to the readers the Negidals' myths and tales. The second part is supposed to present the heroic legends, *talung* in Negidal, and also paroemia. Folkloristic and anthropological interpretation should necessarily accompany these texts as in the first part; otherwise they are likely to remain for the most part a "thing-in-itself". Concerning the linguistic study, the second part is supposed to cover phonetic innovations in the Negidal language, and also some peculiarities of the lexis.

2. During all years of working among the Negidals we recorded folklore texts almost exclusively from dictation and we always worked together, simultaneously putting down one and the same text. From our point of view, such a way of recording has its substantial advantages in comparison with tape recording.

Some comments should be made about the transcription of the Negidal folklore texts. It was difficult and for the most part impossible to fix on paper all subtleties of the Negidal phonetics, that is why in addition to Cyrillic alphabet we used minimum other signs and diacritics. As a rule we faced no problems with consonants but there were and are problems with vowels. Not only we but all who recorded texts or separate words in the Negidal language were facing similar problems, though. One can easily make sure of it noting how differently all the researchers transcribed Negidal vowels. All this clearly points to the fact that the Negidal phonetics (and first of all vowels) should be thoroughly studied with the help of special equipment.

We decided to publish our Negidal folklore texts predominantly in the same transcription they were recorded during our fieldwork. Corrections were made if there were evident mistakes. Such transcription is by no means a phonologic one; of course we realise that it is far from being perfect as a phonetic one too. We tried not to correct the texts out of "it should be so", or "it can't be so" principles; nevertheless, in some cases we had to make more or less important corrections.

Our practice has shown that the "raw" original transcription can be useful for the study of the Negidal phonetics. For example, in the Negidal language the pronunciation of the open short vowels **a**, **ɛ**, and probably **o**, depends on their position

in the word [Колесникова, Константинова 1968, p.112]. If they are in the first syllable of the word they are pronounced with maximum clearness but close to the end of the word and especially in the ultima, the weakening of articulation is often, i.e. these vowels are represented in their reduced variants.

In many cases the vowel reduction can be taken as a breach of vowel harmony; actually, this issue requires a special investigation. The idea that the vowel reduction is characteristic of the Negidal language was confirmed when we started asking the Negidals to write some “diagnostic” words that we had prepared beforehand. The fact that our informants didn’t know how to write the words of their mother tongue “correctly”, contributed to the success of the experiment – we had a unique opportunity for using the regrettable absence of the Negidals’ own system of writing for the scientific purposes. People who were independently of each other writing in their mother tongue, instinctively gave the same or close writing of the Negidal words that was in some cases significantly different from ours mainly in transcribing the vowels. The given examples were self-recorded by our informants; it should be noted that their speech reflects the peculiarities of the Lower Amgun’ dialect: *адылвэ* (accusative form) ‘fishing net’ (*адилва* in our recording); *тоньнгэ* ‘five’ (*тонҢа* in our recording); *быя* ‘man’ (*бэйэ* in our recording); *ымыян* ‘comes’ (*эмэйэн* in our recording); *тигда* ‘rain’ (*тигдэ* in our recording).

It is worth mentioning that more than seventy years ago the Negidals wrote (although the Negidal wasn’t and isn’t a written language!) their words with Russian script just the way their descendants did it ten or twenty years ago. К.М. Мылникова and V.I. Tsintsius who collected material among the Negidals in 1926-1927 noted that “even just a little literate aborigines” wrote *быя* ‘man’, *ылы* ‘enough’, *ымыйгал* ‘come back’ [Мыльникова, Цинциус 1931, p.135]. Finally, it is interesting that pioneer recordings in Negidal made by L.Ya.Sternberg in 1910 sometimes surprisingly remind of the Negidals’ self-recording, cf.: *икта* (i.e. *иктэ* in our recording) ‘teeth’, *буја-ва* (i.e. *бэйэ-вэ* in our recording) ‘man’ (accusative form) at L.Ya.Sternberg and *икта*, *быя* in self-recordings of the 1930s and at the end of the 20th century.

One of the peculiarities of the Negidal language is delabialization of short **o** vowel in case it is in the first and subsequent syllables of the root morpheme (the process doesn’t spread to affixes), for example: *го^айо^а* ‘far’ (< **гойо*, cf. Evenki *горо*), *ко^ахо^ало^а* ‘mittens’ (< **кохоло*, cf. Evenki *коколло*). It is quite likely that close to the end of the word, especially in the ultima, the delabialized **o** is pronounced with reduction. It should be said that in this or that way all previous researchers marked the delabialization of the **o**.

Besides, in the history of the Negidal language another vowel delabialization occurred; it wasn’t at once that we understood its essence and results. It is close to the above mentioned one in the sense that the original labialized vowel was sure to repeat in all syllables of the root (the root of a non-borrowed Negidal word consists maximum of three syllables). The delabialization of the first kind is different from the second one in the final result: in the first case it is **o^а**, and in the second – **э**. Here are the examples with the delabialization of the second type: *эмэн* ‘one’ (cf. Oroch and

Udihe *омо*, Evenki *умун*), *элэхи* ‘squirrel’ (cf. Oroch *олоки*, Udihe *олохи*, Evenki *улукй*). The fact that such Negidal words as *эмэн* and *элэхи* really have the *э* vowel can be proved by the examples of the Negidals’ self-recordings: they write *ы* in these words (i.e. *ымын*, *ылыхи*), by which they always transcribe *э* (for example, *быя* ‘man’).

It is necessary to mark another interesting peculiarity which we were able to find out only because we usually did not correct the original recording of the narratives, leaving for subsequent analysis various variants: we came to the conclusion that in the Negidal language the negative auxiliary verb is pronounced *атам*, not *этэм* (as it was thought before), the verb with the meaning ‘to be lost’ – *аман-*, not *эмэн-* and so on. The reason lies in regressive incontiguous vowel assimilation under the influence of the *a*-like long *э̄*. It is interesting that in rare cases similar phonetic change happens in the Udihe and Oroch languages.

By the way, transcribing of the *a*-like long *э̄* is very difficult indeed: in some cases we represent it as *ā* or *a* (which contradicts the principles of vowel harmony but is close to what we could hear), or as *э̄^а*, *э̄* or *э*. It is evidently impossible to provide the accurate transcription here without using some methods of experimental phonetics.

It is necessary to give some explanations concerning our use of some graphemes and diacritics. The length of vowels is marked by a line above the letter. The grapheme *э* denotes a vowel characteristic of all Manchu-Tungus languages (non-labialized, middle zone, middle rise). The grapheme *e* (*ē*) represents closed vowel like, for example, Russian in *тень* ‘shadow’ or French in *été* ‘summer’. The digraph *o^a* represents delabialized (or partly delabialized) *o*. The letter *κ* denotes not only back occlusive voiceless sound, but also uvular one, which is used in the Negidal language not always according to the law of vowel harmony (for example, in diminutive affix *-ккән* the doubled consonant is always uvular). The graphemes *ǰ*, *ч*, *н’* represent correspondingly voiced, voiceless, and nasalized palatalized.

All Negidal affixes are given only in one harmonic variant, for example: *-ва*, *-йа*, *-нак-*.

3. The Negidal folklore texts chosen to be published in the book represent the oldest folklore genres – they are myths and tales about animals (for details see the folklore section). They certainly do not illustrate the genre diversity of the Negidal folklore. However, the framework of the book imposed certain limits. We have chosen tales about animals because they, first of all, have up to now kept live link with the myths and historically are their integral part, though at present the Negidals themselves see them as tales. Secondly, their seemingly straight plots reflect common Manchu-Tungus patterns and images as well as the contacts of the Negidals with other ethnic groups.

In the comments to the texts we tried to show and explain the peculiarities of the folklore language, demonstrate the genre belonging of the texts where possible, characterize some ethnic traditions and, finally, in several cases give our personal understanding of the deep sense of a number of narratives if we saw it darkened (first of all it concerns myths). Besides, we tried to give, wherever possible, plot

correspondences in order to show that the Negidal folklore is close to that of other peoples (cognate by language as well as not cognate). As there is not much published material on the folklore of many Siberian and Far-Eastern peoples and the material available is fragmentary, we cannot claim our comparison of the plots to be full and complete. The problem of comparative studying of the folklore of Siberian, Far Eastern, and American indigenous peoples still remains unresolved.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТЕКСТАМ

1. Предлагаемые в этой книге фольклорные тексты записаны во время двенадцати совместных поездок М.М.Хасановой и А.М.Певнова к негидальцам в период с 1981 по 2000 годы. До 1981г. авторы занимались изучением эвенкийского языка и прежде всего дальневосточных его диалектов, распространенных на территории Аяно-Майского и Тугуро-Чумиканского районов Хабаровского края. В 1981 г. во время полевых исследований в с. Владимировка района имени Полины Осипенко Хабаровского края наряду с записью эвенкийских фольклорных текстов было начато целенаправленное изучение языка, фольклора и культуры негидальцев.

Данная книга задумана как первая часть работы, в которой записанные нами в разные годы от разных людей фольклорные тексты сопровождаются как фольклористическим и этнографическим, так и лингвистическим анализом. В предлагаемой вниманию читателей первой части представлены негидальские мифы и сказки; соответственно, двумя этими жанрами очерчен круг фольклористической и этнографической тематики. Лингвистический раздел ограничен изложением некоторых особенностей негидальской морфологии. Во второй части предполагается опубликовать произведения «крупного» жанра, по-негидальски называемого *тāлуҢ*, а также паремии. Фольклористическая и этнографическая интерпретация так же, как и в первой части, должна быть непременно обрамлением этих текстов, поскольку иначе они в значительной степени останутся «вещью в себе». Что касается лингвистического исследования, то во второй части намечается рассмотреть некоторые фонетические инновации в негидальском языке, а также особенности его лексики.

2. Все годы работы среди негидальцев мы записывали фольклорные произведения почти исключительно под диктовку, при этом работали всегда вместе, одновременно фиксируя на бумаге один и тот же текст. С нашей точки зрения, такой способ записи имеет существенные преимущества в сравнении с записью на магнитофон.

Необходимо дать разъяснения по поводу передачи звучания негидальских фольклорных текстов. При практиковавшейся нами записи текстов под диктовку очень трудно, а большей частью, наверное, и невозможно было зафиксировать на бумаге все тонкости звучания, поэтому в дополнение к кириллице мы использовали минимум иных знаков и диакритики. Однако даже при записи изолированных и отчетливо произносившихся слов, повторявшихся к тому же информантом несколько раз, нам, по всей видимости, далеко не всегда удавалось адекватно передать их звучание. С согласными проблем у нас, как правило, не возникало; сложности были и остаются с передачей звучания гласных. При этом мы столкнулись с большими трудностями при передаче не

только качественной, но и количественной стороны негидальских гласных. В нашей транскрипции долгота гласных обозначается весьма нерегулярно. Это касается, например, показателя прошедшего времени *-чӓ*, в котором теоретически гласный долгий, однако практически мы слышим и отмечаем это в наших записях отнюдь не во всех случаях.

Впрочем, с такими сложностями столкнулись не только мы, но и все, кто записывал по-негидальски тексты или отдельные слова до нас. В этом легко убедиться, посмотрев, какой разницей в передаче звучания негидальских гласных наблюдается у разных исследователей. Все это, безусловно, указывает на то, что негидальская фонетика (и в первую очередь гласные звуки) нуждается в основательном изучении при помощи специальной аппаратуры.

Мы решили публиковать наши негидальские фольклорные тексты почти в том виде, как они были нами записаны в полевых условиях. Исправления вносились лишь в случае очевидных ошибок. Впрочем, мы осознаем, что «очевидность» в подобных случаях весьма относительна и как бы мы того не хотели, уйти от субъективности при записи под диктовку и при ее последующей проверке с целью выявления ошибок в принципе невозможно. Разумеется, наша транскрипция не является фонологической; мы, конечно же, понимаем, что как фонетическая она весьма далека от совершенства. Однако как показывает наша практика, именно сырая, необработанная или, честнее и правильнее сказать, частично обработанная нами запись позволяет в результате ее анализа постепенно, шаг за шагом менять представления об истинном звучании негидальских слов.

Например, далеко не сразу мы пришли к выводу о том, что в негидальском языке звучание широких кратких гласных *а*, *э* и, возможно, *о* зависит от их позиции в слове (к подобному выводу значительно раньше нас пришли В.Д.Колесникова и О.А.Константинова [Колесникова, Константинова, 1968, с.112]). Находясь в первом слоге слова, эти гласные проявляют свое звучание с максимальной четкостью, однако ближе к исходу слова и особенно в последнем его слоге нередко происходит ослабление артикуляции, т.е. указанные гласные выступают в своих редуцированных вариантах. Приведем примеры: *тайва* [тайвэ] ‘этот, это, эту (винительный падеж)’; *тонҢа* [тон'Ңэ] ‘пять’; *сэлэ* [сэлэ] ‘железо’; *эмэйэн* [эмэйэн] ‘идет (сюда)’.

Вероятно, именно редукция является одной из причин того разнобоя в наших записях, который можно принять за нарушение гармонии гласных. Предположение о том, что в негидальском языке действует закон редукции гласных, нашло, как мы думаем, объективное подтверждение, когда мы стали просить негидальцев передать на письме некоторые заранее подготовленные нами «диагностические» слова. Успеху эксперимента способствовало то, что наши помощники, естественно, не знали, как «правильно» надо писать слова их родного языка – в данном случае представилась уникальная возможность воспользоваться в научных целях достойным сожаления отсутствием у негидальцев собственной письменности. Пишущие на родном языке

исключительно по наитию люди совершенно независимо друг от друга давали одинаковое или близкое написание негидальских слов, существенно отличавшееся от нашего главным образом в отражении вокализма. Следующие примеры являются образцами самозаписи наших информантов; уточним, что их речь отражает особенности низовского диалекта негидальского языка: *адылвэ* (винительный падеж) ‘рыболовная сеть’, в нашей записи *адилва*; *тоньнгэ* ‘пять’, в нашей записи *тон҆ҏа*; *быя* ‘человек’, в нашей записи *бэйэ*; *ымыян* ‘идет (сюда)’, в нашей записи *эмэйэн*; *тигда* ‘дождь’, в нашей записи *тигдэ*.

Любопытно, что более семидесяти лет назад негидальцы писали (при отсутствии у них письменности!) свои слова русскими буквами так же, как это делали их потомки в восьмидесятых и девяностых годах. Так, К.М.Мыльникова и В.И.Цинциус, собиравшие лингвистический, фольклорный и этнографический материал среди негидальцев в 1926-1927 гг., отмечали, что «мало-мальски грамотные туземцы» пишут *быя* ‘человек’, *ылы* ‘довольно’, *ымыйгал* ‘приди обратно’ [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.135]. Интересно, наконец, что записи отдельных негидальских слов и словосочетаний, сделанные Л.Я.Штернбергом в 1910г., иногда поразительно напоминают самозапись негидальцев, ср. например: *икта* (в нашей записи *иктэ*) ‘зубы’, *буја-ва* (в нашей записи *бэйэ-вэ*) ‘человека’ у Л.Я.Штернберга и *икта*, *быя* в самозаписи в двадцатые годы, а также в конце XX века.

Уникальной особенностью негидальского языка является делабиализация кратких гласных *о* в тех случаях, когда эти гласные имеются в первом и последующих слогах корневой морфемы (на аффиксы этот процесс не распространяется), например: *го^ай^о^а* ‘далекий, далеко’ (< **гойо*, ср. эвенк. *горо*), *ко^ахо^ало^а* ‘рукавицы’ (< **кохоло*, ср. эвенк. *коколло*). Весьма вероятно, что ближе к исходу слова, особенно в последнем его слоге, делабиализованный *о* произносится к тому же с некоторой редукцией. Следует сказать, что делабиализацию гласного *о* так или иначе отмечали все предыдущие исследователи.

В истории негидальского языка произошла также иная делабиализация гласных, суть и результат которой нам удалось установить не сразу. С только что рассмотренной ее сближает то, что исходный огубленный гласный обязательно повторялся во всех слогах корня (корень незаимствованного негидальского слова состоит максимум из трех слогов). Отличается же делабиализация первого типа от делабиализации второго типа прежде всего конечным результатом: в первом случае это будет *о^а*, а во втором – *э*. Приведем примеры с делабиализацией второго типа: *эмэн* ‘один’ (ср. ороческое и удэгейское *омо*, эвенкийское *умун*), *элэхи* ‘белка’ (ср. ороческое *олоки*, удэгейское *олохи*, эвенкийское *улуки*). Доказательством того, что в таких словах как *эмэн* и *элэхи* действительно гласный *э*, могут служить образцы самозаписи негидальцев: в этих словах они пишут *ы* (т.е. *ымын*, *ылыхи*), которым, как правило, передают звук *э* (например, *быя* ‘человек’).

Отметим еще одну любопытную особенность, обнаружить которую удалось

только благодаря тому, что мы старались не править первоначальную фиксацию звучания нарративов, оставляя для последующего анализа разные варианты: оказывается, отрицательный вспомогательный глагол по-негидальски произносится *атам*, а не *этэм* (как считалось раньше), глагол со значением 'потеряться' – *аман-*, а не *эмэн-* и т.д. Причина заключается в регрессивной дистактной ассимиляции гласного под влиянием произносимого а-образно долгого $\bar{э}$. Интересно, что в редких случаях аналогичное звуковое изменение наблюдается в удэгейском и орочком языках.

Кстати, фиксация на письме а-образного долгого $\bar{э}$ представляет немалые трудности: в одних случаях мы обозначаем его как $\bar{а}$ или *а* (что вообще-то противоречит принципам гармонии гласных, но ближе всего стоит к тому, что на самом деле слышится), в других же – как $\bar{э}^a$, $\bar{э}$ или *э*. Очевидно, без использования методов экспериментальной фонетики истину здесь не установить.

Дадим также разъяснения, касающиеся некоторых используемых нами графем и диакритики. Долгота гласных передается черточкой над буквой. Графема *э* обозначает свойственный всем тунгусо-маньчжурским языкам гласный среднего ряда и среднего подъема. Графемой *е* ($\bar{е}$) передается закрытый гласный наподобие, например, русского в слове *тень* или французского в слове *été* 'лето'. Диграммой o^a мы обозначаем подвергшийся делабиализации звук *о*. Буквой *к* передается не только заднеязычный глухой смычный звук, но также увулярный, употребление которого в негидальском языке не всегда подчиняется закону сингармонизма (например, в диминутивном аффиксе *-кк̄ан* долгий согласный всегда увулярный). Графемами *ж*, *ч*, *н'* обозначаются соответственно звонкий, глухой и назализованный среднеязычные.

Все негидальские аффиксы приводятся только в одном («твердом») сингармоническом варианте, например: *-ва*, *-йа*, *-нак-*.

3. Отобранные нами для публикации в этой книге образцы устного творчества негидальцев относятся к древнейшим жанрам фольклора – мифам и сказкам о животных (подробнее см. раздел о фольклоре). Они, безусловно, не исчерпывают всего фольклорного богатства этноса. Но рамки книги требовали определенных ограничений. Мы выбрали категорию сказок о животных потому, что, во-первых, они до настоящего времени сохраняют живую связь с мифами и исторически составляют с ними единое целое, хотя в настоящее время самими негидальцами причисляются к разряду сказок. Во-вторых же, в их простых, казалось бы, сюжетах отразились как общетунгусо-маньчжурские схемы и образы, так и контакты негидальцев с другими этносами.

В комментариях к текстам мы старались раскрыть и объяснить особенности языка фольклора, по возможности продемонстрировать жанровую принадлежность сюжета, растолковать некоторые этнографические моменты и, наконец, в отдельных случаях предложить наше понимание глубинного смысла

ряда нарративов, если он казался нам затемненным (прежде всего это касается мифов). Кроме того, во всех случаях, где это было реально, мы стремились дать сюжетные соответствия, т.е. показать близость негидальского фольклора и устного творчества других народов (как родственных по языку, так и не родственных). Ввиду фрагментарности опубликованных материалов по фольклору многих сибирских и дальневосточных народов наши сопоставления сюжетов, бесспорно, не могут претендовать на полноту и законченность. Проблема сравнительного изучения сюжетов коренных народов Сибири, Дальнего Востока и Америки еще ждет своего исследователя.

Т Е К С Т Ы

МИФЫ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ

МИФЫ

№ 1

Улгу бисин. Улгуду тй бисе-ен. Га?. Бууа охин балдичан ни-дэ эсин сайа. Так сапила Бууа бисиван. Гэ, тай Бууа бими олча, бэйнэлбэ очан энунмэ, зин зулла оча йаданмэ. Гэ, йаданма оча. Тадук оча хэнтэлбэ. Гэ, дихинзи бэгдилкэлбэ оча. Гэ, тай, энулбэ, дэуиктэйи дэуилба оча. Тадуккэй оловэ олча. Оловэ ойан, мутки золодочо. Тайинин эсин тйппэ. Тай олоңи амаски завайгича. Делван кэмкэчиккэн хапкалча. Тай делин дөдун золово нэ^ачэ. Гэ, тихэн золодочо мутки. Гэ, тадумах олоңинин чуп течусинча мұ дөлин. Гэ, тинехэн эмэйгичан зөлай тай Бууа. Га?. Эмэйгийэн, мэйгэйэн: «Гэ, эй би ни зэбдэн октам? Олодуккин, дэуидуккин, усэлтэдуккин, гэ, ни-дэ атан вактайа нуналбатин, ни-дэ атан зэппэ. Балдими туй-да залуппихин мэ^ан мэ^ан енжактавай зэммэчилзатин», – гэ, тихэн, гэ, мэйгэсинча. «Би ожав бэйэду, оловэ, улэвэ зэппй бэйэлду, энунмэ, бэйнэвэ, дэуивэ, оловэ вактанахан зэппй бэйэлду. [Паетаму бэйэ стала рыба, сахатай мяса кусать – пояснение рассказчицы.] Туй-да залупчан.»

Эмэн инэнду нэнэчэ^а тай Бууа. Га?, энунмэ, дихинзи бэгдилкэнмэ чопал оча, ненахилба-да оча, ухэчэ^анмэ-да оча. Ема-да бэйнэлбэ, асива-эдивэ оча, истоба зул бидэтин. Гэ, тинехэн тайилбэ чопал молтувча гехуктадатин, туйли хулдэ^атин. Га?, тинехэн бэйэвэ олча. Эмэн асиду, эмэн бэйэду оча. Га?. Ойан, паланду нэ^ача. Гэ, тинехэн тайни ненахинми манавча: «Га, эйи бэйэлбэ аяакканзи этэвкэл, емава-да эхэл эмэвкэнэ». Гэ, нуңан нэнэчэ. Тай бэйэл эйгэнэтин эйдэтин гэннэчэ. Тинехэн тай ачиндун амбан эмэчэ. Тай ненахинтихи гунчэ: Гэ, би эй бэйэлбэ эйгэлбуктэ! Бууа нэнэчэ, эй бэйэл эйгэнэтин гэннэчэ. Тайуантинин эйгэнмэ эмэвгизан – охин-да эти бувва эйгэнмэ, тихэмй эй бэйэлдуккэй туй-да залупчан. Оло^а-да, бэйнэ^а-да атан хулэппэ. Чопал зэбзэтин. Би эй бэйэлбэ эйгэнэтин ожав – эй бэйэл сагданидувай бузатин. Тайи обудун хэнтэл исэвзатин». [Паетаму мы стали перёт хто радился, умирают, маладые астаюца - пояснение рассказчицы.] Тай амбан тай ненахинтихи гунэн: «Га, би эй бэйэлбэ эйгэмчэ^алий синду кайинжав сүнэс, охин-да эти манавва сүнмэ». Гэ, ненахин бахача нанайай енжакталканма. Бууа эмэйгича: ненахинин наналкан-енжакталкан. Бэйэнилнин паландули гехуктайа. Бууа гунчэ: «Нй эйгэлбучэ^ан эй бэйэлбэ?» Ненахинин гунчэ: «Амбан эйгэлбучэ^ан и гунчэн: би эйгэлбуктэ, адивал аннанма бими эй бэйэл бузатин, хэнтэл маназизатин; эй бэйэл охин-да эсихитин будэ тй эгде оме туй-да залупчан, ема-да оло-да, бэйнэ-да атан хулэппэ – чопал зэмми маназатин. Тайилбэ эйгэлбучазий минду кайинчан

сүнэв бхин-да эти манаввавэ». Тихэн Буға гунчэн Һенахинтихи: «Эдуккэй часке бэйэ хэсэвэ^ан эти отилла о́жас. Эй бэйэл аунматин зэпулзэс», – Буға раселдил'с'а и сабака искасал'. Тай бэйэңилнин айаже-е хуллил бчал. Элэ мэнэхэн билчэл. Га?, тixэмдихэн Буға н'ан эмнэхэн эмэчэ. Гунчэ, дагалй бисй бэйңэлтихи, Һенахилтихи, бэйэлтихи гунчэ: «Га, ади хутэйэй гэ^алэ^асун?» Мунухан гунчэ: «Елан-диҗин элэ-зихэ». Ухэ^ачантхи улгумэчэ (Буға): «Ади хутэйэй гэ^алас?» Ухэ^ачан гунчэ: «Тонҗа-н'унун элэ-зихэ». [Паетаму сучка щиница 5-6-7 – замечание рассказчицы.] Аситки улгумэчэ: «Гэ, си-хэ ади хутэйэй гэ^алэ^ас?» Асиду саҗийигди бча, саҗийиңҗи гунчэ: «Эмэккэ^ан-да-а биҗине–е!» Халзамулча аси и гунчэ: эмэккэн-да биҗин-е. Тадуккэй Буға Һэнэчэ, чәҗилий бисе усэлтэлтихи и даҗалий бисел мунухаккал-еккалтихи гунчэ: «Эдуккэй чәски эйи бэйэзи Һэ^алэдэ^авэй! Сунэвэ зэпулзән». Тадук чәски Һэнэми асумн'а бейахан додун дочайан эйэктэ уҗидэ^адун, эйэ^актэ савгиткин эчэ дөлдийа Буға гунйван: «Зулзи бэгдилкәнзи Һэ^алэдэ^авэй!» Тай асумн'а улгумэчэ: «Ева-а гунэс-ей? Эчэв дөлдийэ-э!» Гэ, Буға гунчэ: «Гэ?, эчэ дөлдийа бми-да титти эмэ^апкэл!» Ти Һэнэчэ. Тай йаданма бахача, гунчэ: «Си, эҗун, зулзи бэгдилкәнмэ ичэми Һэ^алэдэ^ай!» Тай йадан гунчэ: «Он би Һэ^алэзэм зулзи бэгдилкәнзи? Би бэгдив диҗин! Эй туй о^айо^алин миндук сө ачин бижан». Буға гунчэ: «Синдук сө бисин. Зулзи бэгдилкән. Га, эми тэзэйэ бихэл эду, би тай зулзи бэгдилкәнмэ эмэвкәнзэв бахаттасун. Си эхэл эҗэни даҗала эхэл эмэвкәнэ. Гойондук савкандай мэнми». Тай бэйэтки эмэйгийэ^ан, гунчэ: «Гэ, си Һэнэхэл, йадан синэвэ алатчан. Минэтки испорча: миндук сөйа ачин. Би гунчав: зулзи бэгдилкэ^ан синдук сө бижан. зулзи бэгдилкэ^адуккэй сөйа ачин, гунчэв. Си эхэл вайа йаданма. Ойолон тэҗэтчэдэ^ай. Тэҗэми ойоло^ан зул сэндулан жаваханам, мунҗидай дэйдэлэхэ^анми». Тихэн бэйэ Һэнэсинча йаданма гэлэ^актэнэ^ами. Һэнэмдихэн ичэчэ: тай диҗинзи бэгдилкән елитчан. «Гэ, эй ти бижан Буға гунчэхинин бэйңэ.» Бэйэ аямат бэйиткәнэм, ойоло^ан хэтэхэнчэн. Га?. Сэндун жаваханам мунҗичан тай йаданма, моҗнанчан кэсэдэлэхэн. Гэ, тай хэтэхэнйуду гунчэн йадан бэйэтки: «Эдук чәски атам таҗйайа синэвэ. Буға гунчэнин тэзэ бидэҗин. зулзи бэгдилкәндуккэй сөйа ачин», – гунчэн. Гэ, тай убизал. [Паетаму фся звер стал чилавек байаца – замечание рассказчицы.] Элэ. С'о.

Записано 22 августа 1987 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
(Самандиной) Е.М. 70лет. Род Айимкан.

Есть улгу. В улгу было-о. Вот. Когда **Буга*** родился, никто не знает. Известно (лишь), что есть (на свете) Буга. И вот Буга начал создавать зверей, сделал перво-наперво дикого кабана. Ну, создал кабана. Потом (всех) прочих сделал. Вот четвероногих сотворил. Ну, а потом этих, летающих птиц создал. После рыбу сделал. И в воду бросил, (а) она не тонет (не погружается). Ту рыбу

вытащил обратно. Вскрыл верхнюю часть ее головы. Внутрь головы положил камешек**. И так (вторично) бросил в воду. Вот тогда-то рыба (и) поплыла в воде по-настоящему.

После этого Буга вернулся домой. И думает: «Да для чьего (же) пропитания я это понастроил? Никто не будет потреблять (это множество существующих) рыб, птиц, зверей. Когда (звери слишком) размножатся и земля заполнится, то (от голода) будут есть друг у друга шерсть», – вот так вот думал (Буга, заботясь о рациональном устройстве мира). «(А) сделаю-ка я людей; рыбой, мясом питающихся людей; людей, добывающих зверей, птиц, рыб (и это) едящих. (И) земля заселится (букв.: заполнится)».

Как-то раз наш Буга куда-то ушел. Вот этих, четвероногих всех создал и собак сделал, сучку тоже сделал. Всяких зверей по паре (букв.: самца и самку) сделал, чтобы были вдвоем. Ну, потом всех отпустил, чтобы всюду ходили, чтобы по земле передвигались (то есть чтобы земля не пустовала, заселялась). А после стал делать человека. Одну (особь) женщиной сделал, другую – мужчиной. Сделав, положил на пол. Ну, и оставил (около них) свою собаку: «Хорошенько карауль этих людей, никого к ним не пускай». Он пошел, пошел за дыханием для тех людей (чтобы вдохнуть в них жизнь). А в его отсутствие явился **амбан**. Сказал той собаке: «Ну-ка, сделаю-ка я этих людей дышащими. Буга пошел, пошел за дыханием для этих людей; такое дыхание принесет – (станут) бессмертными, поэтому земля переполнится этими людьми. Ни рыбы, ни зверя не останется. Всё съедят. Я (же) этим людям сделаю (такое) дыхание, что эти люди станут умирать от старости. (А) вместо них будут рождаться (букв.: расти) другие». Предложил амбан собаке: «А за дыхание этих людей я с тобой рассчитаюсь шубой (то есть за то, что собака позволит дать людям иное дыхание, чем собирался дать Буга), неизносимой шубой (букв.: никогда не кончаемой)». (Так и) приобрела собака кожу с шерстью. Буга вернулся, а собака (уже) со шкурой. Люди (же) по полу прогуливаются. Буга сказал: «Кто одушевил этих людей?» Собака говорит: «Амбан заставил их дышать и сказал: дам-ка я (такое) дыхание, что через сколько-то лет эти люди умрут, другие останутся. Если эти люди никогда не будут умирать и их станет слишком много, то ведь земля переполнится. Никаких рыб и зверей не останется. Всё съедят. За то, что одушевил (людей), дал мне вечную шубу». Буга (на это) сказал собаке так: «С этих пор (ты) перестанешь понимать человеческий язык. Станешь есть человежье дерьмо», – рассердился Буга и (поэтому так) сказал собаке.

Те люди стали хорошо ходить. Вот уже (и) сами (самостоятельно) стали жить. Ну, потом как-то раз Буга опять явился (на землю). (И) сказал, ближайшим зверям, собакам, людям сказал: «Ну, сколько хотите иметь детей (букв.: сколько себе просите детей)?» Зайчиха сказала: «Три-четыре достаточно». Спросил (Буга) сучку: «Сколько просишь себе детей?» Сучка ответила: «Хватит пяти-шести». У женщины спросил: «Ну, а ты сколько детей желаешь (букв.: просишь)?» Засмушалась женщина, от стыда сказала: «Хоть один был бы!» Женщина застыдилась и (поэтому) сказала: пусть будет один.

Потом (вновь) пошел Буга, дальним животным и близким зайцам и прочим сказал: «Впредь остерегайтесь человека, (он) вас будет истреблять». Далеко (от Буга) сидел на речке рябчик-дикуша и из-за шума течения не слышал слов Буга: «Двуногих остерегайтесь!» Тот рябчик переспросил: «Чего говоришь-то? Не слышу-у!» А Буга сказал: «Если не слышишь, то так и оставайся (в неведении)!» С тем и ушел.

(Буга) встретил (одного) дикого кабана, сказал: «Если ты двуногого увидишь, то опасайся!» Тот кабан в ответ: «С чего это я двуногого испугаюсь? У меня-то четыре ноги! На земле, наверное, сильнее меня нет». Буга сказал: «Есть сильнее тебя. (Это) двуногий. Ну, (а) если не веришь, будь здесь, я приведу двуногого. Ты (его) очень близко не подпускай. Издалека дай знать о себе». Вернувшись к человеку, (Буга) сказал: «Давай-ка ты отправляйся – тебя ждет дикий кабан. (Он) со мной спорил: мол, сильнее меня нет. Я сказал: двуногий, наверное, сильнее тебя. Сказал (я), что сильнее двуногого нет. Ты не убивай кабана. Сядь (на него) верхом. Сев сверху (и) схватив за оба уха, крути, пока не устанешь». Так человек отправился искать кабана. Шел-шел и увидел – стоит тот четвероногий. «Ну, это тот (самый) зверь, вероятно, про которого говорил Буга». Тихонько подкравшись, человек прыгнул на него (на кабана). Схватив за ухо, крутил; мучил того кабана, пока он не изнемог. Когда прыгнул (сверху), кабан сказал человеку: «Впредь не буду тебя задевать. То, что сказал Буга, – правда. Сильнее двуногого нет», - сказал. И он убежал. Хватит. Всё.

№ 2 Улгу

Улгу бисин тайҗачин ойй. Аг бими елан сивун бичэн, гунэ. Га, тай елан маҢгэ бэйэсэл пэйгэчэтин: «Эй елан сивун тй бисихинэ, балдийи бэйэ-дэ чопал лалинзи буҗатин. О^ало^а-до^а сомусинми ихэйнин геп тихийгийэн мўлэ, җэгдэйэн». ОҢун, тайвэ елан маҢга бэйэл пэйгэчэтин: «Тй бими этй мутэввэ. Гэ, он-мал вāмайа җўлбэ: эмэн сāмай маҢгавэ, катāнмэ, эмэн дутпивэ вāмайа. Долинмэ хулавмайа». Гэ, тай Ңэнэчэтин. Эйвэ вāдай нехэчэтин. ЭҢэнимэ туҢкул. Эйвэ сочавчал. Эдуккэй катāнмава вāчал. Самай катāнма җўлбэ вāчал. Эй бичан самай дутпи (Эй самай слабай бичан – пояснение рассказчицы.) Эсй ойгича тай елан сивун бичāхинин бэсунин.

Записано 21 августа 1987 г. там же от того же рассказчика.

УЛГУ

Есть такой улгу. Говорят, раньше было три солнца. Ну, совещались трое

сильных людей: «Если так и будет три солнца, то все живущие (ныне) люди умрут от голода. Даже рыба, когда стремится выпрыгнуть (из воды), сгорает, в воду падают только кости». Вот о чем договаривались три сильных человека: «Так (больше) невозможно. Давайте как-нибудь уничтожим два (солнца): одно самое сильное, яркое (и) одно слабое уничтожим. (А солнце) средней (яркости) давайте заставим двигаться (по небосклону)»* Ну, пошли (они). Вознамерились убить вот это (наше теперешнее солнце). (Но оно только стало) очень подвижное. Это (солнце) упустили (то есть оно скрылось, сдвинулось). Затем уничтожили (самое) раскаленное. Убили два самых ярких (солнца). (А) это (наше) было самое слабое. Теперь осталось только место, где были те три солнца (то есть иногда видно, где они прежде находились).

№ 3
(вариант № 2)

Елан сивун бича. Елан сивун биҢэсэн җэгдэчан туй. Эмэн бэйэ вачан эмэн сивунмэ. Тадуккэй нган эмэнмэ вача. җул сивунмэ вача, эмэн ойгича. Нуан гунэн: «Елан сивун биси одихин чипал туй җэгдэҗэн и а^ола^о-да чипал җэгдэҗэ^ан – со^амусинҗан и җэгдэҗэ^ан». Тихэми вача тай җул сивунмэ. Эси эмэн сивунти ойгича. (МаҢга бээ бичан. Ева-да чипал ойан, еҗи-да эсин Ңалэхатчэ – пояснение рассказчицы.)

Записано 1 октября 1994 г. в с. Кальма
Ульчского района Хабаровского края от Гохта
А.С. 68 лет, род Н'асихагил.

Было три солнца. Когда было три солнца, земля горела. Один человек уничтожил одно солнце. Потом уничтожил еще одно. Убил два солнца, осталось одно. Он говорит: «Если останется три солнца, сгорит вся земля и вся рыба сгорит, (потому что) будет, играя, выпрыгивать из воды и сгорит». Поэтому (и) уничтожил два солнца, стало теперь у нас (лишь) одно солнце. (Сильный был человек. Хоть что (мог) сделать, ничего не боялся.)

№ 4
(вариант № 2 и № 3)

Гойоду сагдилду коҢнойил җололбо ичэми гуниҢкитин: тай җэгдэчэҗитин елан сивун биҢэсэн. Гойоду бичэ^ан елан сивун.

Записано 18 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагир.

В старину, если видели черные камни, то говорили: они обгорели (в те времена), когда было три солнца. Прежде было три солнца.

№ 5

Бѣуатки бѣуа тѣдун ичѣтми ичѣввэн асаткан ЖамЖалайан елитчинин. Тайава гунмѣтчэ: тай асаткан ЖамЖачи елитчан. Вот и фс'о.

Записано тогда же от того же рассказчика.

Если посмотреть на Луну во время полнолуния, то видно стоящую с коромыслом девочку. Об этом говорили: это стоит девочка с коромыслом.

№ 6

АңаЖахан асаткаккан бичан бэйэлду. Асаткакканма долбо мўвэ мўливкэнэ. Асаткаккан долбо мўвэ мўлинэхэн соңочон. Бѣуа асаткакканмэ гуЖончэн. Бѣуа эвчэн туйтти, асаткакканмэ Жавачан, бууатти туктувгичан бѣуа. Эси-да ичѣввэн тай асаткаккан бѣуаду.

Записано 27 августа 1987 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Мани
В.П. 53 лет, род Айимкан.

У (чужих) людей жила девочка-сиротка. Девочку заставляли ночью носить воду. Девочка плакала, нося по ночам воду. Месяц пожалел девочку. Спустился месяц на землю, взял девочку, поднял (ее) месяц на небо. На Луне и сейчас видно ту девочку.

№ 7
(вариант № 6)

Эмэн асаткаккан бичан амин³зи, эний³ан³зи, нухун³зи. Эний³анин ³энимэ си³нгийаватчан. Асаткаккан³зи эний³анин ³энимэ дэ³нсивлачичан. Эмукчаккан м³увэ м³уличан, м³овэ й³вчан, тээлбэ (ти³үэлбэ) селкичан, ³зэбдэй хуйувчан. Тих³ан-да ³охин-да эний³анин т³уйаватчан: ева-да нихэйин оса, он-да дэ³нсийихин эсин ³охин-да айа³зи эсин гунэ. Асаткаккан ³охин-да т³ес дэйиватчан. Да³лба³ боаски й³уй³ан т³ес со³нов³а³т³ч³ан. Ту³үэ ³одихин емана³зи сел'киватчан, ³зо³үа ³одихин м³ү³зи сел'киватчан дээлби. Б³еа тайвэ чупа-ал ичэвэ³а³тчан: ту³үэ-да со³н³айиван, ³зо³үа-да со³н³айиван. Т³ихэмде-ен эмнэ со³н³ойидун б³еа эвчэ³а, хэйгиски эвчэ³а. «Охин-да би ичэчим си со³н³ойивас. Еда со³н³о³ас? Мин³зи нэнэ³зэси т³аски үски?» И асаткаккан сразу сагласилс'а, гунэн: «Нэнэ³зав!» Тадукэй эвэски асаткаккан б³еаду билча. Тадукэй эвэски ичэнми ичэввэн асаткаккан ³зам³за³зи м³үлэччи и качиаккан нуан д³адун. Т³ихэм сагди бэйэсэл г³үнэ: охин-да ухул си³нгейайа нэн³нилби тайичин б³еа ³з³а³зан асаткакканма ³заачаачин.

Записано 16 сентября 1994 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 67 лет, род Чомохогил.

Жила одна девочка с отцом, мачехой (и) младшей (сводной) сестрой. Мачеха ее очень обижала. Мачеха (использовала) девочку как работницу. (Она) одинёшенька воду таскала, дрова (в дом) заносила, посуду мыла, еду варила. И всегда мачеха ее бранила: что ни сделает – все плохо, как ни работает – никогда не похвалит. Девочка всегда страшно уставала. По ночам (она) выходила на улицу (и) горько плакала. Зимой (поплавав) умывалась снегом, летом умывала лицо водой (из ручья). Месяц все это видел: и то, что зимой плакала, и то, что летом плакала. И вот однажды, когда (она) плакала, месяц спустился, спустился вниз (к ней): «Сколько я (уже) наблюдаю, что ты плачешь. Отчего плачешь? Пойдем со мной (букв.: пойдешь ли со мной туда, вверх)?» И девочка сразу согласилась, сказала: «Пойду!» С тех пор девочка стала жить на Луне. С тех пор, если посмотреть (на Луну), то видно девочку с коромыслом (и) ведром и щенка около нее. Потому старики говорят: никогда не обижай младших (сестер и братьев, а то) заберет (их) месяц вот так же, как забрал (ту) девочку.

№ 8
Улгу. Ма³ни

Ма³ни асасинча ³з³ул бэйунмэ – энинин хутэнин. Асамдих³ан бохончо ламла

ессидун, энинин котпича, лам мᠮᠯᠠᠨ хэт(э)хэнча. Тайи кᠠлим ᠦча, мᠮᠤ бэйᠨᠵᠢ^анин, ᠡма-да бэйᠨᠵᠢ^адуккэй эгдиᠨᠵᠢ. Тай хутэвᠢ^ан Маᠨᠵи котпича, амайᠤуу бэгдинин хэнᠨᠵᠢ^андулан сопколᠦчо. Туйтки ᠵолодочо. Тайи ᠵолодойидуй Маᠨᠵи гунчэн: «ᠡдуккэй чᠠскᠡ туйи усэлтэнин ᠦᠵᠠс».

Записано 23 июля 1985 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 70 лет, род Айимкан.

УЛГУ. МАНГИ

Манги погнался за двумя лосями – за самкой с теленком. Преследовал и догнал (их) на берегу моря (букв.: когда достиг моря); (лосиха)-мать успела (скрыться), прыгнула в морские воды. Она стала китом, морским (букв.: водяным) животным, самым большим из всех животных. Манги поймал (букв.: успел) ее детеныша, схватил (его) за коленку задней ноги*. Бросил наземь. При этом Манги изрек: «Впредь будешь земным зверем».

№ 9

Надан асахал

Сагдисэл гуммᠡтчэ: «Ичэсун-и, асаткал, ᠦсиктасэлбэ? Тай ᠦсиктэсэл – Надан асихал гэлбитин, токсанᠢтин ᠨᠵᠢ^алумугди эдидукуй. Эмэн ᠦсикта бисин нᠦтил чᠠйдᠠдудутин – тай ᠦсикта нᠦтил эдᠢтин. Асалби асасинча и асалдуки э^амᠢ^апча».

Записано 17 сентября 1994 г. в с. Маго
Николаевского-на-Амуре района Хабаровского
края от Кини Д.Л. 67 лет, род Чомохогил.

СЕМЬ ЖЕНЦИН

Старики говаривали: «Видите ли, девочки, звезды? Название тех звезд – Семь женщин, бегущих от своего страшного мужа. Одна звезда располагается позади них: та звезда – их муж. Погнался за своими женами и отстал от жен».

№ 10

Улгу. Хуйанду.

Хуйанду бичал ахичил нэхучил. Нэхунин уйгэгди ᠦча. Тихᠢн буᠤаски йᠡчэн.

Тай йүйидуй гунэн: «Си ẏулẏи хутэлкән этихэнмэ ичэми эхэл вайа». Тай бэйэ ичэчэн, вачан. Тай нанаван хиүчэн. Таду ичэчэн тай нананин хэйгидэдун нэхунин сунин. Гэ, тинехэн тайва чихачан долиндулин.

Записано 18 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

УЛГУ. В ТАЙГЕ

Жили в тайге брат и младшая сестра. Младшая сестра забеременела. И ушла в лес (букв.: за пределы жилища). Перед уходом сказала: «Если ты увидишь медведицу с двумя медвежатами, то не убивай». (А) тот человек увидел (именно такую) и убил. Снял с нее шкуру. Там, под шкурой, увидел платье младшей сестры. Вот так разрезал ее (то есть свою младшую сестру, превратившуюся в медведицу) пополам.

№ 11

Эмэн коҥахан асатканẏи асиладай нихэчэн. Амин-да, энин-дэ эситин бда. Эмнэ^а асал тэвлāчал, огдаẏи тэвлāчал; тэвуктэвэ тэвлйдуй асаткан э^амэ^апча. Огдатти эмэйгичал асал – асаткан āчин. Вāҥгачал, āйиктичал – нуҥан эчэ долдийа. Амаски ҥуничал, гэлэ^актинайгичал, лēs вāҥгачал – ни-дэ эчэ полахсингийэ. ẏул инэҥивэ гэлэ^актичатин. Тихэмден ҥуничатин ẏоткивай. Эдэ^алтхивай гунчатин, эдалẏивай нāн гэлэ^актинайгичал. Амалги-да ноалẏитин ҥэнэча. ẏул инэҥи гэлэ^актичатин, вāҥгачатин. Асал гунэ: «Бай-бай, эмэ^апча-а!» Тй ҥуничал ẏоткивай.

Асатканма амаха эмувгича мэ^ан ẏоткий и утуввун асатканма. Адиада токсангидай нихэчэн. Āчинẏи гилбими йүйән ҥэнэсинэн, амайдадун бо^ахо^анан, эҥуҥẏи, оттаẏи осййан нāкала-да соҥктаẏи эсин осййа и тихэн эси-тти чипал иладайан. Тайичин токсангидай нихэчэн адиада. И амаха эчэ ҥэнэвкэнэ. Сапайиллилай тй билчэ.

Анҥини илтэнчэ^алāн амалги ҥэнэчэ тай бууатки, хуйамāча. Ичэйэн – аси эмэн, н'улахин, н'уйиктэйи чипал тубгуча. Амалги токсангидай нихэчэн – асаткан ноанман вāҥгасинан гилбиẏин гилбитнахāн, таду амалги еллан, аси гунэн: «Ухул ҥэ^алэхатчэ – би бисим». Нуантхин эмэйэн, о^амалгитки эмээн. Тай аси дāдун ẏул амаха хуйилтин. Амалги пактиравунми чэк ẏавучийэн: эли даали хулли биẏан амаха энинтин. Таду асаткан гунэн: «Ухул ҥэ^алэхатчэ, эй амаха хуйилнин би хуйилби». Амалги тэтивви аталлан, тэтивви бүйән асиду и ҥэнэвгийэн мүйидātти, амāчинтхий. Эмувгича-а асатканма гасинтхи, энинтхин-аминтихин. Энинтихий-аминтихий асаткан чипал улгучанча амаха хуйилби.

Энинтихий чипал улгучанча: «Амаха^ᠵи бичав. Бэйээчин ^ᠦйи, минава гу^ᠵанчан, минава бэлэтчан, ^ᠵэпувканчан н'алихин улэвэ, бэй^ᠨавэ в^ᠠйэн. Хутийи балдийидув бэйээчин бэлэтчэн, балдич^ᠠлав чипал иладайан, би тээйихив бэгди^ᠵий минава ануйгийэн, чарахачивкатчан. Эмнэ эмэйгичан амаха ^ᠵоткин села-села, нин^ᠨуйэн м^ᠠн бэйэ. Ин'амтан-да эйэйэн, м^ᠠн со^ᠠᠨо^ᠠэн ноалт(и)хитин ичэннэх^ᠢ^ᠠ-эн. Тай-ти до^ᠠлбониду буча».

Асаткан ^ᠠсинчадун аминин-энинин гунэ: «Он нихэ^ᠵэп эй амахасал^ᠵи? В^ᠠмайма! В^ᠠми айма», – и тихан в^ᠠчал. Асаткан ба^ᠵих тээч^ᠠл^ᠠй улгумэйэн энинтихий: «Ечал хуйил амахасал?» Энинин гунэн: «В^ᠠчавун!» Асаткан гунэн: «Эр^ᠦ-ой! Еда т^ᠢ нихэчасун? Би^ᠨитин-кэ ^ᠦййан!» Тай ин^ᠨдукуй колу-колу ^ᠦча, мэйгэлдуча. ^ᠦхе-е-да бими мэ^ᠠнэхан-да бучэ^ᠠ. Элэ-^ᠵихэ.

Записано 30 июня 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

УЛГУ

Собрался один парень жениться на девушке. Ни отец, ни мать (ему) не позволяют. Однажды женщины поехали за ягодами, поехали на лодке; во время сбора ягод (та самая) девушка потерялась. Вернулись женщины к лодке – девушки нет. Кричали, звали – она не услышала. Возвратились обратно (к месту сбора ягод), ходили искать, сильно кричали – никто не откликается. Два дня искали. Потом вернулись домой. Рассказали (о случившемся) своим мужьям, снова ходили искать (девушку) вместе со своими мужьями. Пошел с ними и (тот) парень. Искали два дня, кричали. Женщины (наконец) сказали: «Напрасно (ищем), пропа-ала!» Так (и) вернулись домой.

(А) девушку привел в свое жилище медведь и караулит девушку. Несколько раз (она) собиралась убежать. Предполагая, что (медведя) нет (поблизости), выходит, идет, (но медведь) настигает (ее) сзади, царапает тихонько этими, когтями, глубоко не царапает и тут же все лижет. Несколько раз так хотела убежать. (А) медведь не пускает. Так (и) стала жить, примирившись (с обстоятельствами).

После того как прошел год, юноша пошел на то место, (где потерялась девушка), пошел охотиться. (Вдруг) видит: (к нему) идет женщина, голая, волосы совсем распущены. Хотел юноша убежать – девушка его позвала, называя по имени, тогда парень остановился, женщина (же) сказала: «Не бойся – (это) я». Подходит к нему, подходит к парню. Два медвежонка около той женщины. Парень держит наготове свое ружье, (думая, что) поблизости, наверное, бродит мать-медведица. Тогда девушка говорит: «Не пугайся, эти медвежата – мои дети». Снял парень свою одежду, отдал одежду женщине и повел (ее) к воде, к лодке. Привез девушку в деревню к ее отцу-матери. Рассказала девушка все о своих детях-медведях отцу (и) матери. Вс^ᠦ рассказала

своей матери: «(Я) жила с медведем. (Он) как человек, меня любил, помогал (мне), кормил сырым мясом, добывал зверей. Когда (я) рожала своих детей, (он), как человек, помогал; после того, как родила, всё лизал; когда я вставала, толкал меня лапой, укладывал. Как-то (раз) медведь еле-еле дошел до берлоги, стонал, как человек. И слезы текут, как будто плачет, когда смотрит на них (на медвежат). В ту же ночь умер».

Когда девушка уснула, родители говорили (между собой): «Что будем делать с этими медведями? Давай убьем! Надо убить», – так и убили. После того как девушка утром встала, спросила у своей матери: «Что (случилось) с детьми-медведями?» Ее мать ответила: «(Мы) убили (их)!» Девушка говорит: «Ой-йо-йой! Зачем так поступили? Пусть бы жили, чего же!» С того дня (она) сделалась угрюмая, неотвязно думала (о своих детях). Через некоторое время и сама умерла. (Вот) ведь и всё.

№ 12 Улгу

Эмэн аси эничил амичил бичэн, эмэн асаткан. Тихэн нуан амапчан эмэн инэнду. ǰан тонǰа анǰани или ǰан ǰапкун анǰани-уу илтэнчалан эмэйгича ǰоттихий, эмэйгича эниттихий-аминтихий. Тэтчэнǰэн-да эчэ сидамма, эчэ-да йойгэйэ. Нивуктэнин чалкача и сагди боча. Вот таду нуан улгучанча иду бичайи. Амахаǰи эдилачича, амаха нуанман ǰаамача. Тихэн ǰоттхи эмэйгичалай амаха улаван-да эсин ǰэппэ боча. Бэйэ амаха вайихитин лэс со^аǰо^айон: ǰонгийэн хуйилби и эдийи ǰонгийэн. И тй сагдандалай йнчан. Бэйэ улгучанэ эси дааду бучэ^а, васмōсна, послн ачечисвинай вайны.

Записано 30 сентября 1994 г. в с. Кальма
Ульчского района Хабаровского края от Гохта
А.С. 66 лет, род Н'асихагил.

УЛГУ

Жила одна женщина с отцом и матерью, одна девушка. (И) вот однажды (букв.: в один день) она пропала. После того как прошло 15 или 18 лет, (она) вернулась домой, вернулась к своим отцу и матери. И одежда у нее не порвана, и не похудела. (Только) поседели волосы и постарела. Вот тогда она рассказала, где была. Была замужем за медведем, ее похитил медведь. Теперь, после того как вернулась домой, перестала есть медвежье мясо. Если кто убьет медведя, (она) горько плачет: вспоминает своих детей и мужа вспоминает. И так жила, пока не состарилась. Люди говорили, что не (так) давно умерла, возможно, после отечественной войны.

№ 13

Улгу

Бэйэ бичан амаха^җи гэсэ. Нуан ^охин-да амахава эсин та^уйайа. Тихэми амаха ну^нанман гу^зāнийинин. Бээсэл гунэ: «Ема бээ бисис си амаха^җи гэсэ хулис?» Нуан тихэн гунэн: «Би амахава ехун-да атам та^уйайа; ин'эхэ^ан-да ^ехэн-да мин^җи». Тй бичэ тай бээ амаха^җи гэсэ. Бээ ин'эйихин нуан^җин: «Эбэлэ бээ бисис», – ^зālтин гунийитин. Тихан нуан нэнэча, ба^оха^онча амахава и вāча нуанман. ^зоттий эмуvgича улэвāн. Бээсэлтхи гунчан: «Мин^җи ин'эчāвай ^зэпкэн амаха улэвāн». Бээсэл гунийитин: «Ма^нга бэйэ бичэ^а! Амаха^җи охин-да эси н^лэлэхатча». Бээсэл бай си^нгэ^ачал нуанман. Нуан эмчэ-да вāйа амахава. Бээ ин'эйихин вāчан. Алилча-да вāча. Энинин гуниинин: «Эдуккэй часки эхэл та^уйайа амахава». – «Бээ эси^үитин ин'эйэ ^охин-да атам та^уйайа!» Тй ^ойи бичан бээ ^ева-да эсин та^уйайа ^ема-да бэй^нэвэ. И канёс.

Записано 4 октября 1994 г. там же и от того же рассказчика.

УЛГУ

Жил (один) человек вместе с медведем. Он никогда не убивает (букв.: не трогает) медведей. Поэтому его любит медведь. (А) люди говорят: «Что ты за человек – ходишь вместе с медведем?» Он так (отвечал): «Я никогда не трону медведя – хоть смейтесь надо мной, хоть нет». Так тот человек жил вместе с медведем. Люди (букв.: человек) над ним смеются: «Неудачник ты», – говорят сородичи. Тогда он пошел, нашел медведя и убил его. Принес домой мясо. Людям сказал: «Смеялись надо мной – (вот) ешьте медвежье мясо». Люди (соседи) говорят: «(Всегда) был сильный человек! Никогда (оказывается) не боялся медведя». Зря его люди обижали. Он бы и не убивал медведя – (только) из-за людских насмешек убил. Рассердился и убил. Его мать сказала: «(Ты уж) больше не трогай медведя». «Если люди не будут (надо мной) смеяться, никогда не трону!» Жил такой человек, никого не трогал, никакого зверя. И конец.

№ 14

Улгу. Улчу улгу

Гэ, эмэн бэйэ мйчэ. Гэ, тй хулимде-ен боло этихэн хагдунман бахача, тала йчэ, āсинча. Хуглэмдихэ-эн толкитчан-ну, ейан-ну бэйэ гунивāн: «Га, би йүмё, си-да тэ^үэйгихэл, йүйгими эй ^зо ам^навāн тэ^н нэнэхэл, таду бахайги^зас гасинми». Тай бэйэ тй сэлэчэн, ичэчэн: нэмди бисин бу^уаски. Тāли ну^нан-да йүйгичан.

Тинехэн ичэчэ^ан: этихэн эжэнин эси-гти йүчэ. Тай гунчэ^аүачин тай жовва уйкэван нуничан. Бууава ичэчан – нэлки. «Эмэн долбонмо хуглэйижи гэлбичав.»

Записано 18 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

УЛГУ. УЛЬЧСКИЙ УЛГУ

Ну, потерялся один человек. Ну, таким образом (долго по тайге) ходил, (дело было) осенью (и) нашел медвежью берлогу, залез в нее, (там) уснул. Спал-спал (и вот) во сне ли или как (слышит) человеческую речь: «Ну, выйду-ка я (наружу), ты тоже поднимайся (вставай); когда будешь выходить, прямо иди через выход этого дома – там (и) обнаружишь свое селение». Так (и) проснулся тот человек, увидел – снаружи светло. Тогда и он вышел (из берлоги). И увидел: хозяин медведей вот только что вышел (из этой же берлоги). Вернулся (тот человек туда, откуда пришел), как он (медведь) сказал, через тот самый выход из дома. Огляделся вокруг (букв.: посмотрел на окружающую природу и землю) – (уже) весна. «(Я-то) считал будто (всего) одну ночь спал», - (подумал человек).

№ 15

Улгу. Сеханду

Охе-ен тай асаткан бэйэткн-да эсин хуллэ. Бэйэжи-да эсин улгучэнэ, нейави бэйэжи-да эсин улгучэнэ. Умнэкэккэ-э-эн-и нейави бэйэжи умнэккэ-эн улгучани одихин бажих тэжэйихин ичэжэс дэүэлнин хэхэлэ^актэйэн. [Эта чигыр б'ийот – ривнивый – замечание рассказчицы.] Тихэмдихэ-эн тай аси умнэ йүчэ-э бууаски айа-а сунжий тэтийгича-а, нескавча [нески эвчэ^а] мутки. Мүду делви селкича. Таду бичэн, хүлиду бичэ гойопти огда. Тай кэтэндун тэжэчэн и делви игдичан. Игдийидуй гунчэн: «Минэвэ эду тэжэтчавву жөнчадавай». Гэ, сиксэ нуңан эмэ^апчэ. Иду-да, йду-да эситин бахайгийя. Гэлэктэмдихэ-эн этэйгичэл. Га, энинин тн соңойон – эмэн хутэнин, канэсна! Елан анңанива (анңани?) жалуппан. Га, энинин толкитчан хутэйи гуниван: «Эн'ой, минду эхэл соңойо. Би нимайжав: айа жэпкитпэ онахан нэ^ахэл; тинехэн сиксэ ачин тоүоло бидэ^авэй, эхэсун-да улгучэнэ, эхэсун-да туңкуктэйэ». Га, тинехэн гэсигдэ энинтин окканэн жэпкитпэ. Нуңан балича, энинин. Тинехэн снхсэ жэпуввивэ нэ^ачэл уйчуду. Тинехэн хама-а тэжэтчэ. Тихэмдихэн уйкэтин нивча. Тали бэйэ ййинин дөлдувван уйкэли. Амайда моданду еми-ха ло^аксо^а-лакса ойи-ха йчэ. Паланду-у-у тоүосинэн, тойгэ тэхэндун тоүосинчэ. Хама-а-а-а биси. Тн. Энинин даүадун тэжэчэ бэйэ. Тинехэн энинтихи балгаткин анача. Энинин тайвэ тэмиктэйэн –

ниткуккэн. Тайвэ амаски т̄ангича. Н̄ан эмэнмэ анача энинтихий. Н̄ан энинин тайвэ тэмиктэйэн. Тайгачин-ти б̄йи. Тинехэн энинми Ңаладун н̄йэн дайи. Энинин омнахан тайвэ тэмиктэйэн – хутэнин даинин. Тинехэн тай даива б̄йгийэн, Җавайгича (Ана зе снаит дочка какой турупка был, уснала дочь по турупка –пояснение рассказчицы.) Тинехэн елча. Елл̄ан уйчутки Ңэнэчэл. Таду тиүэ, у^оҢкан хес'хинин д̄олдудван тали. Тинехэн й̄уйгичэл. Й̄уйгивк̄энми талуҖи хевлай̄ан тай тиүэлтихи ичэнэчал. Тай тиүэл таҢундулатин Җэпупила. Гэ, таду-мах с̄ачатин бит аминти хуктувчэ^ав̄ан. Бит аминти хуктувчэ. Элэ.

Записано 18 августа 1983 г. там же от того же рассказчика.

УЛГУ. (СЛУЧАЙ) В СЕХАНЕ*

Никогда не подходит та девушка к мужчинам. С людьми не разговаривает и с мужчинам не разговаривает. Если хоть разочек поговорит с женщиной, то наутро (букв.: когда утром встанет) увидишь, что ее лицо в синяках**.

Однажды та женщина вышла на улицу в красивой одежде, спустилась к воде. Вымыла в воде голову. Там, на берегу, была старая лодка. (Она) села на ее корме и расчесывала волосы (букв.: свою голову). И сказала: «Вспоминайте меня сидевшей здесь». А вечером она пропала. Нигде-нигде (ее) не находили. Искали-искали да и перестали. Ну, мать так и продолжала плакать – конечно, (дочь у нее) единственный ребенок.

Прошло три года. И матери снятся слова ее дочери: «Мама, не плачь обо мне. Я приду (к тебе) в гости; приготовь вкусную еду и поставь; потом, вечером, сидите (букв.: будьте) не зажигая света, не разговаривайте и не шевелитесь». Ну, мать приготовила еду. Она ослепла, мать-то***. И вот вечером (они) поставили угощение на уйчу****. (Сами) ти-ихо сидели. Потом открылась их дверь. Слышно было, что в дверь вошел человек. (А) в дальний (букв.: задний) конец (дома) вошло что-то лохматое (букв.: почему-то лохм-лохм делающее). Стало ложиться на пол, у основания столба-тойгэ***** легло. Ти-ихо (в доме) сидят (букв.: находятся). Вот. Кто-то сел (букв.: сел человек) около матери. И толкнули (что-то) матери на колени. Мать это щупает – малюсенький. (Севшая рядом) потянула его обратно. Толкнула матери еще одного. Мать его тоже потрогала. Такой же*****. Потом вложила в руку матери свою китайскую трубку-даи*****. Мать, покурив, пощупала – (оказалась) трубка ее дочери. Потом вернула ту трубку, (дочь) взяла (ее) обратно. Затем (дочь) встала. И (все гости) пошли к уйчу. Затем там послышался стук (букв.: звук) ложек, посуды. После этого вышли (из дома). Когда (гости) ушли (букв.: позволили им уйти), (обитатели дома) зажгли бересту (и) пошли посмотреть на посудины (с едой). Из каждой посудины было отведено (кушанье). Тогда-то и поняли, что девушку утащил «наш отец»*****. «Наш отец» утащил. Все.

Примечание рассказчицы: Сехан буга – это деревня на Амгуни. Там это и

произошло.

№ 16
(вариант № 15)

Тай эмэн гасинду бичэтин, гунэ, тай Сехан гунми гасинду. Таду эмэн хутэтин аси бичэн; аяа бичэ биᠵэн тэтгэнᠨэнин. Баᠵих тэгийгича чэпал, мулэккэхэнми ᠵавачайан (ᠵавайан?), ᠵи мᠤван гэннэчэ, ᠵитхи. Үнэнча таду – чоп э^амᠠпча. Алатчатин – таманнан-да āчин, гэлэ^актэчэл – āчин, так эчэл бахайа. Гэлэ^актэм(и) этэчэтин, эчэтин бахайгийа. Тихэ-эн энин эмэн долбон (долбо?) толкитчан: «Эхэл соᠨойэ, эн'о! Чипал тэйэᠨкэл! Тэйэᠨкэл, таду чипал нэхэл нахандули, āсихалсун чипал. Нахандула ойувкал чипал тэйнми. Тихэн алаткал мунэвэ – бу долбо эмэйгиᠵавун, ниду-дэ эхэн улгучэнэ». Тайил эмэйгичэл. Энинтин ичэтчэн – эчэ хуулэйэ-ᠵихэ. Тай ичэтчэн: ᠵᠤл аминти ййэ, чйгыр, битта аминти – мунду гунэ *битта аминти* – тай ййэ. Тай амайдādун хутэн ййгийэн, аси, тай тэтгэнᠨэнин биси, тадуккэй н'ан тай н'ахачиккāн эмэйгийэн, тōса аминти, чигр'онак мал'инкай. Ййгичал. Чипал ᠵэппэ-ᠵэппэ тй ййгичал. Тадук эчэ эмэйгийэ тайиᠨил (тайил?). Асилāча биᠵан, тай чйгирᠵи эдилэ^ача, а чйгыр нуᠨанᠵин асилāча. Тй гунивкил, тй бисин ᠵōнин, тй гунивкил-ᠵихэ.

Записано на магнитофон 19 июля 1985 г. в с. Тыр Ульчского района Хабаровского края от Гохта А.С. 59 лет, род Н'асихагил. Текст проверен с рассказчицей 13-14 июля 1989 г.

Жили они, говорят, в одной деревне, в деревне под названием Сехан. Была (у них) дочь (и) была (у нее), наверное, красивая одежда. Утром оделась (она в нее), взяла свое берестяное ведерочко (и) пошла на ключ за водой, (пошла) к ключу. Пошла туда (да и) – хоп! – пропала. Ждали (ее) – и назавтра нет, искали – нет, так (и) не нашли. Перестали искать (ее), не нашли. Пото-ом (как-то) однажды ночью ее мать увидела сон: «Не плачь, мама! Приготовь всякое угощение! Приготовь угощение (и) там, на нарах поставь всё, (а вы) все спите. Все свое угощение положи на нарах. (И) тогда жди нас – мы придем ночью, никому (о нашем приходе) не говорите». Они (действительно) пришли. Мать смотрит – не спит ведь. Смотрит она – входят два «наших отца»*, тигры, «наш отец»**, у нас говорят «наш отец» - (именно) они (и) входят. За ними входит ее дочь, женщина, одежда (ведь) ее (мать узнала ее по одежде), потом опять маленький входит, тоже «наш отец», маленький тигренок. Вошли. Всё ели-ели (то есть попробовали угощение всех видов) (и) вышли. Больше они не приходили. Наверное, женился (тигр), за того тигра (она) вышла замуж, а тигр

на ней женился. Так говорят, так ее дом (в Сехане) и стоит (букв.: находится), так ведь говорят, (а я сама-то не знаю, верить или нет).

№ 17

Улгу

Тэжэмэ-тэжэмэ! Нидавна эта...Салав'йоскай хонатпатин битта аминти жавачан. Гэ, Салав'йоскай (три брата) ахотала нэнэйихитин эмукчэн нэнэми жұл сэктэду сүүэн, жұл оми – еланма сүүэ. Сиксэ-э эмэйэн асинан бит аминти. Бажих нунуйэн. Тай ожалин нэнэйэ, таду бэйнэвэ-да вапила бисин. Жавайа. Нэнэвгийэ мэндулэвэй. Чыгыржи ходулачийа. Битта аминжит ходулачийа.

Записано 18 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Правда-правда! Это (было) недавно. Девушку (из клана) Соловьевых* взял (себе в жены) «наш отец»**. Ну, Соловьевы (их было три брата) когда ходили на охоту, то если шел один, стлал (для ночлега) две хвойные подстилки; если (братья шли) вдвоем, три (подстилки) стлали***. «Наш отец», явившись вечером, засыпает (на приготовленной лишней подстилке). Рано утром (он) возвращается (в тайгу). (А братья Соловьевы) идут по его следу – убитый зверь-то там (и) есть****. Берут (его себе). Несут к себе. (Соловьевы) породнились с тигром (букв.: зятем имеют тигра). Взяли в зятя «нашего отца»*****.

№ 18

Он-ка гунжэп-ку? Эмэн бэйэ асичил бичатин. Асийи энимэ сиңгийатчан, монватчан. Асин охин-да колу-колу бичан. Эмнэ мўвэ мўлачадуй мэ^ан дуйунми мўду ичэча: «Еми эдив минава монжан – би мўтгихи ичэчихив балдичав аяа». Тихэмдихэн а^ойа^одун бэйээчин нэлайи нэ^ойан. Нужан ичэйгича – эсин нэла биси, тай бичэ^ан бэгди, бэйнэ бэгдин, битта аминти. Битта аминти нужан дэдун тэсинэн и бэгдийжий аткий ичэвкэ^анэн; тай аси адун тэйэн, битта аминти еллэн тихэн нэнэсинча. Асивэ нэнэвгисинча. Эдин эмэйгича – асин ачин и эдин эвча нэски, мўтки. Мўлэхин еливчин – аси ачин. Тихэ^ан нуан ичэтчэн ожэвэ: жұл ожа – бэйнэ^а ожанин, битта аминти и асижи. Эдин мэйгисинча: битта аминти жаа асиван. Алилэн-алилэн тэс бэйэй^айэн: «Би нужанман иду-да ичэмэми

куси³ав». А битта аминти тайвэ долдич⁴ачин – асивэ тээкк⁵а^нан ^нэнэсинэн ну^нантхин д^апки. Эдин битта аминма ичэми т^эс ^налэллэн, ^налан-да силгинан, ин^нин-да э^ам^аппэн. А битта аминти ичэннэх^ан хам^а ^нэнэн. Тайичин баханм^атчатин адиада. Тай о³авэ эдин н^одача. Эсин хуллэ т^аски.

Записано 30 июня 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

Как же скажем-то? Жил один человек с женой. Очень обижал свою жену, бил. Жена всегда была грустная. Однажды, когда пошла за водой, увидела в воде свое отражение (букв.: свой облик): «Почему мой муж бьет меня - когда смотрю в воду, то я не уродина (букв.: внешне хороша)». Потом как будто бы человек положил ей руку на плечо (букв.: сверху). Она посмотрела: вовсе не рука – то была лапа, звериная лапа, «нашего отца»*. Тигр ложится около нее и лапой показывает себе на спину; та женщина садится (на него) сверху; тигр, поднявшись, отправился. Повез женщину. (А) муж вернулся домой – нет его жены, и муж спустился на берег, к воде. Ее ведро стоит, (а) жены нет. Тогда он увидел след, два следа: след зверя, тигра, и (след) жены. Муж подумал, что тигр забрал его жену. Сильно ругался, рассердившись: «Где бы я его ни увидел – буду биться»**. А тигр, как бы услышав это, посадил (себе на спину) женщину (и) идет ему навстречу. Увидев тигра, муж очень испугался, аж руки задрожали, дара речи лишился (букв.: даже язык его пропал). Тигр (же), увидев это, тихо ушел. Так (они) встречались несколько раз. Муж оставил ту дорогу, (больше) не ходит туда*** (то есть признал превосходство тигра, его силу).

№ 19

Этихэн³зи атихан³зи бичатин, эмэн нулги. ³укка-ал-да. Сагданча-ал! Еса³ивай-да оса³зи ичэтчэ. Бэгди³зи-да г^ала эсин хуллэ этих^ан, энуккэн. Бэй^на-да эсин в^айа, хойкал^н эхундасин [эхун-да эсин] тойкийэ, ³эмунаха-ан биси. Атихан гунэн: «Эр^ой! Т^и бими оми, е^нзи-хэ би³эп?» Эмна ³у^а ³одуй бисидутин уйкэ ниппэн. Тихэнэхэн ни-дэ эсин й^йэ. Уйкэли е^н'актэмэ бэгдих^ай гидал^н. Бэгдийи гайадула х^уча, бэгдидукин гайах^а й^учиэн. «Атат^о-о», – гумми этих^ан таду мэйг^асинэн: «Эро-ой, битта аминти бэлэчивк^{эн}ми эмэча». Этих^ан нахандуки эввэн, омулви аталлан. Омул³зи хэйкээн гайава и атихан³зи ³ул т^нчиллэ. Т^нчимде-ен т^ндалай т^нана. Таду битта аминти бэгдийи т^ннгийэн м^энтхий. И бэгдийи к^эккул иладайан, ³эк иладайан. Ел^игий^н м^эн а^ойа^ой гиввэн. Нуалтхинтин ичэннэх^{эн}- ичэннэх^ан дахаланнах^н н'ак^ала ^нунийэн.

Этих^ан бала хойкайи монаханду тулэча. Охе-е-е-да бими хойкайи

ичэнэйгича. Ичээн: хойкалан солахи тойкича. Тадуккэй н'ан монаханма-да тес вальча хойкалай. Эмнэ^а бo^аски йучалай зодукой эсин гайа биси буча бэйуха бисин. Тй нуалдугин бэйнэ^авэ илбайан нуатил зотин даадун вайан. Этихэ^анзи атиханзи тй баанзи билчэл. Зипкит-та лес!

Записано 3 июля 1991 г. там же от того же рассказчика.

Жили старик со старухой, одна семья. Только вдвоем (жили). Соста-арились! И глаза-то у них плохо видят. И пешком-то старик далеко не ходит – (ноги) болят. Зверя (он) не добывает, и в петли ничего не попадается – оголода-али. (Как-то) старуха сказала: «О-ой, если так (и дальше пойдет), то как будем существовать?» Однажды летом, когда (они) были дома, открылась дверь. Но никто не входит. (Зато кто-то) просунул в дверь волосатую лапищу. (А) в лапе заноза, в лапе торчит занозища (букв.: большой сучок). «Ого-го», – сказав, подумал тогда старик: «Ой-йой, «наш отец»* пришел, чтобы (мы ему) помогли». Старик слез с нар, снял свой пояс. Обвязал поясом сучок, и стали (они) вдвоем со старухой тянуть (занозу). Тянули-тянули – вытянули. Тогда тигр потянул свою лапу к себе. И облизывает всю лапу, долго облизывает. Встав, встряхнулся (букв.: отряхнул свою спину). Глядя на них, хромая, пошел потихоньку.

Осенью старик насторожил петли на зайцев. Через некоторое время пошел посмотреть свои петли. Видит: в его петлю попалась лиса. Потом стал добывать петлями и множество зайцев. Однажды, когда вышел из дома, недалеко (увидел) огромного мертвого дикого оленя. Так (тигр) загонял им зверей, убивал неподалеку от их дома. Так стали старик со старухой жить богато. И еды-то (у них стало) полно!

№ 20 Улгуй

Бү зүлэ сагдилбун улгучэнмэтчэ: бү зүлэдүвүн эмэн бэйэ ведунайан инэ^анни бодайдун дөлдича эти гэдбивва тэпкэйиван. Дөлдийан нэнэсинча, дахадун аккан сеннапунми завайан туктичэ. Туктийэ^ан ичэчэ: эмэн эти гэдбиввэвэ эмэн забдан мотки боласинча. Тэкэнмун дахамайан олисинча тавүидалин. Олисина сеннапунзий забданма токточо мотки боласинчайинин опкатпан. Токточолон забдан боласинчачанин гуйэдгэчэ, эти гэдбиввэ еллан нэнэсинчэ. Нэнэсинэн нунантикин ичэтнэкэн делзий нэнэйчэ. Эти гэдбиввэ нэнэчэлэн тэкэнти эвгисинча завүидаткий. Тай эвгийидуй омочинми дйүидэ^адун сэмкэкэл запкадугин ичэчэ эмэн кутуйа тэүэтчивэ^ан. Кутуйа ойодун бича он'актал,

уҢилил. Тэкэнти тай кутуйава Җавайан омочинтикий эвувгийэн. Омочинтикий эмэйан амагда оҢҗандун нойэн. Нойан эмэдгийэн анҗалай. Анҗалай эмэдгийэн ичэйэн кутува бичэдун эмэн балдимакта коҢакаккан пукэсэйэн. ТайиҢҗи Җавайан, аямат укиллэн нойэн. Тадуккай тай-ти анҗадукки ичэйэн Җул хэгдике-ел бэйукэ-эйэлбэ. Бэйитчән Җуйива вайан. Тайава бу сагдилбун гунмэтчэ – тай нуҗандун эти гэдбиввэ нуҗанман айчәлйн эгдиҗэ сиҢкәнмэ бӯчә^а. Тай-ти элэ би сәйив сагдилби улгуйидукитин.

Записано 13 августа 1988 г.в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаовскокого края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

УЛГУЙ

Наши старики (букв.: впереди нас старики) рассказывали: Еще до нас (букв.: впереди нас), когда какой-то человек охотился перед рассветом на берестянке*, (он) услышал рев «неназываемого»**. Услышав (рев), отправился (в ту сторону), причалил поблизости (и), взяв свой *сеннгапун****, пошел (в тайгу). И (там) увидел: одного «неназываемого» какой-то *дябдан***** прикрутил к дереву. Приблизившись, наш предок зашел с другой стороны (дерева, где нет головы змеи). Обойдя (таким образом дерево), разрубил *дябдана* своим *сеннгапуном*, всего (змея), обмотавшегося вокруг дерева, (изрубил). И опутанное дябданом освободилось, «неназываемый», встав, пошел. На ходу, глядя на него (то есть на человека), поклонился. После того как «неназываемый» ушел, наш предок стал спускаться (к реке) в сторону своей оморочки. Когда спускался, (на берегу) повыше оморочки между кочками увидел одну сидящую жабу. Жаба была в личинках и червях*****. Взяв жабу, наш предок понес ее к своей оморочке. Пришел к оморочке (и) положил (жабу) на корме. И поехал обратно на свою стоянку. Вернулся на стоянку (и) увидел: на месте жабы шевелится какой-то новорожденный ребеночек. Взял его, хорошенько завернул (и) положил. Потом (прямо) со своей стоянки увидел двух огромных лосищ. Подкравшись, убил обоих. Об этом наши старики говорили: это ему (охотнику) «неназываемый» дал за свое спасение мощный *сингкән******. Это всё, что я знаю из рассказов своих стариков.

№ 21

Улгу

Иду балдичатин чортивоснаит. Җул ахинан бичал. Гэ, тинехән ахинин оломочан-Ңу, ечан-Ңу. Мӯла эйэчэ. Гэ, нэхунин ти-й хуллэн, гәләктэйэн – иду-

дэ ачин. Лам Зейандулин тй хуллэн, мэйгэйэн: «Иду-вэл адача-да биЗан?». Гэ, тихэмдихэн Нэнэйэн. Тй Нэнэмден лам Зейандун ичэйэн эгдиНэ-э кекта бисин. НуҢан ичэчэн эмэнмэ. Гэ, тайвэ ичэтчэн, эсигда Завача-Үу, еча-Үу, аси обудун асинча-Үу, еча-Үу. Аси бэйэЗи хуглэйгачин хуглэча тай кектава. Тихэн нуҢан бичэдун аяакканЗи нэ^айгичэн. Тинехэн мэнэхэн Нэнэчэн. Нэнэмдихэ-эн ичэчан: аяа-а сейун. Тала иссан, гехуктачан. Тай сейундули бисин эНэнимэ эгди бэйэ оЗанин, мүүимэлЗи акн'аҮилтин бисин. Тай сейунду бэйэ эвинн'ахинин оЗа бисин. Тинехэн нуҢан сёктатки Нэнэйан аяа сёктава чихайан. Тинехан тай сёктаНЗий түтухэнмэ танан. Мэнми мэйгэйэн: «Би эй сейунмэ улэЗав». Эсигдэ улэйэн, улэйэн, эгдиНэ чоҢдоходу улэчэ. Тинехэн тай чоҢдохо дөдун асинан. Түтухэнмэ есадуи нойэн. Тинехэн тай сейунЗи мэнми умуйэн. Дихэнчэйэн. Ичэтчэн. Тихэмдихэ-э-эн эдан эмэйэ. Лохонтин кил'тутайан. Мэни акн'аҮлавай акнахан акчал. Тинехэн тай эдан амҢадуккин хэтэхэснэккэ бэйэл: коҢахан-да бэйэ бисин, сагдил'а биси бэйэ-да бисин. Бэйэ малихан эвилчэ-э-эл. Таду бэйэ ичэтчэн: ахинин-да таду бисин, аяакканЗи ичэтчэн. Тинехэн тай чоҢдоходуккэй йүйан еллан. НуҢанман ичэйилавай бэйэсэл чопал хэтэхэсигичэл мэнмэй Зупкундулавэй. Чопал эдэсэл гойоло тэсэйгичал, эмэн эдан он-да эсин Нэнэйэ. Тай хулили тохой(й)эн. Тихэн бэйэ тала Нэнэйэн ичэчэн: туйду эмэн лохон бисин. Тайвэ Завачан. Тинехэн мэн котойи мўтки Золодочон. Эдан он-да эсин Нунуйэ. Тинехэн сёкта мовван Завайан тай лохонтихи ичэтнэхэн очан. ТайҮачиха-ахин ойи дуйулкэнмэ лохонмэ очан. Тайвэ мўтки Золодочон. ТайиҢинин чоп йчан мўлэ^а. Тадуккай-мах эдан Нунусинчан. Ахинин лохонми омҢочо бими эчэ Нунуйэ. Тадуккэй часки бэйэ эчэ соҢойо ахиндуй, эчэ-да гэлэктэйэ.

Амаски Нунучан бэйэ. Тай кекта ачин. Тй-тти Зодуй ойгичан. Тихэмде-ён эмэн анҢанй калтахалин н'ан-да-хантй Нэнэйэн. Тай Нэнэмдихэн кекта бичэлан ессан. Таду мў хулидун элэхэс-ти гехукталча – коҢахан-хутэеккэн илитчан. Тайвэ Завайан гаЗийэн. Тайвэ тй йгитчэн. Тай бэйэ толкиндуккэй чопал сайан: тай коҢахаккан нуҢан хутэнин тай кектадуккэй балдича. Тай бэйэ ема-да асиЗи эчэ асилаяа. Аси бэйэвэ охин-да эчэ таҮйайа. Тай бэйэ асинин мўду бисин. ТайиҢинин долбонин таҢундун туктуватчэн, хуллэн нуҢантихин. Тай бэйэ Зойай-да мў чэчэдун очан. Гэ, тй бичэн. Тихэмдихэн тай бэйэ хутэнин-да эгдиНэ оча, хуйанма-да хулли. Гэ, аминин энулчэн, бучэн. Тай бэйэ бучэдуккин гасин бэйэнин сйхсэн таҢундун дөлдитча: мўлэ аси бэйэ соҢойинин дилганин дөлдүүван. Гэ, хутэнин тй-тти биккэ-Зихэ, тй-тти бичэ биЗан.

Записано 12 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Где жили – черт его знает. Были два брата. Ну, старший брат рыбачил или

что (делал). Утонул (букв.: в воде утонул). Ну, младший брат вот та-ак ходит, ищет – нигде (старшего брата) нет. По кромке прибоя так ходит, думает: «Где-то прибило (тело), наверное?» Потом идет (дальше). Так идет-идет и на кромке берега видит большие раковины-каури. Он осмотрел одну. Осмотрел ее, тут же взял, что ли, и использовал как женщину. Спал с ней, как с женщиной. После этого положил туда, где лежала. А сам пошел. Пото-ом увидел хороший (чистый) песок. Дошел до него, (по нему) ходил. На том песке (видно) множество человеческих следов (и заметно), что (здесь) пристают лодки. На том песке (видны) следы состязаний людей. Потом (тот человек) подошел к тальникам, срезал хороший тальник. Снял с этого тальника трубочкой кору. Сам (букв.: себе) думает: «Я буду копать этот песок». Тут же (стал) копать, копать, вырыл большую яму. Уснул в этой яме. (После сна) приставил к глазам трубку из тальниковой коры. И забросал себя песком. Прячется. Наблюдает. Пото-ом приплыли касатки. Сверкают их спинные плавники-мечи. Причалили у своей «пристани»*. Из пастей касаток повыскакивали люди: есть (среди них) и юноши, и мужчины постарше. Множество мужчин начало состязаться. Человек (наш) наблюдает: там и его старший брат, хорошо (его) разглядел. Потом (он) вышел из своей ямы, встал. Мужчины увидели его и все бросились к своим *дюкунам*** . Далеко отплыли все касатки, лишь одна никак не уходит. Крутится у берега. Человек подошел туда и посмотрел: на земле лежит один меч-плавник. Взял его, а свой нож бросил в воду***. Касатка (же) никак не возвращается (к своим). Тогда (человек) взял ствол тальника и, глядя на меч-плавник, сделал такой же. Сделал подобный меч-плавник (букв.: подобный вид имеющий). Бросил его в воду. Он хоп! – погрузился в воду. После этого касатка ушла обратно (в море). Старший брат (этого человека) не возвращался (в море) из-за того, что забыл свой меч****. С тех пор человек не скорбел о своем старшем брате и не искал (его).

Человек вернулся назад. Той раковины-каури (на прежнем месте) нет. Так оказался у себя дома. Пото-ом, через полтора года, снова (в ту же сторону) пошел. Шел и достиг того места, где была раковина. Стал ходить там по берегу моря – (видит) ребенок, сын стоит. Взял его (и) понес. И вот его растил. Тот человек доподлинно знал из своего сна***** , что ребенок – его сын, родившийся от той раковины-каури. Тот человек не женился ни на одной женщине. Никогда не заигрывал с женщинами. (Потому что) жена того человека живет в воде. Каждую ночь она поднималась (от воды на берег), приходила нему. И дом себе тот человек построил на берегу. Вот так жил. Потом сын того человека стал большим, сделался охотником (букв.: в тайгу ходящим). А отец его заболел, умер. После смерти того человека жители деревни каждый вечер слышат: в воде раздается голос плачущей женщины. Ну, а сын его так и жил, наверное.

Калмаду бичэн такой чилавек, гил'ак. НуҢан охин-да җōду эсин биси, анҗатча. Против Калмаду Мача – болсой поротока. Тай Мачаду тї бисин, җуҗаниван олми бисин. Тихэмде-ен эмнэ гасинт(и)хи эмэйгийэн мӯ җайандун палаткалача. Тай палаткадуй бисин. Гунэн бэйэтки: «Би асив мударккэй бисин». Тай бэйэ олово тес эгдивэ вайан. ИнэҢ асал Ңэнэйэ, ичэнэйэ: аси бэйэвән этї ичэввэ, тэливэ тэлинахан олдонт(и)хин җолотчо(н). Тэливэ нэ^актайиван ичэвви, бэйэвән этї ичэввэ. Тай бэйэ энинин хонаҗинин айа тойоҢҢэ (тэйэҢҢэ?) оја. Тайвэ эмэввэ палатка уйкэлин буйэ. Айава чопал җавайан аси. Оса ехун-мал нуксэвэл тикчэнин тиүэвэ сайан, амаски анайгийн. Тайҗачин ойихитин аси Ңунуйэн, ил'ал'а-до-о ачин бисин. Тайҗи эмэйгийэн. Тиүэлбэ чопал кэҢтухилбэ эмэвгийн. Эмнэ тай бэйэ энинин долбо анҗаначан нуҗатил палаткаткитин ичэдэй тайи асивэ он-да ойивән. Тай бэйэ энинин атихан тэүэтчидун бэйэ олдондун тэүэйинин хес(и)хинин долдуван. Атихан айа дайҗий айа саҢн'анма коҢойочон омчан. Бавунҗи соҗийи аят авчан, бэйэ тэүэчэнин хес(и)хинҗидаткин бугчэн дайи. җаватчан. Тай дайи буйгидун дайи чаҗидакталин җавачан бэйэ Ңалалән. Тинехэн тай Ңалава аяакканҗи тэмиктэчэн – нэмку-үн Ңала. Га, тай аси бойичан эдидуй эмэн җолово. Долиндулин букталчан колгончон тай колгоховон эдидуй бучэн. Тай колгоховон мэндуй җавайгичан. Тай җоло эси-да бисин Мачаду, сигэдун, Мача сигэдун бисин эси-да.

Записано тогда же там же и от того же рассказчика.

В Кальме* был такой человек, гиляк, (своей женой имел водяную (женщину) – пояснение рассказчицы по-русски). Он никогда не жил в доме, не ночевал. Напротив Кальмы (есть) Мача – большая протока. Вот на Маче так (и) жил, все лето жил. Однажды вернулся в деревню, поставил палатку у кромки берега. Живет в своей палатке. Объяснил (букв.: сказал человеку): «У меня жена водяная (букв.: из воды)». Тот человек добывал массу рыбы. (Как-то) днем женщины пошли, пошли посмотреть (на его жену): (водяной) женщины не видно, (только видно, что она), навалив юколы**, бросала в сторону. Видно (было), что запасает юколу, а самоё не видно. Мать и сестра того человека (букв.: его мать с ее дочерью) приготовили хорошее угощение. Принесли его и подали через дверь палатки. Все хорошее (водяная) женщина взяла. То, что похуже, узнала по упавшей в чашку паутине***, толкнула назад. Когда так сделали, то женщина вернулась (в водную стихию), три дня (ее) не было. Потом пришла (к мужу). Все пустые чашки принесла****. Как-то раз мать того человека пошла ночевать в их палатку, чтобы увидеть, как (живет) та женщина. Мать того человека, старуха, когда сидела (в их палатке), слышался (такой) звук, будто кто-то садится сбоку от мужчины. Старуха добрым табаком (набила

и) раскурила свою хорошую китайскую трубку. Наспех протерла свой мундштук и протянула свою трубку в сторону звука севшего человека. Взяла (водяная). Когда та женщина отдавала назад (трубку), (мать нарочно) промазала (и схватила за) человеческую руку. Хорошенько пошупала (старуха) ту руку – то-онкая рука. Та женщина (водяная) отделила своему мужу (кусочек) камня. Пополом разломила, отделила, часть дала своему мужу. Другую часть взяла себе. Тот камень (от которого водяная отломила себе и мужу кусочки) и сейчас есть на Маче, на протоке (под названием) Мача .

№ 23

Улгу

Гэ, элэхэс-элэхэ-эс-и балдичатин, гунэ, эмэн эгдиҢэ гасин бичан, гунэ. Таду эмэн хонаҢитин калмагдатин, нэху дōдун тай асива нокчачатин, Ңайамагчатин. Гэ, тихэмдихэ-эн аси нэ^аху додуккин дōлдитчан емаха-уу амбан-Ңу, ехун-Ңу эмэйиван, охин-да эчэтин ичэтчэ дэҗи бими-да дэҗи эгдиҢэнин. Тай гасин модандуне-да Ңул ес балдичал: эмэн нэмкун, эмэн дейамка. Тай дэҗи-ву, амбан-Ңу тай ниткунма есла дōтчича. Тай еси уйихэнчэ. Тихэми-да эгдиҢэнмэла дейамла дōча. Гэ, тайвэ ичэнэми йүнэкчэл гасин бэйэнин чопал: сагдинин, коҢаханин чопал йучэл. Тадук чопал тихимулчал, будэ. Тай гасин бэйэнин чопал бучэ^ал. Тай нэху дōдун дōлдитчан: эй гасин бэйэнин эй ечал? Бэйэ-да дилганин ачин оча, коҢахан-да дилганин ачин оча. Сиксэ-да бэйэ мōввэ ивэйин-да хес(и)хинин ачин оча. Гэ, аси мэйгэйэн: эй еча-аал? Аси-да нэ^ахудуккэй дōлдича: тай амбан-Ңу, дэҗи-ву эмэйинин хес(и)хинман дōлдича. Мōла дōйинин хес(и)хинман-да дōлдича. СөнҢий дōлдитча (дōлдича?) - бэйэвāн эчэ ичэйэ. Га?. Тинехэн аси мэйгэйэн: «Гэ, би эси йүҢав, ичэнэ^аҢав эй гасин бэйэнин еча бими ачин очатин?». Тинехэн тай нэ^ахуйи уйкэвāн нйтчэми бусэйэн аси. Тихемде-ен села-села ничэ^а. Йүйэн, эввэ^ан, ичэйэн, гасин моданҢидаткин Ңэнэйэн тай дэҗи-уу, ехун-Ңу дōтчичаткин. Тихэмдихэн ичэйэн гасин бэйэнин кēф-киф бучэл. Чопа-ал, эмэн-да эмэн-да бэйэ эчэ хулаппэ. Аминми-да ичэйэн, энинми-да ичэйэн, н'аҢалби-да ичэйэн – чопал бучэл. Гэ, тинехэн аси соҢонҢи оча. СоҢомде-е-ен дилганин-да чопал сийэчэ. Тинехэн аси коҢкихивэ ойāн тайҢи дилганҢин соҢойон долбон-инэҢҢин соҢойон. Ңōткий-да эсин Ңэнэйэ, Ңэлэйэн. Тай Ңōдуни уйкэвэ йутчичэ бэйэ уйкэ бэхэндун тикчал, бучал. Аси Ңōтки-да йтчими Ңэлэйэн. Тихэмдихэ-эн аси толкитчан бэйэ гунивāн: элэ, эхэл соҢойэ, амтилбас, энтилбэс-тэ, н'аҢалбас-та чопал эсэлиҢави – бэйэ гунивāн толкитчан.

Тинехэн аси буҢаски йүйэн, ичэнэйэн Ңōҗидатки: таду бучэ бэйэсэл эмэн-да ачин. Тай бучэ бэйэсэл кēв-кив ачин очал. Га?. Тай аси эрэ-эй мэйгэйэн: «Толкин-да тэҢэ бидиҗин-Ңо?». Аси тй долбон таҢундун толкичилча н'ейави бэйэҢи бисийи. БаҢих сэлэйгийэн – ачин. Тй толкичимдихэ-эн сālчан

долбойихин н'ейави бэйэ нуҗант(и)хин асиннайгийн. Баҗих йүйэн – дэлкэн ойодун имэхин оло тапатахайан. Гэ, тадуккэй аси тай ололбо тй җэпулчэн, хуйвутчэн. Улэвэ гэлэмус(и)хин дэлкэн ойодун баҗих йүйихин улэ-да одан. Аси эсин-да нҗлэхэтчэ боча. Инэҗ мэйгэйэн: «Туйгэнҗи сиксэйгивкэчим эдив эмэйгидэ^ан». Тй нехэмдихэ-эн аси уйгэгди боча. Гэ? Беуаҗи есчалан эмэн н'ейави хутэвэ бахайан. Аси тадуккэй часки тй бахалча, надан н'ейави хутэвэ бахача. Тихэмдихэн хуйилнин эгдиҗэл бэйэ онакчал. Хуйанма-да хулилчал. Тихэмдихэ-эн аси эдинин гунэн: «Га, би элэ сагданаме, булиме. Мин будийи бодихиве эй есаву җавайгидай». Химҗу бучэ. Есаван җавайгийн. Нуҗатил биси сиксэ ойгихин аминмай есаҗин ихэрэҗивэй биси, химҗу есанин. (Я видел! Мариинскаду! Гатпайан гойо химҗу есанин – комментарий рассказчицы.) Аси мэйгэсинэн: «Эдив-да бучэ, еду бн бипчэн?» Аси-да сагдалча. «Эду тй бими хуйилби эйи бууаду тй-тти биҗатин.» Гэ? Тихэмдихэн: «Оса! – мэйгэйэн. – Би эй хуйилби дилгандулатин хес(и)хиндулатин тайи амбан эмэҗэн-да, бэйэвэ манача амбан, гасин-да сусу боча. Эй сусу бууаду хуйилби бни бивкэнҗэм?» – мэйгэйэн.

Бо^ало^а емана угдакка-ан тикчэ. Толгохивэ ейиду-да тикчэ. «Га, – гунэн хуйилтихий, – га, битта нэнэсинми аяа, эй бууаду, бэйэ тамчанин бууаду, он биҗэпе? Амисун-да ачин. Нэнэсинэпе». Нэнэсинэ. Толгохивэ ейяа. Гэ. Эннтин гунэн: «Эли аланҗат, ема-вал бууала есчат». Елан инэҗнэ нэнэйэ. Тихэмдихэн аси җонгийн: «Гэ, еча? Авву-вэл бэйэ аминмай есаван җавачасун-җу? Ачин! Ни-да эчэ җавайа. Тай еса онаравун ойодун тй-тти омҗочол». Га?, аси гунэн: «Бай-бай! Би амисун есанин ачинҗине атам биси! Хактагдэ! Гэ, гэннайгихэн, эй-ти оҗаливай амаски эмэйгидавай». (Чопал дурак бичэтин-җу? – комментарий рассказчицы.) Гэ, елан бэйэ җолавай есигичал. Гэ, тай җодувай анҗайа. Тай долбонду куйалча, емана тес-с еманача. Оҗава чопал умуча. Тай бэйэл бууаски йүйан ичэтчэ или-да җунуҗаккэй хал-хал бочал. Гэ, тй-тти тай җодувай билигичал. Тай диҗин(мэ) тй-тти эннтин хэлбуйэн. Гэ, тихэн Челихала есчал. Гэ, таду билчал, халатин Тапкал боча. Тапкал бми химҗудуккэй балдичал. Тай елан бэйэ җоткий җунучасэл тй-тти Гэйинду голдик-ку, орочо-ву бочал.

Записано 18 августа 1983 г. там же от того же рассказчика.

УЛГУ

Ну, давно-о-давно жили, говорят, (люди); была одна большая деревня, говорят. Там (была) одна девушка-калмагда*, содержали ту женщину в амбаре, прятали. Ну, однажды женщина услышала из амбара, что нечто явилось – амбан** или кто; никогда не виданная ими птица, большая птица***. На краю той деревни росли две лиственницы: одна тонкая, другая толстая. Та птица или амбан захотела сесть на тонкую лиственницу. Согнулась та лиственница. Поэтому-то села (птица) на большую, толстую. Ну, все деревенские

повыскачили (из домов): старики, дети – все вышли, чтобы посмотреть на нее (птицу). Потом все упали, умерли. Все деревенские умерли. Та (женщина), которая была в амбаре, слушала: что это произошло с деревенскими? Не слышно ни голосов взрослых, ни детских голосов. И вечером-то не слышится звук рубки дров. Ну, женщина думает: что (же с ними) случи-илось? Из своего амбара женщина слышала звук появления *амбана* или птицы. И слышала звук (того, что она) села на дерево. (Лишь) ушами слушала – саму (птицу ведь она) не видела. Вот. Потом женщина думает: «Ну, я сейчас выйду, пойду посмотрю, из-за чего же деревенские пропали?» Замучилась женщина, открывая дверь своего амбара****. Постепенно еле-еле открыла. Вышла, спустилась (к берегу), увидела (все), пошла к (тому) краю деревни, где опускалась та птица или кто. И увидела, что вымерли деревенские все до одного. Все, ни единого человека не осталось. Увидела отца, увидела мать, родственников увидела – все умерли. Ну, стала тогда женщина плакать. Совсем (у нее) голос пропал (букв.: охрип) от слез. Тогда, сделав *конгкихи******, женщина день и ночь плакала с его помощью (букв.: плакала его голосом). И не ходила в свой дом – боялась. (Ведь) на пороге ее дома упали люди, умерли (букв.: в ее доме желавшие выйти в дверь люди упали у косяка, умерли). Женщина хочет войти в дом, (но) боится. Потом (спустя какое-то время) увидела во сне, что (какой-то) человек говорит (ей): хватит, не плачь; отца, мать, родственников – всех уберу; такая ей приснилась человеческая речь.

Вот вышла женщина на улицу, в сторону дома пошла посмотреть, (а) там нет ни одного мертвого человека. Те мертвые люди совершенно исчезли. Вот. И вот думает та женщина: «Сон-то, видно, сбылся (букв.: сон – тоже правда, что ли)?» Начиная с той ночи, стало женщине сниться, что она с мужчиной. Утром просыпается – нет (никого). Так снилось и снилось; стала чувствовать, что когда наступает ночь, к ней снова приходит спать мужчина. Утром выходит (из дома) – на лабазе трепещет живая рыба. Ну, стала женщина тех рыб есть, варила. Когда захочет мяса, то выйдет утром – на лабазе лежит (букв.: делается) и мясо. Женщина и бояться-то перестала. Днем думала: «Хоть бы поскорее наступил вечер, чтобы снова пришел мой муж». Потом женщина забеременела. Вот. Когда подошел срок, родила мальчика. Вот так и стала женщина рожать, родила семерых сыновей. И стали все ее дети взрослыми людьми. На охоту (букв.: в тайгу) начали ходить. Тогда муж женщины сказал: «Ну, я уже состарился, вот-вот умру. После моей смерти возьмите этот мой глаз». *Химнгу****** умер. Взяла (жена) его глаз. Когда наступал вечер, глаз отца был им как светильник. (Я видела! В (селе) Мариинском! Далеко светит (лучом) глаз *химнгу* – комментарий рассказчицы.) Женщина подумала: «Вот и умер мой муж, как жить здесь (далее)?» Женщина тоже стала стариться: «Если здесь так жить, то (и) мои дети (вот) так же будут жить на этой земле (не видя других людей)». Ну, потом: «Плохо! – думает. – На голоса моих детей, на их звуки (вновь) придет тот *амбан*, прикончивший людей; и деревня-то (наша) стала *сусу******. Как допущу, чтобы мои дети жили на *сусу*?» – думала.

Осенью снега выпало немно-ожко. Выпало (так мало, что кое-как можно было) тащить ручные нарты-*толгохи******. «Ну, – сказала (она) своим детям,- ну, неплохо бы нам пойти (в иные места); как будем жить в этом месте, в безлюдном месте? И отца вашего нет (в живых). Пойдемте-ка (куда-нибудь ближе к людям)». Отправились. Тянут нарты-*толгохи*. Вот. Сказала их мать: «Перевалим (хребет) здесь, до какой-нибудь местности дойдем (же)» Три дня шли. Потом женщина вспомнила: «Ой, как же? Взял кто-нибудь из вас глаз отца? Нет! Никто не взял. Так и забыли на полке тот глаз». Ну, женщина говорит: «Жаль, жаль! Я не хочу жить без глаза вашего отца! Темно! Ну-ка, сходите (за отцовским глазом и) по этим же следам возвращайтесь (к нам)». (Комментарий рассказчика по-негидальски: все дураки были, что ли?) Ну, трое (сыновей) дошли до своего (оставленного) дома. Ну, переночевали дома. (А) в ту ночь запуржило, выпал глубокий снег. Засыпал все следы. Выйдя наружу, те люди (сыновья женщины) посмотрели (вокруг и поняли, что) не знают, как возвращаться (к матери). Ну, так стали жить в своем (старом) доме. (А) тех четверых (детей) их мать взяла с собой. И вот (они) достигли Челихи*****. Ну, стали там жить, появился род Тапкал. Ведь Тапкали произошли от *химнгу*. Те трое мужчин, которые вернулись домой, так вот (и) стали на Гэйине***** то ли нанайцами, то ли орочами.

№ 24
Улгуй

Гойоду н'еүидал улгучэниңкитин Коколңиүида дэт долиндун биси эгдиңэ амутпа, Эмңунма соллә зүл амутпа, тайил амутилба гэдбитпәтча хімңу омуниң. Эмңунма соллә биси уйэ хүкта долиндун биси амутту таду гойоду бичэ хімңувэ бэйэ вача. Умнэкэн тай бэйэ хутэчил талува окләчан. Аминин талува окләлча, хутэнин эмәпчэ тай амут хүлидун. Аминин талува окланақан алатчан хутэйи сō гойово – хутэнин эсин туктийэ. Тэли аминин ңэнэйэн амуттики. Амут хүлилэн эмэйэ^ан ичэйэн: хутэнин тэтчэнңэккэлнин таду биси, амут хүлидун. Тэли аминин амаски туктидгийэн, оклачай талуңилби чаккан, эвгийан амаски, талуңилби амуттики злотчон. Злотчинин талуңилбан ёкун-ка нимңэлуйэн. Эвувчай талуңилби опкал злотчон мүтки, тайиңилбан опкал нимңэлуйэн. Тэли нуңан дйски токсанзи ңэнуйэн. Чалбукдула эмэдгийан тудгэн-тудгэн оклилан, он-да биси талул опкатпан. Оклайан талуңилби чаккан тумуктэйан амутиңтикий хенатгийан. Амут хүлилэн эмэйэ^ан злочиллэн талуңилби мүтки, нган-дат талуңилбан ёкун-ка нимңэлуйэн. Талуңилнин манавуллидун мүдук йүйэн эгдиңэ хімңу эомүгдэнин. Тай эомүгдэн йүчэлэн оклевунзий гедайан тай хімңувэ. Гедайан вайан, хімңу эмүгдэван хукисинан, эмүгдэн дōдун бакайан хутэйи. Тйкин тай амутпа гүнэ – хімңу омуниң бичэ. А тай хэңтэл амутпа гүнэ – хімңу омуниң. Тйкиндэлэн тай хімңул бисиүэчилтин. Вот и фс'о.

Записано 12 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

УЛГУЙ

Раньше негидальцы рассказывали о большом озере, находящемся в стороне Кукульни* посреди мари**, (а также) о двух озерах вверх по (течению) Амгуни – те озера обычно называли «прибежище *химнгу****». Вверх по Амгуни на озере посреди маревого леса (когда-то) давно человек убил *химнгу*.

Однажды тот человек с сыном драл бересту. Отец стал драть бересту, (а) его сын остался на берегу того (самого) озера. Отец, обдирая бересту, ждал сына очень долго – сын не приходит (с берега). Тогда отец пошел к озеру. Придя на берег озера, увидел: там лежит только одежонка сына, на озерном берегу. Тогда отец пошел назад, собрал свою содранную бересту, опять спустился (к берегу), бросил в озеро свою бересту. Брошенную бересту (тут же) кто-то проглотил. Бросил (он) в воду всю принесенную бересту – ее всю (кто-то) проглотил. Тогда он побежал в тайгу (букв.: бегом вернулся). Вернувшись в березняк, стал быстро-быстро обдирать всю подряд (бересту). Собрал, надрыв, свою бересту, свернул в рулоны, опять понес за спиной к озеру. Придя на берег озера, стал бросать бересту в воду – и снова кто-то глотал его бересту. Когда (уже) береста стала кончаться, из воды появилось огромное пузо *химнгу*****. И тогда (человек) своим *оклевуном****** проткнул того *химнгу*. Проткнув, убив, вспорол пузо *химнгу* (и) внутри обнаружил своего сына. Теперь говорят, что то озеро было прибежищем *химнгу*. А про те, другие, озера говорят, что (они) – обиталище *химнгу*. (Говорят так), будто те *химнгу* существуют до сих пор. Вот и всё.

№ 25

(вариант № 24)

Амин хутэчил талувэ талумачал эвээнт(и)хи. Таду бичан эвээндү химнү – э́нимэ эгдиңэ дāхи. Хутэн ниткукэ^ан бичэ^ан, амин хутийи хулбучэ мэ^ан^зий. Амин хутэчил туктичал дйски. Амин талувэ илэйидун хутэн амаски нунисинча, амāчинт(и)хи. Амин илэмдён-да хутийи ^зонгича. «Ил'а нэнэча? – мэйгāн. – Эвгисинча-ву?» Талулби нōдаан эвусинча нёски, хутийи ичэнāйгича. Хутэн иду-дэ āчин. Полахича хутэйи, вāнҗгача хутэйи – ни-дэ эсин дилгана. Тихāн нуан нэнээн мӯ чэчāлин. Ичэйэн: лоңгахāли мэ^ан ёхун-ка акватчаачин. И таду хутэн о́жан-да бисин. Таду мэйгэ^асинэн: «Химнү би́за-ан. Химнү хутээв ^зэпусинча би́зан». Тихэ^ан дйски туктийгисинэн туйгэ-туйгэ^зи. Талувэ талучакки чипал тэсийгийэн. И э^овусинэн нёски, эвээнт(и)хи. Талувэ нōдийэн эмэн эмэккэ^ол^зи

мүтки. ХимҢухаэ хамкиласинэн. Н̄ан̄ җа^ола^од̄ан – н̄ан̄ хамкилаан, н̄ан̄ җа^ола^од̄ан – н̄ан̄ хамкил̄ан. җа^оло^атчэ^ан тес-та. Тихэмде-ён мӯдукуй лапайкинэн эмугдийи ӯски. «Атато-о химҢухэ!» – гунэн. Аминин мэ^ан с̄о мэйгэнҗи вайан химҢухавэ. Ну и фс'о.

Записано 3 июля 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

Поехали отец с сыном на озеро драть бересту. (А) там, в озере, был *химнгу** – очень большой сом. Сын был маленький, (но) отец (все же) взял сына с собой. Отец с сыном поднялись (от берега) к лесу (букв.: поднялись вверх). Когда отец драл бересту, сын вернулся к их лодке. Отец обдирал(-обдирал) и вспомнил о сыне. «Куда пошел? – думает. – (К воде) спустился, что ли?» Бросил свою бересту, спустился к берегу, пошел искать своего сына. (А) сына нигде нет. Звал сына, кричал – никто не отвечает. Так он идет по кромке воды. Видит: на (прибрежном) иле след – будто кто-то причаливал. И там же следы его сына. Тогда (он) подумал: «Наверное, (это) *химнгу*. Видимо, *химнгу* сожрал моего сына». И быстро-быстро пошел в тайгу. Собрал всю содранную бересту. И спустился вниз, к озеру. Бросил в воду (рулоны) бересты один за другим. (А) *химнгуще*** (знай) заглатывает. Снова бросает – снова глотаёт, опять бросает – опять глотаёт. Много (рулонов) бросил. Не ско-оро вынырнул из воды пузом кверху (*химнгу****). «Ого-го, здоровенный *химнгу!*» – говорит (тот человек). (Так) отец (мальчика при помощи) своей сообразительности убил огромного *химнгу*. Ну и всё.

№ 26

Гедамаду бисин химҢу. Лоча-да чопал с̄айа, н̄абэн-да с̄айа. Тайвэ бу, асал, җиктэтқи-да, сэдэйтқи-да хулми тай эвэйәнмэ эсивун давва, хӯлили олавун. Тай Гедама мӯнин коҢнойин калтаханин; тайвэ, гунэ н̄а б̄элтин сагдисалтин, тай химҢу җалсадуккинэ̄ о̄динин коҢнойин мӯ.

Тай Гедама эвэйәннин д̄идадун бисин эмэн эгдиҢэ амуткан а̄чин с̄элэ. Гэ, таду тай җайандулин эгдиҢэ есил балдичийа. Тай есил долиндулитин мӯ лэхэхинин ло^амбо^ачийа. ХимҢу й̄уйидун пусуккалайинин му, тайҗи лэхэхи туктими м̄ола ламбайинин.

Записано 18 августа 1983 г. в с. Белоглинка Ульчского района Хабаровского края от Бобик Е.М. 66 лет, род Айимкан.

В Гедаме* есть *химнгу*** . И все русские (об этом) знают, и негидальцы знают. (Поэтому мы), женщины, и когда идем за ягодами, и когда за черемшой, то большое озеро не переплываем (на лодке, а) обходим по берегу. Половина воды в Гедаме черная; об этом старики-негидальцы говорят: вода сделалась черной от слюней *химнгу*.

(Подальше) от большого озера Гедама в сторону тайги есть одно крупное озерцо без протоки. И там, на его берегу, растут большие лиственницы. На середине (высоты) тех лиственниц висит водяной мох***. (Это из-за того, что) когда (из озера) выходит *химнгу*, вода бурлит, поэтому водоросли, поднимаясь, цепляются за деревья.

№ 27

Эмэн хонат бичэ^ан. Бимдихэн асахинин балдичан. Бууатки дэуилча, āчин бочан – бууатки дэуилча биžан.

Тапкал будийихин еманаžан-мал, тигдэžэ^ан-мал – тай соҢойинин гунэ-э?

Записано 2 сентября 1987 г. там же от того же рассказчика.

Жила одна девушка. Жила(-жила и) выросли у нее крылья. Полетела к небу (на верхнюю землю), исчезла – видимо, полетела на верхнюю (землю).

Когда умирает (кто-нибудь из рода) Тапкал*, то либо снег пойдет, либо дождь – (это) она плачет, говорят (то есть улетевшая девушка Тапкал оплакивает своего сородича).

№ 28

КоҢгардуккан энинži туктича нэ^ахутки. Энинин нāхутти туктича, žипкитпэ гэннāча, КоҢгардуккан энинми асача. Энинин нāлама žавайан, КоҢгардуккан гунэн: «Эн'ай, минду-да бӯхэл нāлэмава!» Энинин гунэн: «žōдуй žэбžас!» Энинин махойвэ žайан, нāйан. КоҢгардуккан гунэн: «Минду-да калгалкал!» Энинин гунэн: «žōдуй žэбžас». Энинин хāтавэ сенмиктукуй оҢкуйэн мулэхт(и)хи. «Эн'ай, минду-дэ бӯхэл хāтавэ!» Энинин гунэн: «žōдуй žэбдас». (Кэтпэта аси бичэ^ан – ремарка рассказчицы.) Энинин н'ан žэбдāй žайидун хутэнин аксами эвгисинча. Гэ? Нэнэсинча žōтки-да анахāн-да йвātча амуткант(и)хи эвча. Таду мӯ чечādун тээйāн со^аҢо^айан. Куйихасэл нуан дāдуни хайвййэ. Эмэн куйихаккан гунэн: «Еми саҢас, КоҢгардуккан?» – «Эним минду

эсин буйэ махойва, х̄атавэ, Н̄аламэвэ, ева-да галайихив эсин буйэ. Би-да сун̄зи Нэнэмчэв бэгдив-да сун бэгдиэчин ойи бисихин-да, Н̄алав сун асихиэчин-да ойи бисихин». Куйихаккан гунэн: «Е̄зан-кэ? Би б̄ӯзав синду бэгдийас куйихан бэгдив̄ан, Н̄ал̄ас – куйихан асихив̄ан. Гэ, Нэнэм̄а мун̄зи!» И куйихаккан Коңгардуккан д̄алин хайвиниктича, Коңгардуккан бэгдинин куйихан бэгдин ᠋оча, Н̄алан куйихан асихин ᠋оча, куйихаккан гунэн: «Гэ, дэйилм̄а!» Энинин Ж̄отти эмэйгича: хутэнин йду-да а̄чин. Дэлкэнтхи-да Нэнэча – дэлкэнду-да а̄чин. «Хутэ^а, Коңгарду, йду бисис?» Тихэмд̄е-ен долдийэн хутэн дилганин уидадун полахийэн: «Эн̄ай, эн̄а-ай!» Энинин у(и)ски ичэйгийэн Коңгардуккан энинми уидадун дэиктийэн: бэгдин-да куйихан бэгдинин, Н̄алан-да куйихан асихинин, аН^актан-да куйихан аактанин. «Хута-а, эмэйгихэл, эмэйгихэ-эл Ж̄откий! Ма-ма эхэнмув эхэнэ^айгихэл!» Коңгардуккан гунэн: «Эн̄ай, ат̄ам-ат̄ам! Бэгдив-да куйихан бэгдин ᠋оча, Н̄алав-да куйихан асихин ᠋оча, куйихасэл̄зи дэйисинам̄е-е!» Т̄и куйихасэл̄зи Коңгардуккан дэйисинчэ^а.

Записано 6 июля 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

Пошел Конгардуккан(-малыш)* вместе с матерью в тайгу к лабазу**. Его мать поднялась на лабаз, полезла за продуктами. Конгардуккан последовал за матерью. Взяла его мать юколу-нгаллама***, (а) Конгардуккан говорит: «Мам, и мне дай нгаламы!» Мать отвечает: «Дома поешь!» Взяла его мать юколу-махой****, положила, (чтобы нести домой). Конгардуккан говорит: «Отломи и мне (юколы)!» Мать отвечает: «Дома поешь!» Налила его мать из емкости из рыбьей кожи жир в ведерко: «Мам, дай и мне жиру!» Мать отвечает: «Дома поешь». (Вредная была женщина – примечание рассказчицы по-негидальски.) Когда мать брала другие продукты, ее сын, обидевшись, слез (с лабаза). Вот. Пошел и, не заходя домой, спустился к озеру. Встал там у уреза воды (и) плачет. Рядом с ним кружатся утки. Одна уточка говорит: «Чего плачешь, Конгардуккан?» «Мама не дает мне юколы-махой, рыбьего жиру, юколы-нгаллама, чего ни попрошу – не дает. И я бы отправился в вами, если бы у меня ноги были такие, как у вас, (а) руки были наподобие ваших крыльев», – говорит Конгардуккан. «(Так) за чем же дело стало (букв.: что будет-то)? Я дам тебе вместо ног утиные лапы, (а) вместо рук – утиные крылья (букв.: ноги для тебя – утиные ноги, руки для тебя – утиные крылья). Ну, полетели с нами!» И утка закружилась около Конгардуккана. Ноги Конгардуккана стали утиными лапами, руки стали утиными крыльями, уточка говорит: «Ну, полетим!»

(А) мать вернулась домой: нигде нет ее сына. И на дэлкэн***** ходила – на дэлкэне тоже (его) нет. «Сынок, Конгарду, где ты?» Через некоторое время слышит, что над ней раздается (букв.: кричит) голос сына: «Мам, ма-ам!» Мать посмотрела вверх: Конгардуккан летает над матерью, (а) ноги-то у него –

утиные лапы, и руки – утиные крылья, и нос – утиный нос. «Сынок, вернись, верни-ись домой! На-на, иди пососи мою грудь!» Конгардуккан отвечает: «Нет-нет, мама! И ноги мои стали утиными, и руки стали утиными крыльями, (я) полетел с утками!» Так (и) улетел Конгардуккан с утками.

№ 29
Улгу

Эмэн бэйэ бичэн, аҥаҕахан. Нуҥандун ухэчанин бичэн. Гэ, тай җэбҗэтин-да ачин. Тихэмдихэ-эн ухэчанин чоп! эмэппэн. Пото-ом ухэчанин эмэйгийэн, эмүгдэнин дөлкин, җэпчэ. Эмнэ ухэчанин эмэвгичэ^а хоҥнанча пэйгунмэ. Тихэн эсигдэ бэйэ ухэчанин этэввэн йл'а Һэнэйихин амайдадун асайан. Ухэчанин Һэнэйэн, тй Һэнэйэн. Нуҥан-да Һэнэйэн ухэчанин амайдадун. Ичэтчэн: ухэчанин эмэн чоҥдохо дөлкин ййэн. Ачигда оҗа. Нуҥан-да Һэнэйэн тай чоҥдохола, нуҥан-да ййэн тай чоҥдохо дөлкин. Хакта-а... Туй дөнкин биҗэн. Тихэмдихэн Һэнэмдихэн ййэйэн Һэйе-е-е бууала, оҗанин аяа. Тихэмдихэн ичэйэн сани эвдинин олгочо таду лохочойон, тоуотин җэгдэйэн. Тай тоуово эйэлми пэйгунмэ силавкалапил'а. Бэйэл гехуктайа, мэн дөла улгучэнэ, нуҥант(и)хин нидэ эситин дилгана. Тай пэйгундулатин җавайан, селавун мэндэнмэ. Ичэтчэн – ухэчанин-да җэппэн. Махойла җавайан. Тинехэн ухэчанин эмэчэйи оҗалий амаски Һунусинэн. Нуҥан-да ухэчанин амайдадун Һунусинэн. Тай Һунусинидуй ухэчанин җавайан, омулви аталлан, тай моданҗин ухэчанин уййэн, эмэн моданман мэндулай уййэн. Ухэчанин Һунуйиван асамй Һунуйэн. Тай хактаси бууалавай есигичатин. Тай хактаси дөлкин эмэйгийэ. Йуйгичатин уй ййавай саҥаҥлевай. Тай пэйгунмэ махойвэ гаҗичайи ичэйэн – чопал хоҥнанчал ойгичал. Тадуккэй сапил'а бунинкэнду бэйэ бисиван.

Записано 8 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Жил один человек, сирота. У него была собака – сучка. (Даже) еды у них не было. Однажды его сучка совсем потерялась. Потом (не скоро) сучка вернулась – пузо полное, ела (где-то). Как-то раз притащила его сучка (откуда-то) заплесневелую жаренную на рожне рыбу. Тогда стал следить (букв.: следил) за своей сучкой, куда она идет, последовал за ней. Его сучка шла, так и шла (куда-то). И он шел за сучкой. Увидел: его сучка вошла в какую-то яму. Исчезла. И он пошел к той яме, и он вошел в ту яму. Темно-о... Видимо, (это) под землей (букв.: внутренность земли). Шел-шел и вышел на све-етлое место, тропа

нормальная. Увидел: вот сколько на вешалах (рыбы) сушится, висит там; огонь горит. Вокруг того костра поджаривается рыба на рожнах. Туда-сюда ходят люди, беседуют между собой, никто к нему не обращается. Взял (мужчина) их рыбу (жарившуюся) на рожнах, целиком (взял) рожон. Посмотрел – и сучка его ест. Взял *махой**. Потом его сучка отправилась обратно по той тропинке, по которой пришла. И он пошел назад вслед за своей сучкой. При возвращении взял свою сучку, снял пояс и к его концу привязал сучку, другой конец привязал к самому себе. Возвращался, следуя за сучкой. Дошли до темного места. По темноте возвращались. Вышли через ту (же) дыру, через которую раньше проникли. Взглянул (тут человек) на принесенные печеные на рожне рыбины, на *махой* – (они) все заплесневели**. С тех пор (и стало) известно, что в мире мертвых есть люди.

№ 30
Улгу

Бичэ^атин-и *ж*ул нулги эмэн бууаду. Бичэтин дауалта-а-да. Тайил хутэтин эмэн коҗахан бичэн, н'уҗунмэл анҗанилкан. Тай аминин вачан мунуханма. Сиксэ тай мунуханмэ тэлгэчэтин, хуйувчэтин. Абгучатин улэҗҗэй эмэн тиүэтки. Хутэтин гунэн: «Минду эй пасихава бӯхэл!». Энинин тай нуҗан гэлэйиван пасива эчэ бӯйэ. Тихэмй коҗахан аксачан, эчэ *ж*эппэ. Тихэн энинин таҗйами уйкэвэ нийан сиксэ гунчэ^ан бууаски: «Мунухан улэйэн эмэвкэсун», – хутэйи гэлбиван гэлбитнахан гунчэн. Тайи эсин *ж*эппэ. Охива-да эчэ биси, уйкэватин нйчан. Тай уйкэ *ж*апкалин эмэн тиүэвэ хэкусивэ сэгдэ^охэнивэ улэвэ бӯтчэн. Энинин гунчэн: «Гэ, тайвэ гэннэхэл – нимэхил эмэвчэл синду». Хутэтин эсин гэннэмуси. Гунэн: «Атам гэннэйэ^а. Би җэлэхэ^очим». Энинин гунэн: «Гэннэхэл-гэннэхэл». Коҗахан еллан, гэннэлчэн. Тиүэвэ *ж*авайиҗин гэсэ бууаски танчан. Хутэ соҗолчон. Аминин тайи амайдадун йүчэн, хутэнин соҗойигданин дөлдүвван, тй-тти амайдадун асачан. Эмэн эгдиҗэ лэктэхэвэ есигичан, тайи лэктэхэ дөлин хутэнин соҗойинин дилганин тй-тти аҗчан (э^аҗчэ^ан). Аминин амаски эмэйгичэн, теманнан җэнэсинчан, *ж*ан да мавутпэ *ж*авачан. Тай лэктэхэлэ җэнэчэн, тай мавут модандулан *ж*олово уйчэ^ан. Тайвэ тибгучэ^ан. Тай мавутиҗинин эчэ төлла. Бэйэ мөлба гэннэсиктэнэхэн тай лэктэхэвэ дасчан. Угдаксалбэ илэнэхэн дасчан тай лэктэхэвэ. Даснахан гунчэн: «Эйи мө, эйи угдакса-а н'айиткинэ бэйэ эҗин будэ би хутэв эмэ^апчадуккин часки». Тай буни саҗаван липкучан. Тй гунэ, правда ли нет – улгу.

Записано там же тогда же от того же рассказчика.

УЛГУ

Жили две семьи в одном месте. Жили близёхонько. (У одной семьи) был ребенок лет шести. Его отец убил зайца. Вечером разделали того зайца, сварили. Вынули мясо в одну миску. Их сын сказал: «Дай мне этот кусочек!» Его мать не дала кусок, который он просил. Тогда ребенок обиделся, не ел. А мать, рассердившись, открыла вечером дверь и сказала в пространство (букв.: наружу): «Принесите заячье мясо, – сказала, назвав своего ребенка по имени *. – (А то) он не ел». Тотчас же (кто-то) открыл их дверь. Подает на порог горячее дымящееся мясо. Мать сказала: «Ну, иди возьми то (мясо) – соседи тебе принесли». (А) их сын не хочет идти брать. Сказал: «Не хочу идти за (миской). Я боюсь». Его мать сказала: «Иди-иди, возьми». Ребенок встал, пошел. Только за посудину взялся – (тут же кто-то) потянул (его) наружу. Сын заплакал. Отец вышел за ним – слышен лишь плач его сына, вот так его догонял. Дошел (отец) до какой-то большой дыры, в той дыре (и) затих плач его сына (букв.: голос плача исчез). Отец вернулся, (а) назавтра пошел (к дыре), взял (с собой) десятисаженный *мавут*** . Пошел к той дыре, к концу *мавута* привязал камень. Опустил его. Не дошел его *мавут* до дна (отверстия). (Тогда) человек пошел по разным направлениям, (чтобы) принести дерева, закрыл ту дыру. Закрыл ту дыру, надрав (еще) осинового коры. Закрывая, сказал: «С той поры, как пропал мой сын, и до тех пор, пока это дерево и эта кора не сгниют, пусть люди не умирают***». (Так) закрыл ту дыру в нижний мир****. Так говорят, (а) правда или нет (не знаю, но это) улгу.

№ 31 Улгу

Улгуду тй бичэн. Бит уүидадут бэйэ бисин, омнанкән. Бит эду бисип, долиң боүаду. Бит хэйгидадут н'ан бэйэ бисин, бунинкән. Буүа бэйэниң омнанкән. Гэ, долиң буүа бэйэлдуккин маңга бэйэ ачин. Омнанкән, гунэ, слабай. Гэ, тай хэйгу буүаду биси бэйэл амбанин эгди, гунэ. Омнанкән гунми дэүинзи-да хуллэн, гехуктами-да хуллэн. Нитку-үккэл, гунэ.

Охотаду ичэчэл сагдил бэйэл. Диүин бэйэ буүатучал, гойо буүала, хуйандула. Гэ, тай хулми эмэн буүаду анңайавай бчал. Тай анңадувай биси. Инэн хуллэ, сихсэ эмэйгийэ анңалāвай. Эмэйгими тоүовой елайгийа, зэбдэ^авэй-да хуйуввэ. Эмэн сихсэнду айа тоүово елачāтин, диүинзивэй тоүо чочолин тэүэйгийан холитчатин, екка-албэ улгучәннэхэн холитчатин . Маңга-а сихсэ бча. Геван-да зупкувча. Тихэмдихэн эмэн бэйэ елча, ичэча – чаүида-ā-алатин тоүо зэ^огдэ^ойэн. Айа тоүо зэ^огдэ^ойэн. Залтихий гунчэ: «Су-да ичэхэн ехун тоүонин бчан, зэгдэлчэн. Бэйэ эмэчэ бисихин-да сāvви бимчэ». Гэ, эмэн бэйэ гунчэ: «Гэ, бит н'ойманзи нэнэмайа гойондуккэй сепкитāвай». Тай нэнэчэл н'ойманзи. Тоүотки даүа-а-ā бда, тй н'оймайа. Мэнмэй эситин сāvкāна. Эмэн буүаду бдан

ичэтчэ: тай тоҕо җейандулин нитку-ун бэйэккэл хуллэ, токсактайа. Гэ, тай ни снайу патхадили ли нет. Нуҗалбатин хэнучал, хэнуйлавай ачигда ойгичал. Сагдил гунчэтин: буҕа бэйэнин биҗэтин. Ехунҗи исчес? Омнанкән-да биҗән.

Самн'аду биҗэсэй сагдил улгучэниватин долдитчав.

Записано 28 июля 1989 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 72 лет, род Айимкан.

УЛГУ

В улгу так говорилось (букв.: было). Над нами живут люди, *омнанкан**. Мы живем здесь, на средней земле**. Под нами тоже есть люди, *бунинкэн****. Небесные люди – *омнанкан*. Сильнее людей средней земли нет. Говорят, *омнанкан* слабые. Ну, (а) существ, живущих в той нижней земле – *амбанов***** – говорят, много. *Омнанкан* же и птицей (букв.: летом) летают*****, и пешком ходят. Говорят, (они) ма-аленькие.

(Это не *улгу*, а видели на самом деле – примечание рассказчицы.) (Все это) старые люди видели на охоте. Четверо (мужчин) охотились далеко в тайге. И вот в одном месте (они) устроили себе стоянку. Живут (какое-то время) на этом месте (букв.: ночевке). Днем ходят (в поисках зверя), вечером возвращаются в лагерь. Вернувшись, разводят огонь, варят еду. Как-то вечером развели хороший огонь, вчетвером грелись, усевшись у огня; грелись, беседуя о том, о сём. Настал поздний вечер. Погас закат. И вот один человек встал, увидел – вдали-и горит огонь. Горит большой костер. (Он) сказал своим товарищам: «Посмотрите-ка и вы, какой появился костер, разгорелся. Если бы (какой) человек (сюда) пришел, (нам) было бы известно». Ну, один человек говорит: «Ну-ка, давайте мы подкрадемся, чтобы тихонько издали подсмотреть, (кто у костра)». Они пошли, подкрадываясь. Подошли (уже) близко к костру, так (и) подкрадываются. Себя (никак) не выдают. (И вот), оказавшись в одном месте, увидели: вокруг костра (букв.: по краю огня) ходят ма-аленькие человечки, бегают. Почувствовали их (человечки) и пропали. Старики говорили: наверное, это (были) небесные люди. Почему исчезли? Может, (это были) и *омнанкан*.

(Это всё я знаю, потому что) когда (я) давно еще жила на Самне, то слушала то, что рассказывали старики.

№ 32

Җул асал балдийа, эмэн кёҗнәх. Тай кёҗнәх нэхунин аяа аси. Тай нэхунин бэйэлэ җәнэчэ. Нуҗандуккин туксанчал уҕу буҕалә. Таду җулҗи хутэлкән оча. Хутэлнин эгдиҗэл очал – ахинма хутэнин надан анҗанилкан. Тадо-о тай кёҗнәх

ууу бууалā еснача. Нэхунми хутэлбэн гуз̄онми чопчолчо. «Чопчоном», – гухонэм анчалбатин з̄эпчэ, кэҢисинчэ. Гэ, тинехан алилча. Хутэл аминтин нуҢанман вāча, з̄эгдичэ. Тай з̄эгдэчэнин елбудуккин хулэпчэ ихэйилнин паселнин. Ниткун пасидуккэй диркэккэл ода. Дэуиллэ. ЭгдиҢэл пасидуккин эгдиҢэ з̄ээктэхайал онахан дэуилчэл. Тихэмй з̄эүэктэ бэйэвэ кекки оча.

Записано 23 июля 1985 г. там же от того же рассказчика.

Жили две женщины, одна (из них) – *кенгнах**. Младшая сестра той *кенгнах* – обыкновенная женщина. (И вот) та младшая сестра вышла замуж. (С мужем) убежали от нее (от *кенгнах*) в верхнюю землю**. Там родилось у нее двое детей (букв.: двулетней стала). Стали (уже) ее дети большими – старшему сыну (исполнилось) семь лет. И тут появилась в верхней земле та *кенгнах*. Лаская детей младшей сестры, стала их целовать. Якобы целуя (букв.: «Целую», – говоря), ела их щеки, сгрызла. Ну, рассердилась тогда (младшая сестра). Отец детей убил ее (и) сжег. Среди (всего) сгоревшего остались в углях кусочки ее костей. Из маленьких кусочков возникли мухи. Полетели. Из больших же кусков получились огромные осицы и полетели. Поэтому осы (и) кусают человека (так как произошли от злой и кусучей *кенгнах*).

№ 33 Улгу биҗан

Он-ка начинайз̄эп? Эмэн саман бича, бэйэвэ энимэ сиҢгийатпатчан. Бэйэсэл нуандукин соҢол-соҢол биватча. Он-да чипал бэйэлбэ сиҢгийаватчан. Бэсэл он-да нуандукин нихэдавай эс(и)тин сайа. Тй сиҢгийачимде-ен-да эмэн амалги алиллāн-алиллāн ло^ахо^анми з̄аача: «Дэлбэ^ан, би нуанман вāз̄ав!» А сагди бэсэл гунэ: «Ухул тауайа-а саманма! Буми-да биттава атан о^амҢо^айэ!» Нуан эчэ долдйа сагдисэ^ал гунивэ^атин, Ңэнэча самант(и)хи: «Эси би синаа ху^оҢниз̄ав, вāз̄ав!» – «Си минā атас вāйа: буми-да би сунава з̄эбз̄ав!» Тихан амалги ла^оха^онз̄ий ху^оҢнилча. Делван хоҢнисинча, делихан гунэн, делкадукин дилган йүйэн: «Бучалай-да минаа атас вāйа! Бучалай-да з̄эбз̄ав сунава!» Ңалан хоҢнисихин Ңаладукин дилган йүйэн: «Минаа атас вāйа – бучалай-да з̄эбз̄ав сунэ^авэ!» Бэгдиван хоҢнисинча – бэгдидукин дилган йүйэн: «Минэ^ава атас вāйа – бучалай-да сунава з̄эбз̄ав!» Амалги алиллāн-алиллāн чэ^опал Ңалалбан-бэгдилбан, делбан тэсийан-тэсийан то^аүо^а тэс! елаан-елаан и з̄э^огдича. Улавани, ихэйивани пуйу-пуйу з̄э^огдэ^овкāнча. Хулэ^аптан ойгичалан пыр-р-р дэуилчал эҢусэл, хунмахактасэ^ал, чохомтэ, н'анмактасэл и чипал биттава з̄ипписэл диркэ^асэл – тай самахā хулапандукин дэилчасэл. Сагди бээ

гунчāхитин тэҢ ойгича.

Записано 16 сентября 1994 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 67 лет, род Чомохогил.

(ЭТО) ВИДИМО, УЛГУ

Как же будем начинать? Был один шаман, (уж) очень он обижал людей. Страдали от него люди (букв.: жили плача-плача). Вредил всем всяко-разно. Люди не знали, как от него избавиться (букв.: что с ним делать). И вот так обижал (шаман людей, а), один юноша очень рассердился (и) взял свой меч: «(Вот) морда, я его убью!» А старики говорят: «Не задевай шамана! (Даже) если и умрет, не оставит нас в покое (букв.: не забудет)!» Не послушал он слов стариков, пошел к шаману: «Сейчас я тебя разрублю, убью!» «Ты меня не убьешь: если и умру, (всё равно) буду вас грызть (букв.: есть)!» Тут парень стал мечом рубить. Срубил голову, (а) головица говорит, из головицы голос раздается: «И после моей смерти не убьешь меня! И после смерти буду вас грызть!» Когда (парень) отрубил (шаману) руку, из руки раздался голос: «Меня не убьешь – и после смерти буду вас грызть!» Ногу (шаману) отрубил – из ноги раздается голос: «Не убьешь меня – и после смерти буду вас грызть!» Очень рассердился юноша, собрал руки-ноги, голову, развел сильный огонь и сжег (всё тело шамана). И мышцы, и кости сжег до мелкого пепла. После того, как образовался пепел, фыр-р-р-р полетели эти, мошка, мокрец*, комары и все нас едящие мухи – (в общем, все) вылетевшие из пепла того шаманища. Предсказание стариков сбылось (букв.: то, что сказали старые люди, точно сбылось).

№ 34

Улгу

Эмэн сэвэв^а бичэн. Тай рускай армия Ңэнэчэн тала, надан бэйэ. Гэ, тай сэвэв^авэ ичэйэн, Ңалаҗи кусунҗивэй уйдэ^авэй нехэчэтин. Тайвэ уйими эчэтин нэпэллэ. И тихан ирчакка (мōвва) хоҢничатин. Тайҗи тай сэвэв^а хэйгидэ^алин бабгалайан-да уйдэвэй нехэчэтин – эчэтин нэпэллэ. Гунчэтин: «Туйдуккэй пос йūчи биҗан», - гунчэтин тай лочал. ТайиҢитин мэ^онэхэн йūчэ^а-дэ Ңэнэчэ. НуҢан тэүэтчэдун ехун-да āчин. Как бэйэ тэүэтчээчин – и фс'о. Бу Ңэнэчэлэвун элэ āчин бичэн. Тэүэтчэвэн ичэчэвун, җōнин кэҢтухин, тай сэвэв^а āчин. Сэвйэвэ пасеван тонҢа метраду-да тибгучан сивун йūйиткин. Тайва сагдил гунчэтин: бэйэ сādан тибгучанин – Ңэнэчэйи оҗайи гōлан. Элэ.

Записано 1 сентября 1987 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 70 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Была одна *сэвэвэ**. В 1936-1937. Туда пришли военные (букв.: русская армия), семь человек. Ну, увидели ту *сэвэвэ*, вознамерились поднять (ее) на руках (букв.: силой своих рук). (Но) не смогли с ней справиться. Тогда срубили рычаг (палку). Подсунули ее под *сэвэвэ* и собрались поднять, (но опять) не смогли. Решили: «Видно, вросла в землю (букв.: сквозь землю вышла)», – сказали те русские. (А) она (*сэвэвэ*) сама (то есть по своей воле) вышла (из земли) и ушла. На том месте (букв.: где она сидела) ничего нет. Как будто человек сидел – и всё. После того как мы ушли (из тех мест), уже (ее) не стало. Видели (место) ее сидения, ее пустой домик, (а) той *сэвэвэ* нет. На восток (букв.: в сторону восхода солнца) бросила (*сэвэвэ*) пятиметровый кусок шелка. Старики об этом сказали (так): бросила (шелк), чтобы люди знали направление пути, по которому (она) ушла. Все.

№ 35 Улгуй

Тай-ти гойоду умнэкэн бэйэ асичи-хутэчи оролзи Эвэйэнмэ тууэ давча. Тай даввидун сүксэнин, онтан сүксэн гуйэтгэча. Таду ичэча Зулүидэдуй мō ниңтэн Зукэдук йүчэйэн. Тай мō ниңтэл'ан иссан н'оҕу оронми уййэн ниңтэткы. Оронми уййэн сүксэйи уйилчэ. Сүксэйи уйидун Зукэ хэпкэтгэчэ таййали. Тай хэпкэтгэчэдун тай бэйэ опкачи оролголи таду эйэчэл. Тарā гуниңкитин – тай одуған нуңалбатин Жавадай сухсэвэ^ан гуйэдгэвкэнчэ, ниңтэвэ ичэвкэнчэ. Тадуккай эвэски Эвэйэн икчиндулан хавупчал: бэйэ, аси, куңакан, орол чорачил.

Записано 9 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

УЛГУ

Вот так однажды давно (один) человек с семьей (букв.: с женой и ребенком) пересекал зимой Чукчагир. Когда пересекал, развязались (у него завязки), завязки его унтов. И тут впереди (он) увидел торчащий изо льда корень дерева. Добравшись до корня дерева, привязал к корню передового оленя. И стал завязывать свои завязки. И в это самое время (букв.: когда завязывал свои

завязки) лед подальше (от него) проломился. И все те люди с оленями там утонули. Об этом говорили (так): та шаманка (*икчин** озера), чтобы забрать их (семью к себе), заставила развязаться его завязки, показала корень. С тех пор к *икчину* Чукчагира прибавились: мужчина, женщина, ребенок и олени с колокольчиками**.

№ 36

Улгуй

Эмнунду бичэ^ан боҕа Чалбуккәнҗи гэдбичи. Тай Чалбуккәнду бичэтин сōма осал бэйэл. Бэйэ эмэйэкин гойоло-тти бакалдивātча. Тай бакалдийидувай Ңенакилгачин бэгдивэй уҗийэ^ан бэйэтки чикэчивкил бичэл. Җōлавай эмэйэкидин эвкил-дэ тэйэтчэ бичэ^атин. Умнэкән бимне-ён туҗэ кивтэлэвэй вāчāтин хэгдиҢэ-хэ^огдиҢэ аҗинма. Ойодун окчалāми бэгдилтин туйдула еманалā эчэл есса. Тайҗачин эгдиҢэ олово вāчāватин неҗидал гунмэтчэ «гала». Тай бэйэл тай-ти н'эҢн'энду тāmчал. Эмән-да эмән-да ноҗалдукитин йнэкил эчэл солаппа. Вот и фс'о.

Записано 10 августа 1988 г. там же от того же рассказчика.

УЛГУ

На Амгуни было место под названием Чалбуккан (Березнячок). Жили в том Чалбуккане очень нехорошие люди. Если (какой-то) человек приближался, то (его) обычно встречали вдалеке (от стойбища). Когда встречали (этого человека), то, как собаки, подняв ногу, мочились на человека. Если (кто-нибудь) приходил к ним домой, (никогда ничем) не потчевали.

Как-то раз зимой попалась (им) на перемёт большая-пребольшая калуга. Когда садились (на нее) верхом, то их ноги не доставали до земли, до снега. Про добывших такую огромную рыбу негидальцы говорят «гала»*. Те люди в ту же весну (все) вымерли. Ни один из них не остался в живых**.

№ 37

Улгу

Гүлаханду бичатин эмән хала, бэйэтин эгди. Тихэ^ан Ңала Ңаладувай җаачатин: «Гэ, тай уйаккәнма хāҗанми елмайа, ичимайа ади бэйэ оҗан, ади бэйэ есчан! Ңала Ңаладувай җаанмаа!» Тай елчалай эмән бэйэ эчэсса (эчэ есса).

Тихэн Ẓаачал эмэн ухэ°чанмэ. Тихэ^ан хāẒалчал. Тай ухачаккāнмэ часки-ўски тāна вāмдус хāẒанчал.

Эмэн гāхи эмэчэ. Гāхи гāхилдийэн: «Тāмкал-тāмкал-тāмкал!» Чипал тāмчал, эмэн-да бэйэ āчин эси.

(Тай эситин неидāлес биси – тай Удан халан – пояснение С.А. Гохты.)

Записано 1 октября 1994 г. в с. Кальма Ульчского района Хабаровского края от Гохта А.С. 68 лет, род Н'асихагил.

УЛГУ

В Красном Яре* (по-негидальски *Гулахан*) жил один многочисленный род. Как-то взялись (они) за руки: «Ну-ка, танцуй *ходё***, встанем (вокруг) той сопочки, посмотрим, сколько людей будет! Возьмемся за руки!» После этого встали (вокруг сопки, (а) одного человека не хватило, (чтобы замкнуть круг). Тогда взяли (в круг) одну сучку. И стали плясать *ходё*. Разорвали ту сучечку, растягивая (во время танца) туда-сюда (букв.: до смерти (ее) плясали).

Прилетела одна ворона. Ворона закричала: «Исчезните-исчезните-исчезните!» Совсем (те люди) исчезли (умерли), теперь (из них) нет ни одного человека.

Это были не негидальцы, это род *Удан****.

ПРОМЫСЛОВЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ

№ 38

Бэйэ нэнэчэ. Хуйанти нэнэчэ. Нэнэчэ, нэнэчэ, го^айо^ала нэнэчэ, есча тай охотаңин, энундула, хуйандула. То^аҗо^аво^а елатчан таду. Гойово хуллэн. Гойово хуллэн. Емава-да чипал вāйан. Бэйнэвэ тес вāйан. Гойо^ала долдувван – ненахин го^аҗо^атчэн. Ненахин гоҗотчин. Нō^ан туҗутуҗунҗи налайи (налаҗи?), йэҗин налайи хулэптандула моңиҗийан (моңидайан?). Таду одан йэгин нала. Йэҗин наладукки ... мэ^анми (?) ойан җолоҗи. Җоло одан нуңан. Тихэмде-ен тадукки то^аҗо^адукки йўйэн энимэ эгдиңэ гогда бэйэ. «Гэ-э, – гунэн, – ехунма го^аҗо^атчэн? Хулэ^аптэнду или анңани бисин? Ехунма го^аго^атчэс?» Җолово пуңгуликтэвкэ^анэн чāски-эвэски, чāски-эвэски. Ева-да эсин бахайа. Эмэнмэ .. энунду бахачан, энэҗэн эчэ бахайа нуңанман. Тихэн гунчэн: «Гэ, эдукки эхэл го^аҗо^атчэ – йэҗин анңанма бэйэвэ эсим сāйа». Җотти ийгича. Элэ.

Записано на магнитофон 19 июля 1985 г. в с. Тыр Ульчского района Хабаровского края от

Гохты С.А. 69 лет, род Чомохогил. Расшифровка проверена 26 августа 1987 г. с Мани В.П. 53 лет, род Айимкан.

Человек отправился. Отправился в тайгу. Шел, шел, далеко ушел, добрался (до места) своей охоты, там, в тайге. Развел там огонь. Долго ходил. Долго ходил (в поисках добычи). Много чего добыл (букв.: любых-всех убил). Добыл много пушных зверей. (Вдруг где-то) вдали послышалось – лаяла собака. (Послышался) собачий лай. Он ударил по пеплу (костра) растопыренными пальцами, девятью пальцами. Там (на пепле) получилось девять пальцев*... (А) сам стал камнем. Стал он камнем. Потом из его костра вышел огромный высокий человек.** «Фу ты, – сказал, – на что (она) лает-то? Где на пепле годы (отпечатались)? Чего лаешь?» Камень, (который на самом деле был охотником), катал туда-сюда, туда-сюда. Ничего не нашел. Едва его (охотника) не нашел. (Своей собаке) сказал так: «Ну, теперь не лай – девять лет (я) не видел человека». Вернулся восвояси. Все.

№ 39
Улгу
(вариант № 38)

Бобикэ Гиргорэй этихэн гунмэтчэн: «Тай С̄ринал̄а испискава хуйантихи Нэнэми эхэн З̄авайа – нуҢатил тоҗолотин амбан й̄йэн, гунэ. Тай амбан й̄дэлэн ненахин делганман д̄олдивви, гунэ, уҗили д̄олдуван, гунэ. Тайва д̄олдим̄ийэҗин ҢалаЗ̄ий хулэптэндула иктэвви, тихэн туксамми. Тай амбан тоҗодуккэй й̄йэн, гунэ, аси, гунэ. Тихэн тай ийэҗин Ңала хан'анман ичэйэн, ненахинт(и)хий гунэн, гунэ: «Ийэҗин анҢаниптивэ гоҗос̄е».

Тоҗодуккэй й̄йэн тай аси. Ненахинин эмэйэн, гунэ, уҗили, гогда м̄о долиндулин. Ңонум, гунэ, нэмку-ун Ңонум. Навена как выдра биЗ̄ан. Тайгаду тоҗодуккэй й̄йэн аси.

Аг бими гунмэтчэ, гунэ, тайсэлдуккэй мойгива-да, силтиксэвэ-да эти З̄авава.

Записано 4 сентября 1987 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 70 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Старик Бобикэ Григорий говаривал: «У тех Сариных* не берите спички, когда идете в тайгу – говорят, из их огня появляется *амбан***». Перед тем как тот

амбан выйдет (из огня), слышится, говорят, собачий лай; наверху (то есть здесь, на земле) слышится, говорят. Услышав его, надо ударить по золе (костра) девятью пальцами**, потом убежать. Тот амбан из огня, говорят, выходит – (это) женщина***, говорят. И вот видит она отпечаток девяти пальцев и, говорят, говорит своей собаке: «Ведь лаешь-то на девятилетней (давности след)».

Выходит из огня та женщина. Собака (же) ее является, говорят, поверху, (на уровне) середины высокого дерева****. Говорят, (ее собака с виду) длинная, то-онкая (и) длинная. Наверное, как выдра. В тайге выходит из огня женщина.

Издавна говаривали: у этих****, говорили, ни огнива, ни трута брать нельзя.

№ 40

Улгу

Эмэн сō бэйэ нэнэчэн хуйандула. Гэ, тай хуйанду хулимдихэ-эн аннайай боча и таду анначилчан. Зул долбонмэ анначан. А или долбонду долбон долинин эзэлин боча амбан эмэлчэ. Амбан-ну, ехун-ну. Ууили дōлдуввэн – полахийэн, эмэйэн. Тай нуңанман есча. Нуңан ууидэдун полахилча. Тай бэйэ аяакканзи дилганман дōлдитчан: эй-ти, элэ-гти долдувван полахийан. Эсигдэ пэйгэхэнэм, аяат пэйгэхэнэм гатпайан ууиски. Эйэ эмэн сивэ тиккэн. Тадуккэй ачин бочан тай полахийи. Сивэ тикчэ. Тай амбан гэлбинин айи, айи полахичан.

Гэ, тадук н'ан чауидалан нэнэчэ тай бэйэ. Таду н'ан аннайай боча. Канесна – охота бэйэ. Таду илан долбонмэ анначан. Гэ, диуи долбонду аннайгийэн. Долбон долинин оллідун-да н'ан-да-ханти дōлдичан тайгаду ууили, тадуккэй хэнтэ дилган полахийан, полахинахан эмэйэн ууили. Тайакканзи (тай аяакканзи) эмэвкэнэн. Гэ, нуңан бадудун боча, нуңан бадудун полахилча. Аяат пэйгэхэнэм: гэ, ема-да бими эли-тти биси бизан – тай дилгандулан гатпачан. Эйэ эмэн додохон тикчэ. Гэ, тадук ачин боча.

Гэ, н'ан тадук часки н'ан нэнэчэ^ан. Тадук н'ан аннайай бочан. Анначилчан. Гэ, таду н'ан точна ни снайу толи ууили эмэчэн, толи туйли эмэчэн. Гэ, тайзи нэлэлчэн, элэ гатпатми албачан - с'орано полахийан. Токсангичан. Мавутчи Зул бэгдийи чопал мойчан туга-туга. И тайзи есчан зōллай. Есчалай гунчэн: «Бй первой аннадуй айи эмэчэван гатпачав, эмэн сивэ тикчэн. Тай айи сивэ бичэн. Тай чауидадун биси аннадуй эмэн додохонмэ тибгучэв. Елийи аннадуй эмэчэн амбан. Или-да эмэйвэн этизи отиливвази полахичан; ема-да дилгантихин эти илимкэчиввэ бичэн. Лухилби чопал тәмнидалахан гатпатчав. Гатпатчихив бадигда полахилчан. Эми токтойо токсангичав. Бй будийихив меванмав ичэдэвай: калтайкинча бизан, гагда мевам золо бизан» Гэ, нуңан бучал^ан бэйэл ичэчэтин тэзэван сэдэвай. Тэзэмэт меванин калтайгичан. Золози улэзи сиглэхлэн калтайгича.

Записано 20 августа 1987 г. там же от того же рассказчика.

УЛГУ

Один сильный человек пошел в тайгу. Ну, ходил-ходил по тайге, (потом) устроил себе ночлег и там заночевал. Ночевал (там) две ночи. А на третью ночь (незадолго) до полуночи появился *амбан*. *Амбан* или кто*. (Где-то) вверху послышалось – (нечто) летит с воем (букв.: кричал, шел). То (летающее) достигло его (охотника). (Прямо) над ним завопило. Тот человек хорошенько прислушался к (этому) звуку (букв.: к его голосу): вот здесь, (как раз) вот тут слышится, (что кто-то) вопит. Тут же прицелившись, как следует прицелившись, выстрелил вверх (в направлении крика). И тут упала одна стелька (для обуви). После этого крик прекратился. Стелька упала**. Название того *амбана* – *айи****, (это) *айи* голосил.

Ну, потом снова тот человек пошел дальше. Там (где-то) опять себе устроил ночлег. Конечно, он же охотник (то есть на промысле ночует в разных местах). Там ночевал три ночи. Вот ночует четвертую ночь. Ближе к полуночи вновь услышал, что вверху опять голос звучит, (но уже) другой; приближается поверху, воя. Близко его подпустил. Вот оказалось (это летающее) напротив него, вопит напротив него; хорошо прицелившись, (думая:) ну, что бы то ни было, а где-то здесь, наверное, (оно) летит (букв.: есть) – выстрелил в направлении звука. Тут упала одна берестяная посудина-*додохон*****. А потом (та посудина) исчезла.

И вот опять он отправился дальше. И снова устроил себе ночлег. Заночевал. Ну, потом опять – точно не знаю, то ли поверху (нечто) явилось, то ли пришло по земле. Ну, этого (*амбана*) охотник испугался – насилу выстрелил, (от страха) не мог (как следует стрелять) – все равно (нечто) голосит (то есть охотник от страха не попал в него). Побежал (охотник). Обе ноги (при этом) туго-натуго обмотал *мавutom******. И так добежал до своего дома. Придя (домой), сказал: «На первом своем ночлеге я выстрелил в пришедшего *айи* – упала (сверху) одна стелька. Тот *айи* был стелькой. После этого (на следующей) ночевке застрелил одну берестяную посудину-*додохон* (букв.: заставил упасть). На третьей ночевке (снова) появился *амбан*. Кричал так, что было непонятно, где он движется; (его крик) не был похож ни на какой голос. (Я) расстрелял стрелы дочиста. Когда (я) стрелял, (он) стал кричать еще страшнее. Не останавливаясь, (я) бежал (домой). Посмотрите мое сердце после того, как умру. Располовинилось, наверное: половина сердца, видимо, окаменела (от страха)». Ну, после его смерти люди посмотрели, чтобы узнать правду (о его сердце). И действительно: его сердце (оказалось) половинчатым. (Оно) треснуло пополам (как раз) между камнем и естественной тканью (букв.: мясом)*****.

№ 41

Улгу

Улгуду, гавар'ат, бичан эмэн койчан: охин-да бэйэ Нэнэйихин тай м̄ли охин-да кумикимканэн о^амачинман, хэпки^зий амачинман иктэйэн – амачинман кумтавквивк̄анэн. И бэйэ эйэйидун хэкчэ^ойэ^он, тадукэй тагдиллан. И ^зэпуллэн. Тайичин эмнэ бэйэ Нэнэчадун койчах̄а т̄и хэкчача; тай бэйэду Н̄ладун он'ахандун бичан у^он'ахапунин мэнумэ. Тайвэ ^зэпусинча койчах̄а, тадук лев̄ача тай он'ахапун^зи, тихэмд̄ен буча. Бэйэл ичэчал умугдийи ^уски бисив̄ан. Тай бэйэ он'ахапунин энимэ эгди бэйэсэлбэ ой̄айгича. Тадукэй эвэски бэйэсэл ой̄ачал.

Записано 16 сентября 1994 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 67 лет, род Чомохогил.

УЛГУ

В улгу рассказывается, что была одна щука (букв.: в улгу, говорят, была одна щука): когда бы человек ни поплыл по тому месту, (где она жила), ударяет хвостом по лодке, переворачивает (ее). И нападает, когда человек тонет, (а) потом начинает его разрывать. И съедает. Когда (вот) так же однажды плыл один человек, щучища напала (на него); (а) у того человека на пальце руки было серебряное кольцо. Щучища съела его, (а) кольцом подавилась, потом сдохла. Люди увидели, что (она) всплыла (букв.: была) кверху брюхом. Кольцо того человека спасло (от смерти) множество людей. С тех пор люди перестали погибать (букв.: спаслись).

№ 42

Улгу

Эмнэ хуллидуй <эмэн бэйэ> ичэчэн кутувава ийэлк̄энмэ. Тай ийэв̄эн эй̄чилчэн. (Тай кутува ийэнин – си^нкэн). Ну^нан с̄ачан кутува ийэдуккин байаммивэ. Тай кутувавэ ичэчэ^ан авунми аталчан, кутува ^зул^уидадун нэч̄эн. Тала эчэ тибгуйэ. Омулви аталчан, нэч̄эн – тала-да эчэ тибгуйэ. Онтайи аталчан, нэч̄эн – тала-да эчэ тибгуйэ. Тайи^нни ^завайгинахан тэтигичан. Тийних̄ан амаха делган^зин кавнах̄ан хэкчэч̄эн кутуватки. Тай кутувава челкапу^нэн хэ^ахич̄эн. Тихэн ийэв̄эн ^завач̄ан. Тай ^завачадуккин надан ан'нанмэ ч̄ипчих̄ач̄ан. Гэ, тийнех̄эн надан ан^нани^нинин ^залупч̄ан, тадуккэй ч̄аск̄и кутува делганин ачин б̄ч̄ан. «Тэ^зэ мини ту^уам эндэчэ^а биди^уин минэвэ.» Тай этихэн энуллэн м̄нми эти^зий этэй^зий. М̄энт(и)хий амутчэн, чихэтчэн. Тай айа ойгими хуйантихи Нэнэйэн ёма-да бэй^на нанаван тэс эмэвгийэн. Гэ, тайи^нни ман^зула ^захава

Зүүэтчэн. Анҗан таҗундун Зүүэчиктэми байанчан. Тай бэйэ бучэн. Заханин хулэпчэн бэйэ нэхундун. Тай бэйэ нэхунин гэлбинин Сүдэр. Ачин хутэлэл бичэтин. Сүдэр нэхунин Тундэкэ бичэн. Тай Захаван тай Зул бойиматчэтин. Тайвэ нэкчэчэ^атин. Трисат' сидмой анҗанду байан бэйэлбэ гэлэ^актэлчэтин, тайзи нэ^алэлми туй дөлән умучэ^атин.

Записано 26 июля 1985 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 68 лет, род Айимкан.

УЛГУ

Однажды, когда (один человек) охотился, (он) увидел рогатую жабу. Захотел (иметь) ее рог. Рог той жабы – *синкэн**. Он знал, что рог жабы (приносит) богатство. Увидел ту жабу – снял шапку, положил перед жабой. Туда (рог) не сбросила; (тогда) снял свой пояс (и) положил – и туда (рог) не сбросила; снял свои унты (и) положил – и на них не сбросила**. (Тогда) забрал их и вновь надел. Потом заревел медвежьим голосом и бросился к жабе. Истоптал ту жабу в лепешку (букв.: в тесто истоптал). Так взял ее рог. После того как взял (рог), семь лет (у него в ушах) пищало. По прошествии семи лет жабий голос (в ушах) исчез: «И вправду (это был) мой двоюродный брат, (я) ошиблась (в отношении него)»*** (Потом) тот старик заболел так, что сам не мог подняться. (До того был болен, что) под себя испражнялся (и) мочился. Поправившись, пошел в тайгу и принес полным-полно шкур разных зверей****. Поменял их у китайцев (или маньчжур) на ценные товары. (Так) менял ежегодно, разбогател. Тот человек умер. Его богатство досталось (букв.: осталось) его младшему брату. Имя младшего брата того человека (было) Сюдэр. Детей у них не было. Младший брат Сюдэра (только неродной) был Тундэкэ. Они вдвоем поделили то богатство. Хранили его. В тридцать седьмом году стали выискивать богатых; испугавшись этого, (они) зарыли (ценные вещи) в землю.

№ 43

Гунэ, аяа бухачанду, гэ, долбо исли боло солида улэдун тэүэЗас, исли нэлки, то эйгида модандун (эйгидадун) тэүэЗас – калгам мэтэввидун. Еликки, Завайи мавутчи катауайа. Долбондолен эмэйэн тай калгам. Бэйэнин, гунэ, эҗэнимэ гугда. Гэ, тай елихинин, гунэ, чәниккачин, колобоккачин чэҗгэликтэйэн – тайвэ нада брат'. Гэ, тайва мэтчэнЗас. Гэ, тай калЗам-да хитрай, гунэ. Гэ, тай мэтчэнми калгаму хэйгил'а туйитки тихитчийэн. Нуҗан тоса хочит чилавека еликкан забрат'. Бит бэйэт со өми иликкан хогдо^аллан, мэндуй Завайан. Тай еликки бэйэ хогдоллихин сразу ачин ойгийан тай калгам. Тай ачин ойгими

надан анҗанма сѣндус дѳлдувҗан: «Калҗаму бѳру! Калҗаму бѳру!» – долбон инѳҗин дѳлдувван сѣндус. Надан анҗаниҗни җалуппидун калҗам гунѳн, гунѳ: «Гѳ, би дабдам, ѳй болса ѳсим гѳлѳйѳ» Угдѳхѳ бѳйѳ хавуллаҗан и нѳдайгийн тай калҗам еликкѳн. Калҗам дабдача – тай калгам елихинин бѳйѳду ѳча. Гѳ? Тай бѳйѳ хуйандула җѳнѳми нуҗан ѳсин хулла – ема-да бѳйҗѳвѳ чопал тай калҗам ѳмѳвѳн нуҗант(и)хин. Охин-да хуйандула җѳнѳйихин тай-ти ѳмѳйѳн.

Аси бими тѳса биси калҗам. Ехунман җавайа? Аси-калҗам давдами калҗамҗи асилачийан бит бѳйѳт хуйанду. Как хуйант(и)хи җѳнѳйѳн, так ѳмѳйѳн нуҗан. Варит, искуры выделяваит и вместе хуглѳйѳн, гунѳ.

Записано 22 июля 1989 г. там же от того же рассказчика.

Говорят, если (на дворе) осень (и) сядешь (караулить) ночью на хорошем острове, на том его конце, что выше по течению, если (же) весной, то сядешь (на том конце острова, что) ниже по течению, – (когда и где сидеть, тебе) сообщит *калгам**. (Смельчаки) заматывают свои *testiculi мавутом***. (Глубокой) ночью появляется этот самый *калдям****. Сам, говорят, очень высокий. Его *testiculi*, говорят, (по величине) подобны чайнику, как колобок перекатываются, – их надо (у него) брать****. Ну, будешь с ним бороться. Ну, (а) тот *калдям*-то, говорят, (тоже) хитрый. *Калгам*, когда борется, старается упасть вниз на землю (пояснение рассказчика по-русски: он тоже хочет забрать *testiculi* человека). Наш человек сильно тянет его *testiculi* (и) берет себе. Если человек отрывает *testiculi*, *калдям* сразу исчезает. Потом в течение семи лет у тебя в ушах будет раздаваться: «Отдай (принадлежащее) *калдяму!* Отдай (принадлежащее) *калдяму!******» – день и ночь слышится у тебя в ушах. По прошествии семи лет, говорят, *калдям* произносит: «Ну, я проиграл, теперь больше не прошу*****». Некоторые люди (от постоянного голоса в ушах) сходят с ума и бросают *калдямовы testiculi******. *Калдям* побежден – (и) *testiculi* остаются у человека. Ну, (в результате), когда человек идет в тайгу, он не бродит (в поисках добычи) – *калдям* доставляет (прямо) к нему всевозможных зверей. Когда бы ни пошел (такой охотник) в тайгу – возвращается вот так (то есть с добычей).

Бывают и женщины-*калдям*. Что же (интересно у них) берут (в качестве талисмана)*****? Если женщина-*калдям* проиграла, то в тайге наш мужчина на ней женится. Когда (он) уходит в тайгу (на охоту), то она приходит (к нему). Варит, выделявает шкуры и спит с ним, говорят.

№ 44

Улгу

Кэсилкэн бэйэ бахайан җээктэ омуван тууэ. Тай дōдун җээктэ дилганин дōлдудван. Отилми бэйэ тайвэ саразу җавайан, җайайан. Нитки-дэ этас улгучэнэ. Га. Улгуду бисин. Айимкандуккэй эмэн бэйэ бахача, улгувэ сыйи бэйэ бичэ биҗан. (Канесна снал навена улгувэ! – замечание рассказчицы.) Гэ, тайвэ җавача, җайача. Тадуккэй Айимкан халанин байанчатин, гунэ. «Айимкан халанин җээктэ омудуккин байанчатин», - сагдисэл тй гунэ.

Записано тогда же там же и от того же рассказчика.

УЛГУ

Удачливый человек (случается) зимой находит осиное гнездо. Внутри него слышно осиное жужжание*. Поняв, человек берет его сразу же (и) прячет. И никому (ты) (об этом) не рассказываешь. Вот. В улгу (говорится): один человек из (рода) Айимканов нашел (такое гнездо); видимо, (он) был сведущий (букв.: знающий улгу) человек. Ну, взял его, спрятал**. После этого, говорят, род Айимкан разбогател. «Род Айимкан разбогател благодаря осиному гнезду», – так говорят (об этом) старики.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ О НАРУШЕНИЯХ ЗАПРЕТОВ

№ 45

Эй анҗани даҗадун бичэн эмэн лōча. Линейнай мант'орду хавалчан, сив'ас'ту. Фамилийан, гэрбин бичан Сивōлик Сергей. Умнэкэн бӯ җālбун Пагдаду хаваллидувай җэбдэвэй бэйуйэ^ан бакалдитин тай Сивōлик бейава солүиҗи эйэ^ангийивэ^ан. Тай бакалдийан Сивōлик нуҗалтикитин улгучэнчэ: «Би эй солүидәду җул җаҗэвэ вāчав, нуҗатил җавалдин бичэл». Вайан, хиүүэн җōлбатин, наналбатин җавача, мәнмэтин купуктэлҗи мӯтки нōдача. Бу җālбун җэнэйэн җаҗэҗилбан бакайан улэлдукитин мйнэйэн җэбдэвэй җавачал. Тай бэйэ Сивōлик тай-ти җуҗани болойдун мӯду эйэчэн. Бу сагдилбун тайава гунимчэл: тай нуҗан оҗōкитпа бōнан бокончон.

Записано 14 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

Не так давно (букв.: близко к этому году) жил (здесь) один русский. Работал линейным монтером, (то есть) в связи. Фамилия (и) имя его было Сиволик Сергей*. Однажды наши сородичи, когда работали на Упагде* и охотились для собственного пропитания, повстречали того Сиволика, плывущего вниз (по течению) реки (букв.: с верховьев реки). И Сиволик им рассказал: «Здесь, в верховьях, я убил двух медведей, они «женихались»». Убив (и) освежевав, (Сиволик) взял их желчь** и шкуры, (а) самих (прямо целыми) тушами бросил в воду. Наши сородичи поехали (туда и) нашли его медведей, взяли, отрезав, (часть) мяса себе для еды. Тот человек Сиволик (ближе) к осени утонул. Наши старики сказали бы об этом: это он поплатился за нарушение *одёкута**** (букв.: его настигло то, что он совершил *оодёкут*).

№ 46

Гэ?, Эмнун даптудун бичэтин гэлбитин Абрамавичи, эмэн бэйэ гэлбинин сам – Абрамка бичэн. Га, тай бэйэл ахинан боло^а олово вадāвай йүэнмэ липкунāчал, сивсинāчал. Гэ, тай нэнэчадувэй севси мовван-да эчэлдэл хоңнилла.

Эдилкэн куйаккан очалан зэбдāвай иссэйэвай бэйунмэ ванāчал. Тай нэнэчадувай ичэчал: надан бэйун оңкойиватин. Тала эмэн бэйун энин бичэн. Тай бэйун йгинин багдайин! Еманауачин багдайин бичэн! Га, тайвэ^а пэскэллāн бэйичилчатин. Сивун эзэлин тиккэ бохончотин, вāчатин. Тай бэйун асасинидутин сэсиндуккэй аңиска–ахи эмукчэн хэтэхэнчэн. Тайвэ вāчатин. Вайан тэлгэчэтин. Йгивэ^ан аякканзи б'ер'опкакканзи аят хэйкэйэ^ан мōла лохочотин, гогдази хāлаңзи уйчэтин. Гэ, тайиңи бэйуңнэй тэлгэчэтин. Сйксэйгиткин кехалами улэван эгдиңэ–эгдиңэ пасизи хоңнинахан нōчэ^атин. Мэн сйксэ бажих зэбдэвэй оуикканмэ хеналайгичатин. Тай эмэйгийидуй аннайи-да эзэлий есийгийа ахинма энулчэ^а. Тайвэ нэхунмэ ахинми села-села анжалā есивгичан. Тай-да улэңнэй-да зэпчэтин-ңу, эчэ^атин-ңу. Ахинин тай-ти долбонду инэйиван-да эчэ есса āчин очан. Тайдуккэй нэхунмэ зōлай эмэйгидай баргисинан, ахинми бучэван гуннайгийэн. Нунусиндай суккалзи-еккалзи чопал элбэйан, мōккалзи тийэктэйан нōдайгийан. А мэнэхэн гасинидатки нунусинэн. Тай нунуйидуй озайи долиман-да энэхэн есийгийэ энуллэн: «Элэ; га?, би-да элэ булим». Гэ, тай пэктирэвунми хуйумкэду еливван, мэнэхэн э^али калтамканин дōлан ййан āсинан будай.

Гэ, тадуккэй зōду бисил бэйэл алатча эмэйгийиватин. Гойо-о-о алатча – āчин, āчин. Тихэмдихэн бэлгэйилэвэй ичэнэйэ, гэлэктэнэйэ. Гэ, нэнэчэтин. Эмнэхэн-ти анжаватин бахачатин. Тай анжаду ахинма бучэвэ^ан нэхунин аяази нōчан. Гэ?. Гэ, тай анжадуккэй эмэйгича бэйэ озаван озамангичатин. Хāнин бууала саппи бичэн, гунэ. Тайвэ бэйэван гэлэктэми бахайгичатин, гүнэ, туй калтамкадун. Чопал тай буниңнэй эсэличалавэй мэн дōла улгучэнчэтин, эмэн сагдимдитин гунчэ: «Га, саманмэ гэннэмайа гойо-да бууалкан биңин». Гэ, тай хулчал

самандула. Саманмэ эмэвгичэ^ал. Тай саманма гунэ Кадауаккан саманин. Маңга саман, гунчэтин, айа саман. Га. Тай самандула с̄апил'а е̄нзи-да бучэватин. Тай саман гунийиткин гэлэктэми й̄гивэ-да лохочовотин бахайгичал. Саман г̄унэн: «Тали Н̄энэхэн. Й̄гивэ лохочовотин ичэз̄эсун гойондуккэй м̄о долиндун лохочийэн». Тай нэхунмэ пэктир̄эвунми-да м̄о хуйумкэдун еливчайи самантихи гунэн, а саман тайвэ пириротчан: таду бахайгиз̄асун мэн пэктир̄эвунмэв. Бучэ бэйэ самантихи гунэн, саман тайвэ й̄нийи бэйэлтихи гунэн: «Гэ, тай бэйэ гунэн: пэктир̄эвунми еливчав м̄о хуйумкэдун, эсин гойо биси, з̄авайгид̄авай». Саман гунийиткин чопал бахайгичатин. Тай буча бэйэ гунчан, гунэ: тай бэйэ минду наңналкан – тай бумаскава хутэдув буйгиңин. Саман гунчэ биžан: амбан з̄упкулачанин – бэйӣэвэ в̄айан мэнмэй чопал з̄эпувчэ^ал.

Записано 31 июля 1989 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 72 лет, род Айимкан.

Ну (начнем-ка). Жили в Усть-Амгуни* (братья) Абрамовичи, имя одного человека (их отца) знаю – (он) был Абрамка. Ну, (однажды) осенью те мужики, братья, перегородили протоку, сделали заездок**, чтобы добыть (проходную) рыбу. Ну, а когда уходили (с протоки, с рыбалки), даже не перерубили свой заездок***.

(Как-то) после того как началась пурга с ветром, отправились братья добыть себе для еды, про запас сохатого. Пошли (и) увидели, что (в одном месте) кормятся семь сохатых. Один из сохатых – самка. (А) хвостик у этой лосихи белый! Белый, как снег****! Очень этому удивившись, (охотники) начали (их) преследовать. Еще не успело сесть солнце (а уже) настигли (сохатых), убили. Во время преследования один сохатый бросился от своего табуна в сторону (лосиха с белым хвостиком). Ее (и) убили. И освежевали. Хвостик хорошенько завязали веревкой (и) повесили на дерево*****, привязали на высоте к (небольшой) развилке. Ну, освежевали своего сохатого. Торопясь, (уже) к вечеру нарубили мясо крупными-крупными кусками (и) сложили. Для еды (завтра) утром нагрузили себе вечером немного (мяса) на заплечные носилки-хена*****. На обратном пути, не доходя до стоянки, старший брат почувствовал себя плохо. Младший брат еле-еле дотащил старшего до стоянки. И мясо-то ели или не ели (кто же знает). В ту же ночь не стало старшего брата, (умер) еще до рассвета. Тогда младший брат собрался возвращаться домой, пошел сказать, что умер старший брат. Перед уходом (букв.: чтобы уйти) закрыл (брата) одежкой (и) кое-чем (еще) и, нарубив стволиков (дереьев), закидал (сверху). А сам отправился в сторону деревни. При возвращении, не дойдя и до середины (пути), занемог: «Все, ну, и я тоже вот-вот умру». Ну, поставил он свое ружье в тальниковый куст, сам (же) залез в трещину берегового обвала и (там) лег умирать.

Ну, а домашние (букв.: дома находящиеся люди) ждут их возвращения. Долго ждут – нет (их), нет. Потом, беспокоясь, пошли посмотреть (что с охотниками), пошли искать. Ну, пошли. Сразу нашли их стоянку. (Увидели) на той стоянке, (что) младший брат хорошо уложил умершего старшего. Вот. Ну, отправились (они) с той стоянки по следам возвращавшегося (в деревню) человека (то есть младшего брата). Говорят, местами было видно (его следы). Когда искали (младшего), то (и) нашли, говорят, его (вернее) его тело в земляной трещине. После того как похоронили покойников, (деревенские) разговаривали между собой, один самый старший сказал: «Ну-ка, давайте-ка пошлем за шаманом, хоть (он и живет) в дальних местах». Ну, отправились к шаману. Привезли шамана. Тот шаман, говорят, (был) Савинский***** шаман. Сильный, говорили, шаман, хороший шаман. Ну, узнали от этого шамана, как умерли (братья). (Следуя) словам шамана, поискав, нашли и подвешенный (необычный) хвостик (лосихи). Шаман сказал: «Идите (вон) туда. Издалека увидите подвешенный хвостик, который висит на середине (высоты) дерева». Младший из братьев сказал шаману*****, что свое ружье поставил в тальниковый куст, а шаман это переводил: там-то найдете мое ружье. Умерший человек говорил шаману, а шаман это говорил живым людям: «Ну, тот человек говорит: свое ружье (я) поставил в тальниковый куст, недалеко, возьмите (его)». Нашли всё согласно словам шамана. Говорят, тот умерший человек сказал: (вон) тот человек должен мне деньги, пусть отдаст моему сыну. Шаман, вроде бы, объяснил (букв.: сказал): (это) превращение *амбана****** – убили животное (и тем самым) спровоцировали свое полное уничтожение (букв.: дали себя полностью съесть).

№ 47
Улгу биžан

Тай эмэн бэйэ бичан, гунэ, маҢга бэйэ бичан-žихэ. Тi žалдуккэй Ңэнэсинчэ, хуйамалча. Хулчэ. Таду мiхивэ бахача. Эмэнмэ эҢдиҢэ мiхивэ вāча, Ңэнэйгисинча žалидатгихи. Тайигда мiхи(сэл) тай амайдадун сэвул-сэвул-сэвул-сэвул ади-да маҢга Ңэнэйи-žихэ ноҢат(и)хин, мiхисэл асайитин ноҢанман. Эмэйгийāн гунчан žалт(и)хий: «Мiхи(сэл) минэвэ лēs эмэйā-ā-ā, – гунэн, – минэвэ асайа!» Гэ, žалтин чипал лā ихэвāн, манžу лā ихэвāн žавачал, ноҢанман комтичал, чипал тэүэчал и токсанчал, чипал огдаži Ңэнэсинчал. Тай žалтин бичал эмэйгичал (мучугичатин), лā ихэвāн комтайгичал: ехун-да бэйэнин? Ехунин-да āчин, ихэйигдэккэнин. Мiхисэл žэпчэтин, канесна, вāчатин – ева сās?

Записано на магнитофон 11 августа 1987 г. в с.
Кальма Ульчского района Хабаровского края

от Гохта А.С. 61 года, род Н'асихагил.
Расшифровка текста сверена с рассказчицей 13
июля 1989 г.

(ЭТО) СКОРЕЕ ВСЕГО УЛГУ

Вот жил один человек, говорят, был, видно, (он) сильным человеком. Вот так пошел на охоту (однажды), ушел (один) от сородичей*. Шел (и) наткнулся на змей. Убил одну большую змею (и) вернулся к сородичам. (А) змеи тогда шур-шур-шур-шур – ползут же за ним, много (змей), змеи его преследуют. Вернувшись, (он) говорит сородичам: «За мной (следом) ползет много змей, – говорит, – (они) гонятся за мной!» Ну, все сородичи взяли чугунный котел, маньчжурский чугунный котел (и) накрыли его**, (а сами) все сели (в лодки и) убежали, все поплыли на лодках. Вот вернулись эти самые сородичи, перевернули чугунный котел: где же мужчина? Ничего нет, только косточки (остались). Сожрали змеи, конечно, убили (его) – а что же еще-то (букв.: чего знаешь)?

№ 48

Асипенка солүидэдун бичэн бэйэл бин'оүилнин Мокичән гэдбичи. Эжэу Мокичән, Солоуу Мокичән – таду бичэл би сагдилби. Лочал тай боуава гэдбитчэ Казарава. Тай бадгидэдун или дйүидэдун елан эгдиңэл амутил биси, Мэкичән амутил гэдбичи. Умнэкэн елан бэйэ бэйуктэми таду анҗачатин. Таду элитчан эмэн сулапча жō бичэ^а. Эмэңитин гунэн: «Тай жōла анҗанайай!» Жултин гунэ: «Эүэй анҗанайа!» Долбо тоуовой олдондун асинан эмэңитин тийэвучилчэ. Тийэвучимнён амилай чойгажи чойгалача гей хэйэлин. Чойгалайидун гён хэтэкэнчэ. Гэ, тай тэүэйэ^ан, чойгалавки улгучэнэн: «Би толкчим тай жōдуккай саман тэту мэндэн уңтувундэнэкэн эмэйиван. Ессан, саман ессан, уүидэдуд йамкалчадун би сукэчэнми жавайан сукэдэчав саман бэгдикэкинман». Тай «сукэдэ^ам» гунчэчэкинин чойгажий гей хэйэвэ^ан чойгалача. Гойоду тай бууаду байан бэйэ бивэ^атчэ: самасал-да, одууасал-да, бай толкчил бэйэл. Тай бэйэйэ ачин бин'оү сусу оча бичэ. Бэйэ сйксэ долбо нэнэми дōлдичивкил бичэ^ал – саман уңтувунман, коңакан соңойилбан, бэйэ икэйилбан. Тайава гуниңкитин – тай сусу икчинин дōлдудван. Вот и фс'о.

Записано 14 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

(На Амгуни) выше (села имени) Осипенко была деревня (букв.: место жительства людей) под названием Мокичан. Верховской Мокичан, Низовской Мокичан – там жили мои предки. Русские называли то место Казарово. На другой стороне (от Казарова) или от берега (Амгуни) в сторону тайги было три больших озера, назывались (они) Мокичан-озёра. Однажды трое мужчин, охотясь, там заночевали. (А) там стоял один брошенный дом. Один из них сказал: «Пойдемте в тот дом (и) заночуем!» Двое (других) сказали: «Давайте-ка (лучше) не пойдем (туда) ночевать!» Ночью, заснув около огня, один (из охотников) стал задыхаться (как будто его кто-то давит). Задыхаясь, ударил во сне другого кулаком по лбу. Когда ударил (его) кулаком, его товарищ вскочил. Вот, проснувшись, ударивший сказал: «Я видел во сне появление из этого дома шамана в полном облачении и бьющего в бубен. Подошел, шаман подошел и, когда надо мной начал камлать, я, схватив свой топор, рубанул прямо по ноге шамана». Когда (он) думал «рублю топором», своего товарища ударил кулаком по лбу. Прежде в том месте проживало множество людей: и шаманы, и шаманки, и просто провидцы. (А) обезлюдевшее стойбище стало сусу*. Когда вечером (или) ночью (мимо) проезжали люди, то обычно слышали шаманский бубен, плач детей, пение людей. Об этом говорили: это дает о себе знать (букв.: слышится) *икчин сусу** (дух-хозяин сусу).

№ 49

Зул бэйэ талала нэнэчэл. Тала дауалан ессан аннайавай очал. Боуавай сыхсэйдун коңакатма бэйэ нэнэчэ, Салав'ов Михаил Гаврилович. Нэнэчэ талатки этэвдэй. Талала ессан этэвдэй тэүэчэдун сэндун дөлдүүлчэ бэйэ дилганин, ниннуйинин. Тадуккэй тэүэтчэке-эн тай дөлдүввил дауаду-дауаду одайиүачин бичэ. Дауа очадувай тай иүил - дэрэдун савча бэйэ сөт эйиүэчинин эдикэчин. Тадуккэй сөт дөлдөвуллакин иүил ноңан туксангича аннаткий. Аннадутин бичэн генин. Гелайи эмэйэ^ан улгучэнэн екулба ноңан дөлдитчэйи. Генин эсин тэжүйэ. Эми тэжүйэ ноңан нэнэсинэн талатки, Павлав Аликсей Питрөвич. Талатки эмэйэн тэүэйэн, этэвуллэн. Тай этэвулчэлэн ноңан-да сэндун дөлдүүлчэ бэйэ дилганин, бэйэ ниннуйинин, тадуккэй дөлдүвчэ бэйэ симкийиүэчинин. Тадуккэй тэүэтчэкин бади иүил дауамайиүачил дөлдүвүлчал. Тайази дөлдүвми иүил олдөмөдун очал. Тай олдөндун дөлдүвүмнөн орбакалбан чавилчал, тадуккай орбакаван монжилча, дэрэмэдун эйүэлүэчин оча. Тай бэйэ эти нэлэйэ бичэн, ноңан сө-да бими аннаткий токсанча. Тай нуңатил дөлдитчәләтин сагдил бэйэл и нуңалтин мэнтин гунчэтин: тай тала сусучи бижиңэн. Окин-мал зулли бэйэ таду бэйүктэйидуй эмөпчэ бижиңэн. Тай эмөпчэдукин тай тала сусучи оча.

Записано 15 августа 1988 г. там же и от того

же рассказчика.

Два человека отправились на солончак. Устроили себе ночлег поблизости от него; когда свечерело, младший из них (букв.: младший человек) ушел (на солончак), Соловьев Михаил Гаврилович. (Он) на солончак отправился подкарауливать (зверей). Когда пришел на солончак и уселся караулить, (вдруг) в ушах послышался человеческий голос, стон. Вот (долго) просиде-ел, (и) те звуки стали как будто близкими-близкими. И почувствовал человек на своем лице как бы мощное дыхание, как будто (обдувает) ветром. Потом, когда (уж) стали очень сильно слышны звуки, он бросился к месту ночлега. На их стоянке оставался (букв.: был) его товарищ. Добравшись до своего товарища, рассказал, что он слышал. Товарищ не поверил. И тогда (уже) он отправился на солончак, Павлов Алексей Петрович. Придя на солончак, сел, стал караулить. И (тогда) у него в ушах тоже послышался человеческий голос, человеческий стон, потом послышалось как бы человеческое покашливание. И когда (так) сидел, слышались еще более сильные как бы приближающиеся звуки. И вот звуки раздались совсем рядом. И тут (непонятно кто) стали хватать его рубаху, потом начали комкать его рубаху, как будто (даже чье-то) дыхание (ощутилось) на его лице. Тот человек был не из трусливых (букв.: не боящимся был), но и он, будучи смелым, кинулся к месту ночлега. После того как они (оба) услышали (все это), старики и они сами решили (букв.: сказали): видимо, этот солончак – сусу*. Наверное, когда-то прежде какой-то человек, там охотясь, остался (то есть был убит или умер)**. От того, что он остался, на солончаке сделалось сусу.

№ 50

Улгу-Зихэ

Хуйанду бичатин эдичил асичил. НоалЗитин-да бичатин н'ан эдичил асичил, бичатин гэсэ Зул нулги. Сагди асиду эдин буча, тай аси ойгича эмухин, нāvун ойгича. Асаткāн асиду эдин хуйамача. Зэк бича. Асал алачимдēн нāхутти Нэнэсинчэ^ал. Нāхутин бисидукитин гойō-ō бичэ^ан. Асал Нэнэчал тала, есчал, туктичал нāхуткивай – таду бичан нāхудутин Зэпкит: улэ, ала-да бичан туХэ Зэбдэ^авай нāчахитин. Асал ичэчал амаха Зэпчāvāн. Сагди аси түйалча-а лес-га, сагди аси лес амахава бэүйэлча, түйалча. Зōтти эмэйгичалай-да түйайан, гē гунэн: «Эрой, еда бэүйэс – о^аЗō^ави!» Охē-да бими илтанчалан амаха до^албо^а эмэча аси хуглайиткин, нуатил гē гē дāдуни хуглачатин. Тихэмдē-ен до^албо^а амаха эмээ^он – бэүйэча асива эмугдэван оттаЗи осийан, селтаван чипал йувван. «ГуЗайе!» – аси лес полахийэн. Селтаван йуввāн амаха Нунисинча. Тадук эмнэ-да эчэ хуллэ, чоп Нунича.

Записано 1 июля 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

(ЭТО) ВЕДЬ УЛГУ

Жили в тайге муж с женой. (Рядом) с ними жили еще муж с женой, жили две семьи вместе. У старшей женщины умер муж, осталась одна та женщина, стала вдовой. (А) у молодой женщины муж ушел в тайгу. (И) пропал. Ждали(-ждали его) женщины (и) пошли к амбару. А амбар у них далеко-о был. Пошли туда женщины, пришли, залезли в свой амбар*, (а) там в их амбаре была провизия: мясо да и рыбу запасли (они) для еды зимой. (И тут) женщины увидели, что медведь ел (припасы из их амбара). Старшая женщина стала сильно ругаться, старшая женщина очень ругала медведя, ругалась. И когда пришли домой (все еще) ругалась, (тогда) младшая сказала: «Ой-йой, зачем (так) ругаешься – (ведь это) запретно**!» Через какое-то время пришел ночью медведь к тому месту, где (старшая) женщина спала, (а) спали они рядом (букв.: друг около друга). И вот ночью пришел медведь – распорол когтями живот ругавшейся женщины, все (ее) кишки выпустил. «Бедняжка!» – (только и) кричала (младшая) женщина. Выпустил медведь (ей) кишки (и) ушел назад. После ни разу не приходил, совсем ушел***.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ

№ 51
Улгуй

Н'еуидал Чукчауилду тэкэндутин бичэ^ан сō айа бэйэ. Нуҥан эҥэси бичэ^ан. У^олапча локочо нанавāн мӯдук калтака ҥāлаҗий уйикәнҥичэ мōлā нōдāвки бичән. Ноҥан вāчан бэдгэ хӯксевэ, бэдгэ бэйунмэ. Тикин бу н'еуидалду бэдгэ хуксива-да, бэйунмэ-дэ вāми оҗōви эсин биси. Тайуачин бэйҥэлбэ вāчан бит тэкэнти – тикән гунэн н'еуида. Амалакāн атикāҥин-да сō тудгэн хавапчу бичән. Этикәнҥи җугдэл бэйунмэ вāйāн эмэввэкин ноҥан эмукин опкал н'ачās тэлиҥкинин. Этикәнҥин бэлэҥкинин атикаҥдуй осакаҥилби, мөтаҥи тэлэйиван. И фс'о.

Записано 10 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

УЛГУ

В роду (букв.: в основании, в корне) у негидальцев-чукчагилей* был замечательный человек. Он был силен. Снятую (с сохатого) намоченную шкуру одной рукой забрасывал на согнутое дерево. Он убивал жирных лебедей, жирных сохатых. (Поэтому) теперь для нас, негидальцев, нет запрета** добывать жирных лебедя и сохатого. Таких животных добывал наш предок – так (обычно) говорит негидалец. И жена Амалакана*** была очень шустрая работница. Когда ее муж, убив, приносил (сразу) двух сохатых, она обычно одна всё (мясо) быстро вялила. Ее муж (только) помогал своей жене распялить камусы**** и шкуру с головы (сохатого).

№ 52

Улгуй

Гойо Ӱулэду Эвэйэнду байан бэйэ бичэтин, н'егида тэкэчил. ТайҰачил бэйэл бичэтин АйаҰеҰиду (Айа ГеҰиду) ади-да нимэл Ӱукчалду. НуҰалдутин бичэн хэгдиҰэ одуҰан. Умнэ^акэн нуҰалдулатин эмэйэн ЭмҰунҰиҰи СогӰокон гэдбичи бэйэ. Эмэйэн, эмэн Ӱокчала өскуйэ^ан тадуккай ийэмэйэн гё Ӱокчалә. Тай гё Ӱокчаду ийэмэтчидуй улгучэмн'е-ён улгумиллэн: «Эй сү ӰалӰивай осакачисун-Ұу?» Таду бисил гунэ: «Эрө-ой, эй бӯ эвкил осакатча бисив. Екунма-да баками бойетмачинҰи бисив». Таду СогӰокон гунэн: «Тёли-кэ Ӱалсун ёдай усэйэвэй бадгилчал? НуҰатил, гунэ, сунтики алиллән кусидэ^авай н'екэллэ». Таду бисил пэксэллэ. СогӰокон таду гунэн: «Тай дөлдисун халкайиватин? Тай н'ойиллавай, гедалйавай тавучилчал сунҰи кусидэ^авэй». Таду дөлдүвван нимэ^аду халкан. СогӰокон тай Ӱөдуккай йүйэн, Ұэнэйэн хэҰтэ Ӱокчалә. Ұэнэйән тай Ӱокчаду тайҰачин-ти улгучәнэн: «Нимёкилсун-мэл сунҰи кусидэвэй усэйэвэй бадгилчал». Тикэн СогӰокон Ӱокчадук Ӱокчалә Ұэнәнэн улгучэ^анэн тайҰачин-ти. Тёли Ӱокчал у^опкаттун халкан одан. Опкал бэйэл кусидэ^авэй усэйэвэй тавучилчал. СогӰокон модаҰу Ӱокчалә ессидун элэ-дэ кусин одан. Бэйэл мэмэлбэй вәмәчилла, сө эгдиҰэ кусин одан. ОдуҰантин тэттэн самәсикилби, уҰтувунми Ӱавайан. УҰтувунми Ӱавайән н'амкаллан. Н'амканакән Ӱалби алтатчан этэдэ^атин, эдэ^атин кусийэ. Кусин эсин этэйэ, кусин бади сөливван. Тёли одуҰан самәсик тэтчәнҰэ мәнҰдэн мӯтки хэтэкәнэн.

СогӰокон кусиндук нэсилэ сочайән ту^оксанан. Тай кусин дөдун СогӰоконмэ-дэ н'ойҰи, гедаҰи илэли накивканчал кусийил бэйэл. Со^агӰокон гогда хёсу уйэлэ^о туктийэ^ан тадуккай ичэтчэн бэйэл кусийиватин. Тай тэҰэтнэкэн ичэтчидун хуйэлдукин сё^оксэ чодгича. Тикин тай хёсу кадәлдун мӯҰит ичэввэн: холайиккал сё^оксэ чодгичаҰачин бисин. Тайава гунэ: тай СогӰокон сё^оксэлнин таду тэҰэтҰэсэн чодгичәннин.

Тай кусими вәмәтчадукитин эвэски Эвэйэн икчинин бчан аси саманин одуҰан. Амагут гойо анҰани илтәнчөлән бэйэлду улгуй бчан: Эвэйэнду уҰтувун

иүүэн саман дилганман дөлдүввиүачин. Тайүачинма дөлдими, гунэ, – тай дөлдүвван Эвэйэн икчинин. Тi н'екэми бэйэн'ун бэйэ Нэнэми-н'ун араснай 3эбгэвэ Эвэйэн муткин нодуватча.

Кусин этэчэлэн боуай сиксэйидун Согзокон эвгийэн, эмэчиндуй тэүэйэн Нэнусинэн Эмнунҗидатки: Тэвкитгули, Ейкитгули, Оликиткандули Эмнундула йүйэн Эмнунмэ эйэнэн. Эйэмнён бокачан эдгидэ моданин бадгидадун анҗайан. Анҗачадун хактасиду долбо эйэнэ 3ул бэйэ хёвутнакан. Тай эйэннэкэн гё бэйэ гунэн: «Гу3айе-ё Согзокон – гойоллон! Эвэйэнкэнду мэнми вавви би3и3эн!» Таду гё гунэн: «Айо-о! Согзокон этэн вавва!» Тай гунэйидун Согзокон дйүит гатпайан, аят гунчэтмэ бэйэвэ вайан. Согзокон улок бичэн, бэйэвэ екун-да тэ3эйэ ачиндули вавки бичэн. Бэйэ-дэ бэйэ бими осаҗин бичэн.

Записано 9 августа 1988 г. там же и от того же рассказчика.

УЛГУ

Давным-давно на Чукчагире* жило много людей, родом негидальцев. Такие (же) люди жили (и) в Аяа Геги** – несколько соседей в чумах. Среди них была великая шаманка. Однажды приехал к ним с Амгуни человек по имени Согдэкон. Прибыл, зашел в один чум, потом зашел погостить в другой чум. Когда гостил в другом чуме, рассказывая (новости), стал спрашивать: «Вы ссоритесь со своими соседями?» Тамошние говорят: «С чего (это), мы не ссоримся. Если что-нибудь добудем, то делимся». Согдэкон сказал: «Тогда зачем же ваши соседи стали готовить себе оружие? Они сказали, что, рассердившись на вас, собираются воевать». Тамошние стали удивляться. Тогда Согдэкон сказал: «Вон, слышите их стук? Это (они), чтобы сражаться с вами, начали ковать себе стрелы, копья». (Действительно) там у соседей слышался стук. Согдэкон вышел из того чума, пошел в следующий чум. И в том чуме рассказал подобное же: «Ваши соседи стали готовить оружие, чтобы воевать с вами». (Вот) такое рассказывал Согдэкон, переходя из чума в чум. Тогда (уже) во всех чумах слышался стук. Все люди стали ковать себе оружие, чтобы сражаться. Когда Согдэкон дошел до последнего чума, уже разгорелась (букв.: стала) война. Начали люди убивать друг друга, завязалась (букв.: стала) великая битва. Их шаманка надела свои шаманские одежды, взяла бубен. И стала камлать. Камлая, умоляла сородичей, чтобы прекратили, чтобы не сражались. (Но) битва не кончается, еще сильнее разгорается битва. Тогда шаманка во всем шаманском облачении прыгнула в воду***.

Насилу ускользнув от боя, Согдэкон убежал. В той битве и Согдэкона воюющие заделали стрелой (и) копьем. Согдэкон, забравшись на высокую крутую гору, оттуда наблюдал за сражением людей. Когда так сидел и наблюдал, из ран его текла кровь. (И) теперь с воды видно на крутых скалах как будто капали

красненькие капли крови****. О них говорят: это кровь Согдёкона, капавшая когда (он) давным-давно сидел там.

Со времени той битвы появился *икчин****** Чукчагира – женщина-шаманка *одуган******. По прошествии многих лет возник среди людей *улгу*: будто слышатся на Чукчагире звуки бубна и шаманский голос. Если услышишь подобное, то говорят, что это голос *икчин* Чукчагирского озера (букв.: это слышится *икчин* Чукчагира). Поэтому когда люди переплывают (озеро), бросают в воду Чукчагира разную пищу*****.

Когда битва кончилась и свечерело, Согдёкон, спустившись (на берег) и сев в свою оморочку, стал возвращаться в сторону Амгуни; через Тавкит, Эйтык, Оликиткан***** выйдя к Амгуни, поплыл по Амгуни. И напротив нижнего (по течению) конца острова***** заночевал. Когда ночевал, плыли (мимо) в темноте ночи двое мужчин, луча рыбу*****. И один из них (букв.: один человек) сказал: «Бедный Согдёкон (что-то) задержался! Может, сам (он) убит чукчагирцами!» Тогда другой сказал: «Да ну! Согдёкона (так просто) не убить!» Когда (второй) так говорил, Согдёкон выстрелил с берега, убил хорошо сказавшего (о нем) человека. Согдёкон был обманщик, (к тому же) убивал людей без всякой причины (букв.: без всякой правды). Самый плохой был из всех людей.

№ 53 Улгуй

Гойоду н'егида тэкэндути бичэтин *Зул* со бэйэл. Гё гэдбин бичэн Укуйэчэн, гё – Чепчикā. Тайил бичэтин Эвэйэнду. Бичэтин нуҢатил эси биси бин'огдук эйэки. Умнэкэн Гогадук эмэсинчал елан остōкил бэйэл. НуҢалдути бичэн эмэн сō гарпаҢитин. Тай Олзикандули солоннин унҢучэл амагдāдукитин солун унҢувāн. Мучуггийāн йчэл йҢэндули, таду бакачал эмэн бэйэ тоҗойи хулидун айивāн. Тай айи бэйэвэ энэкэн-дэ сэйуввэ вāчал. Вайāн солосинчал. Солōмй есчал Олзикан дāптулāн. Тай дāптудун бичэн н'еҗидал липкунэтин. НуҢатил есчал талā базика-āн, сō тамнā-а бичэн. И таду тай базинду тэмтичэн Укуйэчэн. Тай тэмтийиван ичэйэн бэйитчал даҗамалāн. Даҗамайāн гатпāҢитин гатпача. Укуйэчэн бэйитин тилкэйидун мӯлэ хуйисинча. Хуйисинāн липкунэ тэкэндулин йӯдгийэн токсасинча зōҗидātки. Токсанаkāн тэпкэчэ зālби дōлдидāтин. Тай липкунэдукитин зōлатин даҗа эчэ биси. Зул пйрэстэ или байатма. Тай тэпкэйиван зālнин дōлдичал. Дōлдийāн тудгэнзи омочиндулэвэй тэүэксэл эмэсинчал бакалдипки. Н'оҗу завдувай тэүэвкэнчэл Чепчикāвэ. Бакалдийидувай Чепчикā гатпача Гога сō гатпаҢитин. Тар гатпаҢитин таду-тти бучэ. Гоганкан таду-тти амаски хукисинчэл, гатпаҢҗай тэвгинэ амаски нэнусинчал. Вот и фс'о.

Записано 16 августа 1988 г. там же и от того

же рассказчика.

УЛГУ

Давно (еще) среди предков негидальцев было два сильных человека. Имя одного (из них) было Укуйэчэн, другого – Чépчика. Жили они на Чукчагире*. От нынешнего селения они жили вниз по течению [Ольдекана?]. Однажды явились из Гуги** три врага. Среди них был один очень меткий стрелок. Когда (они) плыли вверх по течению Ольдекана***, они ощутили позади запах дыма. Повернув назад, (они) вошли в протоку (и) там обнаружили спящего у костра человека. Не разбудив, убили его (букв.: этого спящего человека)****. И поплыли вверх по течению. И добрались до устья (реки) Ольдекан*****. (А) в том устье был негидальский заездок***** (для ловли рыбы). Они добрались до этого (места) ра-ано утром, был сильный туман-ан. А там в то утро (как раз с помощью) плавной сети промышлял Укуйэчэн. (Враги), увидев, что он ловит рыбу, подкрались близко. И их меткий стрелок выстрелил. Укуйэчэн (же), когда сработал их лук*****, нырнул в воду. И выплыв у основания заездка, побежал к дому. На бегу кричал, чтобы родственники услышали. От их заездка до дома было не близко. Две версты или (даже) больше. Его родственники услышали, что он кричит. И быстро сели в свои лодки, поплыли (ему) навстречу. В первую лодку посадили Чépчика. Когда повстречались (с врагами), Чépчика выстрелил в лучшего стрелка гугинских. Тот их стрелок сразу же и умер. Гугинские тут же развернулись назад, погрузили своего стрелка (и) вернулись (восвояси). Вот и всё.

№ 54

Хō белган

Аминин и хутэнин Зуккал Тапкаил бэйнāчал Хō белган бохачантихин. Таду вāчал эгдиҢэ койчāнмэ. Тай койчāнма ху^октэчал. Койчāн хухинман Зāачал, аминин тай хуҰисинча хухинман, тайвэ хуйувча. МЭ^анин аминин адилмайгича. Тихэн туктийгича хутэткн: «Га, Зэммайа!» Аминин гунчэ: «Хухинмэ эмувгихэл!» Хутэн гунчэ: «Элэ, чипал Зэпчав!» Тихэн аминин хутийи Зāача и белгаан мйсинча. Тйхэми тай бухачанма гэлбичйтин Хō белган (хопла белгаван – пояснение мужа рассказчицы).

Записано 29 сентября 1994 г. в с. Кальма
Ульчского района Хабаровского края от Гохта
А.С. 68 лет, род Н'асихагил.

ХО БЕЛГАН

Отец с сыном, оба (из рода) Тапкал*, отправились на остров, (который сейчас называется) *Хо белган*. Там добыли огромную щуку. Разделали ее. Взяли ее кишки, отец очистил те кишки, сварил их. И сам отец снова закинул сеть. Потом вернулся (букв.: поднялся с берега к тайге) к сыну: «Ну, давай есть!» Отец сказал: «Принеси кишки!» (А) сын ответил: «Нету (букв.: кончилось), (я) все съел!» Тогда схватил отец сына и перерезал (ему) горло. Поэтому тот остров называют *Хо белган* – Перерезанное горло (правильно по-негидальски *Хопла белгаван* – пояснение мужа рассказчицы).

СКАЗКИ О ЖИВОТНЫХ

№ 55

Эйэхи́зи сиңэйэ́зи

Эйэхи́зи сиңэйэ́зи балдичал эмэн з̄оду. З̄уҕа иннэктэ йча. Сиңэйэ гунэн: «Га?, эйэхи, битта түүэ з̄эбд̄авэй нэ°д̄авэй иннэктэвэ иннэл̄амайа!» Эмэн угдаксава бахачал, тайзи нэнэсинэ. Сиңэйэ йги́зий инчайан, эйэхи бэгди́зий гевулан: тэмбуку боҕйо с̄а-ай лах-лах-лах! Тэмбуку боҕйо с̄а-ай лах-лах! Иннэктэла есчал. Гэ, сиңэйэ гунэн: «Си эгди́нэ м̄үлэ́ккэ з̄авахал, м̄о тэхэндун дихэл, би уҕиски тукти́зав, иннэктэвэ чихаснахан синэтки тибгулла́зав». Эйэхи иннэктэ тиккив̄ан чопал з̄эппэн. Тихэмде-ен сиңэйэ эвгича, м̄үлэ́ккэ ичэча – кэ́нтухин! Эйэхивэ ичэчэ – эйэхи эмүгдэнин мадача иннэктэ́зи. Ойонин-да чопал иннэктэ́үэчин чойин о́ча. Кусичал. Эйэхи аксам̄и амутк̄андула нэнэйэ́н таду билчэн. Сиңэйэ сиңэйэ́үэчин ни снайу куда дел'с'а. Элэ.

Записано 8 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края От Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

ЛЯГУШКА И МЫШЬ

Жили в одном доме лягушка с мышью. Пospела летом черемуха. Мышь говорит: «Ну, лягушка, давай-ка и мы пойдем за черемухой, чтобы запасти (ее) для еды на зиму». Нашли какую-то кору, на ней (и) отправились (поплыли по речке). Мышь правит своим хвостом, (а) лягушка гребет задними лапами: плеск-плю-ух, шлеп-шлеп-шлеп*. Добрались (до места, где растет черемуха). Ну, мышь говорит: «Ты возьми большое берестяное ведро, поставь под деревом, (а) я залезу наверх (и), перегрызая (веточки) черемухи, буду тебе бросать». (Вместо того чтобы собирать,) лягушка съела всю падающую черемуху. Не скоро спустилась (с дерева) мышь, посмотрела в берестяное ведро – пустое!

Посмотрела на лягушку – лягушкин живот (аж) раздулся от черемухи. И спинка-то (букв.: верх) стала вся зеленая, как черемуха (пояснение рассказчика по-русски: потому лягушка и стала зеленая, что много съела черемухи). Подрались. Рассердилась лягушка (и), уйдя на маленькое озерко, стала там жить. А мышь как мышь (осталась). Всё.

№ 56
(Вариант № 55)

Эйэхиккэн нэнэйэн энунт(и)хи, хэтэхэссэн нэнэйэн сиңэйэт(и)хи. Гунэн: «Гэ, сиңэйэ! Битта гэсэ бимайа! Эй тууэ жэбжэп, энунмэ, тэвуктэйэ тэвлинахан нэма (нэмайа) тууэ жэбдэвэй». Гэ?. Огдаду тэүэчэл, сиңэйэ(к)кэн гёвуллэн, эйэхиңчэйэн (эйэхи инчэйэн). Мулэхилбэй жачал (жавачал), нэнэчэл. Эттэ-э! Иннэктэ лес! Гэ, тай иннэктэ енжи? Эйэхи хэтэхэнэн тай иннэктэт(и)хи. Тай сиңэйэ(к)кэн туктича, га, тибгуллан, тадуккэй тибгуллан, тибгуллан: «Элэ?» «Ачин, – гунэн, – эси мулэх эчэ жалуппа». Нан тибгуллан, тибгуллан: «Элэ?» «Эси-да эчэ жалуппа, – гунэн, – мулэх!» Нан тибгуллан-тибгуллан... «Ачин, эсидачэ (эси-да эчэ) жалуппа.» Нан тибгуллан, алилча, сиңэйэккэн алиллэн эвгисинча: эйэхи эмугдэн мара-мара мадача, чойин оча. Тай сиңэйэ тибгу(ла)йиван анахан мулэхитхий найа жэммин жэпчэ, жэммин жэпчэ, эмугдэн мара-мара тойувван. Гэ, тихэн мадача-да. Элэ.

Записано на магнитофон 19 июля 1985 г. в с. Тыр Ульчского района Хабаровского края от Гохта А.С. 59 лет, род Насихагил. Сверка расшифровки текста с рассказчицей проведена 13-14 июля 1989 г.

Лягушечка пришла к этой, прискакала к мыши. Говорит: «Эй, мышь! Давай вместе жить! Зимой будем есть – как ее, насобираем брусники (и) сложим, чтобы зимой есть». Вот. Сели в лодку, мышка гребет, лягушка правит. (Причалили). Взяли свои берестяные ведерки, пошли (собирать). Ого-го! Черемухи полно! Ну, а как ту черемуху-то (достать)? Лягушка прискакала к черемухе. Мышка залезла (на дерево), ну, бросает (ягоду вниз), еще бросает, бросает: «Хватит?» «Нет, – говорит, – пока (букв.: сейчас) еще ведерко не наполнилось.» Опять бросает, бросает: «Хватит?» «И сейчас, – говорит (лягушка), – ведерко не наполнилось!» Снова бросает, бросает: «Нет, и сейчас не наполнилось». Снова бросает, рассердилась, рассердилась мышка, спустилась (с дерева): живот у лягушки битком, (аж) вспучился (и сама) стала зеленая (от черемухи). То, что мышь (с дерева) бросала, (лягушка) не

складывала в ведерко, (а) ела да ела, (пока) битком не набила свое брюхо* . Ну, вот так и вспучилась (лягушка)** . Хватит (рассказывать).

№ 57

Эйэхи

Балдийа эмэн эйэхи, эмэн аси, ẓуккал. Эйэхи ēва бахайан, аси олоколлбэ вайан. Тихэмдихэн эйэхи мэйгэйэн: «Енẓи вāпчэн бэйунэ?» Эйэхи инэҢҢэн хулẓэйэн болоталдули, елдули. Тихэмдихэн эмэн бэйун мӯду элбэсиктэнэхэн, гехуктанахан калчуктэвэ ẓэппэн. ẓэпумдэ-ен элай-элай (элэй-элэй?) туйитки туктийгича бэйун. ẓууа хэку, эйүэчин-ти хэку! Ичэчэн – олдондуккин эмэн эйэхи бисин. Эйэхи гунэн: «Бэйу-ун! Га?, бит ẓул гойинмайа Ңэнэнẓи!» Бэйун гунэн: «Сй минẓи енẓи нэпэлдāй нихэс?» Эйэхи гунэн: «Айа!» Гэ, эйэхи-да чихоча (чех о́ча), бэйун-да хуктилдāй чех баткарича. Элэ-тти хуктиллидун эйэхи бэйун хэ°йэ°ткин хэтэхэнчэ, таду лабганча. Бэйун хуктимдихо-о-он э°йисинан: «Эйэхи!» Эйэхи дола-а ẓавван: «Би элā Ңэнэм». Бэйун долдитчан – эйэхи дилганин гойоло ẓулла бисин. Тадук чāски эсигдэ тэтэмэнẓи(?) бэйун хуктийэн. Тихэмдихэн мēвахалми бэйун тиккэн будэн. Эйэхи туйгэнẓи Ңунуйэн ẓоткий: «Эхай! – гунэн. – Айа котолбо ẓаваханам бэйунмэ тэлгэнāйгиҢай!» Аси айа котово эйэхиду-да бүйэн, мēндуй-да ẓавайан. Тайвэ тэлгэчэл – бэйгэ бэйун. ТайиҢҢай улэҢҢэй ẓуууйэ, чопал эмэвчэл. Аси бэйгэктэван ẓо дōдун олгийан, бэйгэ бэйун сэмэсиккан гултухинмэ ивгихэнэм олгийан. Долбо āсинчал. СиҢҢэйэ э°йэ°гчэ°н имуксэвэ ẓойомодой. Элэ-э āсинчал. Асй олдондуй мōвва гэлэ°хэчэнмэ (голохочōнмэ?) нокчэйэн. СиҢҢэйэ ẓойомойиван дōлдича. Гэлэ°хэчэнмэ (голохочōнмэ?) ẓавачан, иктэчэ°н тай сиҢҢэйэ хес'хиндулан. СиҢҢэйэ «чек» долдувчан сиҢҢэйэ дилганин. Баẓих тэүэчэтин. Тайи инэҢҢэ бичэтин. Тихэмдихэн долдувулчан алду: сиҢҢэйэ эй долбонду энулча даймааẓий. «Га?, саманмэ самалāҢай тахоттāн.» Гэ, гэннэчэл. Эмэн этихэнмэ эмэвчэл, саманмэ. Тай этихэн самалдучан. Самалдумй гунчэн: «Эсин энүх биси. Эй долбонду асихан имуксэҢҢан ẓойомотчидуй иктэвчэс». СиҢҢэйэ алилча: «Оса-а саман, Ңэнэвгихэн!» ХэҢтэ саманмэ эмэвчэл. Тай саман эмэчэ. Самалдулчан. Гунэн: «Эй долбондӯ эй уйэхэккэнмэ хэйгиски сивухэтчидуй л'ауичас даймаи». «Тэẓэ-э, сиҢҢэ, тэх-тэх, эй долбонду, сиҢҢэ, тэх-тэх, уйэхэккэнмэ хэйгиски сивухэтчидуй лауичаве даймайе, сиҢҢэ, тэх-тэх.» Саман гунэн: «Нийэлгачин айа саман бимē гэлэẓэм-Ңу тисэ эмэн еваханмэ бӯхэн элэ-ẓихэ». Тисэ эмэн еваханмэ кайинмача(л) саман сиҢҢэйэвэ тахотчалий. И фс'о.

Записано 8 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

ЛЯГУШКА

Жили вдвоем одна лягушка и одна женщина. Лягушка(-то) что добудет, женщина (же) ловила рыбешек. Как-то раз лягушка думает: «Как (бы) добыть сохатого*?» Каждый день лягушка ходит по болотам, по всяким (местам ходит). Однажды в воде купается один сохатый, бродит (по воде), ест водяные лопухи**. Ел-ел сохатый – (так наелся, что) едва вылез на берег. (А) лето-то жаркое, (такое же) жаркое, как сейчас! Посмотрел: сбоку (от него) какая-то лягушка. Лягушка говорит: «Соха-атый! Давай-ка мы с тобой (букв.: вдвоем) посоревнуемся в ходьбе!» Сохатый говорит: «Как (же) ты собираешься меня победить?» Лягушка говорит: «(Да уж) как-нибудь (букв.: хорошо)!» Ну, лягушка-то приготовилась (бежать). Да и сохатый готов бежать. Когда (готов был) вот-вот побежать, лягушка прыгнула сохатому на лоб (и) там прицепилась. Долго бежал сохатый (и) крикнул: «Лягушка!» Лягушка тихонько отвечает (как бы издали): «Я здесь (букв.: я тут иду)». Сохатый слышит: голос лягушки (раздается) далеко впереди. И вот сохатый побежал (уже) махом. И тут упал от разрыва сердца, умер. Лягушка (же) быстренько вернулась домой: «Сестрица! – говорит. – Давай возьмем хорошие ножи и пойдем свежевать сохатого!» Женщина и лягушке дала хороший нож, и себе взяла. Освежевали его – (оказался) жирный сохатый. Мясо таскали (домой), все принесли. Жирные (куски) женщина (повесила) сушить внутри дома, (а) сальник жирного сохатого (повесила) сушить на шест для вяления рыбы, занеся (его в дом). Ночью (женщина с лягушкой) заснули. Крыса (же) захотела украсть сало. Только что уснули (женщина и лягушка). (А) женщина рядом с собой положила чурочку. Услышала (она), что крыса ворует. Взяла чурочку и ударила в том месте, где был звук (букв.: на звук той крысы). Послышался писк (букв.: звук) той крысы: «чек»***. Утром (женщина и лягушка) встали. Прошел тот день (букв.: прожили тот день). Потом узнали (букв.: стала слышна) новость: этой ночью у крысы заболела спина. «Ну-ка, давайте пойдем за шаманом, чтобы (он) полечил», – (говорят родственники крысы). Ну, пошли. Привели одного старика-шамана. Тот старик камлал. Покамлал (и) говорит: «(Это) не болезнь. Когда (ты) этой ночью воровала у женщины мясо, была бита». Рассердилась крыса: «Пло-охой шаман! Уведите (его)!» Привели (к крысе) другого шамана. Пришел тот шаман. Стал камлать. Сказал: «Когда нынешней ночью (ты) скатывалась вниз с горушки, то ушибла спину». «Верно, *сингэ-тэх-тэх*****. Этой ночью, *сингэ-тэх-тэх*, когда скатывалась вниз с горушки, спину и ушибла, *сингэ-тэх-тэх*». Шаман говорит: «Раз (я) шаман не хуже других (букв.: будучи подобно другим хорошим шаманом), попрошу, что ли: дайте одну берестяную посудину с икрой (за камлание) – и хватит». За то, что шаман лечил крысу, одарили (его) одной посудинной икры*****.

№ 58
Гүмэ талуң
(Вариант № 57)

Бейа дāптэдун з̄ул з̄о бичэн. Гē з̄оду бичэтин пуз̄ин эйэкизи. Гē з̄оду бичэтин сиңэйэл – энинтин хутэчил. Умнэ^акэн сиңэйэл огдази нэнэсинэ, иннэлэйэ. Эйэкивэ гунэ: «Гэ?, эйэки, мунзи нэнэкэл, иннэлэкэл экинми з̄эбдэн». Тэли пуз̄ин энунчан. Эйэкичэн чукэтинэкэн-да тигүлэйи з̄авайан нэнэсинэн, сиңэйэлзи иннэлэйэн. Огдаду тэхүйэ, эйэки гевулиллан. Гевулнакэн сэбз̄ан^е эйэнэн, холдау, чалбал н'еүидалитин: табгу-бобобгу-бэ^осэ^л мукэттэ сиңэл^апү^о, табгу-бобобгу-бэ^осэ^л мукэттэ сиңэл^апō – нэнэмнэн есса имнэхүдула. Имнэхүду байа-а иннэктэ балдичан. Эйэки далаңкийи-кэнз̄эйи хеналайан туктийэн. Сиңэйэл хоп хуктилчэл; хуктийэн, имнэхүдула ессан сиңэйэл имнэхүдули туктийэ. Сиңэйэл ууила туктийэн сэбз̄эн^е-е тэвлэйэ – з̄эппэ иннэктэвэ. Эйэкичэ^ан имнэмкэнтитин тэкэндун алатчан окин сиңэйэл нуңандун иннэктэйэ тибгуйивэтин. Сиңэйэл эмэн-да гайайан эсил тикиввэ. Эйэки хэдгигит алатчан: «Минду-дэ иннэктэйэ тибгукэсун». Сиңэйэл этигүчин дōлдийа иннэктэйэ эсил тикиввэ. Алатчакин-алатчакин элэ тэвлэми этэйидувэ^ай тибгуйэ эмэн йчэ иннэктэвэ, эмэн керукин иннэктэвэ. Эйэки керукиңи нимнэйэн, йчэңи кэнз̄эдуй нэйэн экинтийи гз̄идайи. Сиңэйэл байа-а иннэктэвэ тэвлийан, з̄эппан зоткивай нэнусинэ. Эйэкичан соңоме кэнтукин далаңкизи эмэн иннэктэ кэнз̄эзий соңоно з̄олай нэнэйэн. Одалавай эвгийан сиңэйэл эйэкивэ эмүгдэван уүиски тирэрэ, эмүгдэдун хэ^окисинэ – эйэкичан керукин иннэктэвэ нимнэчайи исэсингийэн.

З̄олай эмэдгийэ^ан энуси экиндуй эмэккэн иннэктэккэнмэ бүйэн. Экинин эми сайа эйэкивэ лэ^огийэн: «Сиңэйэл тэвлэчэ^атин, а си токсактачас, хэтэкэсиктэчэс». Эйэки гунэн: «Би эчэв токсактайа, эчэв хэтэкэсиктэйэ – мōла туктитчэми албачав. Сиңэйэл минду иннэктэвэ эчэл тикиввэ». Таду экинин гунэн: «Тай н'екэнэвэтин йнэндуй экэл омнойо».

Тадук бимнэн эйэки буүаски йүйэн. Боүаски йүйан ичэйэн: з̄отин диүидэ^адун эмэн бэйүкэ^айэ энин елитчан. Эйэки ичэйэ^ан гунэн бэйунтики: «Га, бэйун, гокчанңай!» Бэйун гунэн: «Сиккэн бинэ иду минзи гокчанз̄ас?» Эйэки гунэн: «Айа, айа! Экэл си нэ^олэйэ, гокчанңай!» Таду бэйун гунэн: «Гэ^а, гокчанңай». З̄э, бэйун хуктиллэн. Эйэки бэйун хуктиллидун хэйэлэн хэтэкэнэн, тэң-тэң лапганан хэйэдун. Бэйун хуктийэн-хуктийэн, дэйидуй еллан, гунэн: «Эйэкэ, си йду бисис?» Эйэки бэйун з̄улгидадукин дилганан: «Би эду бисем!» Бэйун пэксэйэн: «Он тай эйэкичэн минэвэ соптичан?» Бэйун н'ан-дат хуктиллэн: «Эсивэсин би нуңанман боконон хэкисинз̄эңэв». Бэйун хуктийан-хуктийан дэйидуй н'ан еллан, улгимийэн: «Эйэкэ, си йду бисис?» Эйэки бэйун еллидун зуласки хэтэкэнчэн хэйэдукин и з̄улиндуккай з̄авутчан: «Би эду бисем!» З̄э, бэйун пэксэйэн: «Он тай эйэкичэн бинэ минэвэ соптийан?!» Бэйун н'ан-дат хуктилл'ан. Со-от хуктийэн. Хукtimi-хукtimi дэйидуй н'ан-дат еллан. Еллидун хэйэдукин эйэкичан з̄уласки хэтэкэнэн. Еллан бэйун улгумийэн:

«Эйэкэ, си йду бисис?» Эйэки гунэн: «Би эду бисим, Зуллэ^а!» Бэйун алеллан эйэкирки: «Он бай нуҗан минэвэ н'ойан?» Н'ан-дат хуктиллэн. Бэйун хуктими-хуктими амҗадукин чокса йуллэн, тадуккэй чокса сэксэчи одан. Зовай дауалла. Зовай дауаллидугин бэйун сэксэзи исэллэн. Сэксэзи исэмнин бэйун тиккэн. Тиккэн-да будэн зотин даудун.

Эйэки бэйун хэйэдукин хэтэкэнэн, зоткий җэнуйэн. Ускэйи йнэкэн, чукэтинэкэн экинтий гунэн: «Би бэйунмэ вәм, котолбой хивэй^ан хиүнэүэй!» Пужин эйэкивэ лэүйэн: «Си олокичис! Си он бэйунмэ ва́зас? Би энусидув минэвэ унйвкэнзэҗ^ас». Эйэки гунэн: «Эки, эки, би эсим олокичэ, тэзэмэ бэйунмэ вачав». Экинин котолби хивэйэн, хивэми этэй^ан йүйэ, буҗаски җэнэсинэ бэйун тикчэткин. Эмэй^ан пужин ичэйэн – тэзэмэ бэйун хуклэйэн. Пужин эйэкичәнҗи чопчонон. Тадуккай чопчонон хиуиллэ. Хиүми этэй^ан улэҗилбэй зоткивай хенакталла. Бэйуҗитин со-о бэдгэ бичэн, имуксэнин байа-а. Хенактами этэйэн зодувай улэдук зэпгэвэ аста́йа. Сиҗэйэл ичэтчэтин улэҗҗэй хенактаиватин. Сйксэ-э эмэн сиҗэйэчән эмэйэн, гунэн: «Эним гунчэ^ане имуксэкэнэ бүкэсун». Пужин нуҗантикин алими соҗази моҗидами сиҗэйэчэ^анмэ ойавван. Сиҗэйэчэ^ан зоткий хуктилитгийэн. Сиҗэйэчэ^ан эмэдгичэ^алэ^ан энинтин гунэн: «Бит долбойокин улэҗҗэтин, имуксэҗҗэтин За^ойа^омиЗҗат!» Пужина эйэкизи амнен долбо сэлэйэ сиҗэйэл хасуналилатин-ченҗакматтулатин. Пужин тэхэйэн. Тэхэйэн тоҗойи нуллан, капилва ойан. Капилви улэ додун тулэйэн. Капилва тулэйән асингичадугин капилитин тилкэйэн, сиҗэйэ чөнҗаллан. Пужин тэхэмэлчэйэн, чэчэнми Завайан, хокчайан капилтикий. Эзэликэнин капилдулай есса сиҗэйэ капилдукин сочайан. Тематнанин эмэн сиҗэйэчэ^ан н'ан-дат эмэйэн, гунэн: «Энинмун со-от энулчэ. Имуксэкэ^анэ бүкэсун имтиттэ^авун». Пужин алими хокил'ами сиҗэйэвэ ойавван. Тадуккай сиҗэйэл саман'авай гэлэктэллэ энинмэй айиттавай. җэнэй^ан бакайа чолчоки саманҗан. Чолчоки саманин эмэйән йамкаллән гунэн: «Си, сиҗэйэл энинтин, зойомоллөн пужин капилдулан очувча бисис». Таду сиҗэйэл энинтин алиллән тэпкэллэн: «Эрэй-эрэй, асакасун нуҗанман, нуҗан оса саман!» Сиҗэйэчэл асакталчал чолчоки саманман. Чолчоки нуҗалтикитин алиллән опкачиватин чилкайан, нелкайан. Тадуккай часки пужина эйэкизи зүйиккэ^ан биллэ.

Тикин улгуй одан: бэйул хэйэдугин бисин оҗкочоккөн и тэкчэкэккэн. Тай-мал эйэки бэйун хуктиҗэсэн лапканчачакинин.

Таду гүмэ талуҗит моданан.

Записано 7 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

СКАЗКА

У устья реки было два дома. В одном жили *пудин** с лягушкой. В другом

жили мыши – мать с детьми. Однажды мыши поехали на оморочке**, отправились за черемухой. Мыши сказали лягушке: «Ну, лягушка, поехали с нами, поедem за черемухой (букв.: с нами отправляйся, за черемухой иди), чтобы твоя старшая сестра (ее) поела». А *пудин* тогда болела. Лягушка обрадовалась, взяла посудыны (для ягоды), отправилась, поехала с мышами за черемухой. Сели в лодку, лягушка стала грести (двухлопастным веслом). Гребет, радостно плывет вниз по реке: (им встречаются) по берегу осинники, березняки: скрип, плеск, мы (с мыса) едем за челё-о***; скрип, плеск, мы (с мыса) едем за челё-о», – вот и приехали к черемушнику. В черемушнике уродилось мно-ого ягод. Неся за спиной свои *даланки* и *кэнде*****, лягушка пошла к черемухе (букв.: от берега). Мыши хоп* – и разбежались. Разбежались мыши, добрались до черемух, залезли на стволы. Залезли мыши наверх и весело собирают – едят черемуху. Лягушечка (же) ждет под кустом черемухи (букв.: у корня их черемухи), когда мыши сбросят ей черемуху. Мыши не бросили (лягушке) ни одной веточки. Лягушка уговаривала снизу: «Бросьте и мне черемухи». Мыши будто не слышат, не сбрасывают черемуху. Просила-просила – уже перед концом сбора ягод сбросили (ей) одну спелую и одну неспелую ягоды. Проглотила лягушка неспелую черемуху, (а) спелую положила в *кэнде*, чтобы взять ее для своей старшей сестры. Набрав мно-ого черемухи (и) наевшись, мыши отправились домой. Лягушечка шла домой со слезами (букв.: плача): с пустым *даланки*, с одной ягодой в *кэнде*. Когда плыли на оморочке, мыши сверху давили лягушке на живот, наступали ей на живот ногами – лягушечка и отпрыгнула проглоченную неспелую черемуху*****.

Вернувшись домой, единственную черемушинку дала больной старшей сестре. Сестра ругала лягушку, не зная (обстоятельств): «Мыши собирали (ягоды), а ты скакала, прыгала». Лягушка говорит: «Я не прыгала, не скакала – (я) на дерево влезть не могла. (А) мыши не бросали мне черемуху». Тогда сестра сказала: «Это происшествие (букв.: их деяние) не забывай, пока жива».

Как-то раз (букв.: через сколько-то) вышла лягушка на улицу. И увидела: за их домом (ближе к тайге) стоит какая-то огромная лосиха. И лягушка сказала лосихе: «Ну-ка, лосиха, посоревнуемся в беге!» Лосиха говорит: «Ты – малютка, как же будешь со мной соревноваться?» Лягушка говорит: «Ничего, ничего! Ты не бойся, давай соревноваться!» Тогда лосиха сказала: «Ну, давай соревноваться!» И лосиха побежала. Когда лосиха побежала, лягушка прыгнула ей на лоб и крепко-накрепко прилипла у нее на лбу. Бежала-бежала лосиха, (а) когда остановилась отдохнуть, сказал: «Лягушка, ты где?» (А) лягушка впереди лосихи голос подает: «Я зде-есь!» Удивилась лосиха: «Как же лягушка меня обогнала?» Побежала лосиха снова: «Теперь-то я ее догоню и наступлю (на нее)». Бежала-бежала лосиха и когда устала, опять остановилась (отдохнуть), спросила: «Лягушка, ты где?» Лягушка спрыгнула со лба (прямо) перед стоящей лосихой и сказала впереди нее: «Я зде-есь!» Вот лосиха удивилась: «Как же эта лягушонка меня обогнала?!» Снова понеслась лосиха. Бы-быстро бежала. Бежала-бежала и когда устала, снова остановилась (отдышаться). Как

только (букв.: когда) остановилась, лягушка прыгнула с ее лба (прямо) вперед. А лосиха спросила: «Лягушка, ты где?» Лягушка ответила: «Я здесь, впереди!» Рассердилась лосиха на лягушку: «Как это она меня (так) запросто обгоняет?» И вновь (она) понеслась. Бежала-бежала лосиха – (вот уже) изо рта показалась пена, потом пошла (букв.: стала) пена с кровью. Приблизились к дому (лягушки). И тут стало лосиху тошнить кровью. Вот упала лосиха. Упала и умерла около их дома.

Лягушка спрыгнула со лба лосихи, вернулась к себе домой. Войдя в дверь, радостно сказала своей старшей сестре: «Я добыла лося, давай наточим ножи (и) пойдем освежаем (его)». *Пудин* ругала лягушку: «Ты обманываешь! Как ты добудешь лося? Когда я болею, (еще) заставляешь меня страдать от неосуществленного желания съесть вкусное». Лягушка говорит: «Сестра, сестра, я не обманываю, действительно (я) добыла лося». Старшая сестра наточила свои ножи; потом вышли, пошли по тайге (туда), где упала лосиха. Посмотрела *пудин*, подойдя, – и вправду лось лежит. Поцеловала (тогда) *пудин* свою лягушечку. И (они) стали свежевать. А после на понягах***** потащили мясо к себе домой. Лосиха была о-очень жирная, жиру мно-ого. Закончив перетаскивать, приготовили дома мясную еду. (А) мыши наблюдали за тем, как они перетаскивали мясо. (Уже) ве-ечером явился один мышонок, говорит: «Мама же сказала - дайте жирку». Осердясь на него, *пудин* (хотела) ударить мышонка палкой для подвешивания над огнем котла, (но) промахнулась. Мышонок побежал к себе домой. После возвращения мышонка их мать сказала: «Когда наступит ночь, мы украдем их мясо (и) сало!» Уснув, *пудин* с лягушкой пробудились от шебуршания и попискивания мышей. *Пудин* встала. Встав, зажгла свет, сделала мышеловку*****. Свою мышеловку насторожила между кусками мяса (букв.: внутри мяса). И потом, когда (они уже) спали, мышеловка сработала – запищала мышь. Вскочила *пудин*, схватила скребок для счищения мездры, бросилась к мышеловке. Только приблизилась к мышеловке, (а) мышь из мышеловки убежала. Наутро опять явился один мышонок, сказал: «Наша мама си-ильно заболела. Дайте немного жиру, чтобы принести жертву огню*****». *Пудин*, осердясь, (хотела) пнуть мышь, (но) промахнулась. Тогда мыши позвали к себе шамана, чтобы полечить их мать. Вот нашли шамана колонков. Пришел шаман колонков (и), покамлав, сказал: «Ты, мать мышей, воровала (и) попала в мышеловку *пудин*». Разозлилась тогда мышинная мать, закричала: «Ой, ой, гоните его, он плохой шаман!» Прогнали мыши шамана колонков. Колонок (за это) рассердился на них, всех передошил. После этого стали *пудин* с лягушкой жить вдвоем. С тех пор (и) пошло поверье (букв.: теперь стало *улгуй*): на лбу у сохатого есть ямочка и бугорок – они от того, что лягушка прилепилась, когда (наперегонки) бежала с сохатым. Тут наша сказка закончилась.

№ 59
(вариант первой части № 58)
ТалуҢ

СиҢээҗи эйэхиҗи нимал'та бичатин. Эмна эйэхиккэн мӯвэ мӯлэ^ачэ^а. Ичээн муду эйэйэн колихан. Колихан вангайан: «Эро-ой, бэлэхэн, бэлэхэн!» Эйэхиккэн мӯлэкки нодайан, мӯтти хэтэхэнэн. Сапкалайан колиханма, мӯ чечаткин хайвигиэн. Колихаккан гунэн: «Кэсэ-е (кэсиё), минавэ бэлэйис. Охин-да бими атам о^амҢо^айэ». И туктийгисинча. Эйэхиккэ^ан мулэкки җайгийан җотки туктийгичан. Охё-е-да бими сиҢээккэн эмэча эйэхитки: «Эйэхё, ҢэнэҢай, иҢн'эктэвэ иҢн'эламā!» «Гэ, Ңэнэмā!» – гунэн эйэхи. Ңэнэсинчал огдаҗи җӯл. Туйитти аккән иҢн'эктэвэ тэсилчал. СиҢээккан туктисинча мōли чоп үски и тэсилча таду. Эйэхиккэ^ан таски-эвэски мō суэдун хэтэхэссэн-хэтэхэссэн, енҗи-да эсин туктийэ. Полахиэн сиҢээтки: «Минду-да иҢн'эктэвэ калганахал, би-дэ тэсиктэ хуйилдуй!» СиҢээккан хама тэсиктән, евадасингунэ (ева-да эсин гунэ). Лес тэсичалай, мӯлэкки җалувчалай эвгисинча. Мō суэлин эвгисинча. Эйэхиккан гунэн: «Еда минду эчэс иҢн'эктэвэ калганайа, би ева гайиҗэм?» СиҢээккан мулэкки җайгийан эвгисинча. Эйэхиккан мō суэдун тэйгийэ^ан со^аҢо^алча. Таду соҢойиду долдийэн дилганма (дэлгэнмэ?): «Еда со^аҢо^ас эйэхиккә-ан?» Эйэхиккэн мэйгән: «Ехун гунэн, ехун дилганин?» Тихэмдөн ичэйэн: колихаккан бэгдидунй бисин. Эйэхиккан гунэн: «СиҢээккэн тес иҢн'эктэвэ иҢн'элича – би ехун-да ачин». Колихаккан гунэн: «Ухул са^оҢа^о, би эси мōли туктиҗав, синду лес иҢн'эктэвэ җалатчав. Си тэсихэл». И ти-тти нихэчатин. Эйэхи тес тэсйгича, сиҢээдукуй-да малхунҗи. Селā-селā Ңэнэвгийэн мулэкки огдатки. Таду сиҢээккан гунэн: «Си-да тес тэсичас, миндукуй-да малхунҗи». Тй Ңунисинчал җоткивай. Элэ. Колихаккән бэлэча, эча амҢаэ эйэхиккан бэлэтчаван.

Записано 4 июля 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

СКАЗКА

Лягушка и мышь были соседками. Однажды лягушечка пошла за водой. Видит: в воде тонет червяк. Червяк кричит: «Ой-йой, помогите, помогите!» Бросив свое ведро, лягушечка прыгнула к воде. Схватила червяка, плывет вдоль берега. Червячок говорит: «Спасибо, что ты мне помогла. Никогда (этого) не забуду», – и двинулся от реки. Лягушечка, взяв свое ведро, пошла к дому. Через какое-то время пришла к лягушке мышка: «Лягушка, пойдем черемухи пособираем!» «Ну, пойдем!» – сказала лягушка. Отправились вдвоем на лодке. Пристав к берегу, стали собирать черемуху. Мышка залезла на дерево, высоко (залезла) и стала там собирать. Лягушечка туда-сюда под деревом прыгала-

прыгала – никак не (может на дерево) залезть. Кричит мыши: «И мне наломай черемухи, и я хочу своим детям (ягод) нарвать!» Мышка молча собирает, ничего не говорит. Слезла (только) после того, как много набрала, после того, как наполнила берестяное ведерко. Спустилась по стволу дерева. Лягушечка говорит: «Почему мне не наломала черемухи, что я повезу (домой)?» Мышка спустилась, взяв свое берестяное ведерко. Сев под деревом, лягушечка заплакала. Когда плакала, услышала голос: «Чего плачешь, лягушечка?» Лягушечка думает: «Кто говорит, что за голос?» Потом видит – у ее ног червячок. Лягушечка говорит: «Мышка много черемухи насобирала – у меня (же) ничего нет». Червячок говорит: «Не плачь, я сейчас залезу на дерево, тебе накидаю много черемухи. Ты собирай». Так и сделали. Лягушка много насобирала, даже больше мыши. Еле-еле донесла до лодки свое берестяное ведерко. Тогда мышка сказала: «И ты много набрала, даже больше меня». Так вернулись домой. Всё. Червячок помог, не забыл помощь лягушечки.

№ 60

Гүмэ талуң

Эмэн хэгдиңэ мō кэңундун бичэ^ан эмэн омки байан хутэчи. Эмэн солаки тай мō олдондулин нэнэйидуй ичэйэн кэңундук омки сеул'атчиван. Солаки ичэйан улгумийэн омкидук: «Омке, си энэн йүйэ ёкунма сиул'ачис? Йүкэл, бит улгучэ^анмэ^ай (улгучэ^аннэ^ай?)!» Омки гунэн: «Би эсим йүйо-о! Хутэлби эду кераккал - иңумзэңэ^атин». Солаки гунэн: «Тэли хутэйи бүкэл минду зэбдэв!» (Здесь рассказчик поправился: «Надо: омке, пиктэйи бүру!») Омки гунэн: «Эңгрэга-ами!» Солаки омкива нэлэвкэчиллэн: «Эпэкэң-сэрэкэм-келту^омтэризэм!» Омки гунэн: «Ма-ма-ма!» Н'ан солаки нэнуйэн. Гойово энэн хуллэ н'ан-дат эмэдгийэн. Эмэдгийэ^ан-да гунэн: «Омкё, пиктэйи бүру!» Омки гунэн: «Эңгрэгами!» Солаки н'ан нэлэвкэчиллэн: «Эпэкэң-сэрэкэм-келтомтэризэм!» Омки н'ан-дат бүйэн: «Ма-ма-ма-ма!» Тй солаки омки хутэлбан манайан. Хутэлби манавчалан омки йүйан боуагдадуй сонойон. Сонойилан эмэйэн эпэкэ-гайа. Эмэйан улгумийэн омкидук: «Омкй, си ёми сонос?» Омки гунэн: «Солаки хутэлбэв синзи нэлэвкэтнэкэн опкал зэпчэн». Эпэкэ-гайа гунэн: «Айа, омки, си сёт экэл сонойо – би солакива вэйиңав» Эпэкэ-гайа тай омкидук дэуиллэн, дэүүэн дойан эмэн мōду. Тай дочалан солаки эмэйэ^ан, ичэйэ^ан бэйичиллэн эпэкэ-гайава: дайамалан дапчу-ус, дэвэкилэн дэлду-ус, некмалан непчу-у, иктэлан багдэ-эс, ёсалан келту-ус, сёндолан л'эдбэ-эс, идгилан сиүэ-эс. Таду эпэкэ-гайа хукисинэн, делви хукисинэн. Улгумйллэн: «Солаки, ева бэйичис?» Солаки гунэн: «Эрō-ой, эпэкэ^а, идгивэс чивкэ-эн гунчэчэ^ав!» Эпэкэ-гайа гунэн: «Си, солаки, минэвэ экэл э°лэ°китчэ – си минэвэ бэйитчас! Си минэвэ вадэйи н'экэчэлис би синэвэ ламтики нōдэзав. Солаки, би синэвэ ёкундулис зэвазэм?» Солаки гунэн: «Даймав

долкәкиндулин *Жавакал*». *Эпәкә-гәйя* солаки даймаан долкәкиндулин човоколōйән. Човоколōйөн дэүивусинән. Солаки хұмкә дэүиввидун соҗойон: «Гуҗайе-е уйәкә^оккōҗилби, мōкәҗилби, бейакәчәл бейаҗилби, н'амаси омулби, порос'с'айт'и – минэвә хұмкә лам долиндулан нōдәнәйен кәлим *Жәбдән*». Таду хұмкә улгумийән: «Солаке, ева соҗос?» Солаки гунән: «Эпәкә, би эсим соҗойә, би икә^ом аминми энинмэв гаҗасай икәчәвә^ан». Тайаҗи-дат ламдула есса. Хұмкә лам долиндулан есиввән уҗиндуккәй ламдула солакива нōдәйән. Тайаҗи солаки ламду элбәсиктәлчә чәски-эвәски. Тай элбәсиктәйдун эмән кōма йүйән. Тай кōмадуккәй солаки улгумйллән: «Су, кōмал, байан бисисун?» Кōма гунән: «Бу байō-өн бисивун!» Солаки гунән: «Олōкичис, еда си эмукин йүчәс?» Кōма гунән: «Би *Жәлби* мӯ дōдун, дōла биси. Йүйми эй ламду *Жәлупчаҗатин*». Солаки гунән: «Гә, *Жәлби* йүйкәкәл би таҗикта!» Таду кōма мӯлә йдгийән, тадуккәй йүйлә байә-ә кōмал. Солаки туктийән кōмал дилдуләтин, тадуккәй таҗиллан: «Эмән, *Жәл*, хәл'әб'әддү-ү; елан, диҗин, хәл'әб'әддү-ү; тонҗа, н'уҗун, хәл'әб'әддү-ү...» Солаки хәтәкәссән кōмал дилдукитин дилдуләтин: «*Жән*, *Жур* *Жән*, хәл'әб'әддү-у» Тй хәтәкәссән кōмал дилдулитин лам мэгдинин даҗамаликнан. Мэгдин даҗамачәлән кōма дилдукин хәтәкәнән мэгдин ойлōн. Тадуккай солаки дйскәки хуктиллән. Кан'әс.

Записано 8 и 11 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

В дупле большого дерева жила одна многодетная летьяга. Когда мимо дерева шла одна лиса, то увидела, что из дупла выглядывает летьяга. И лиса спросила у летьяги: «Ты, летьяга, что высматриваешь, не выходя (из дупла)? Выйди – давай мы поговорим!» Летьяга сказала: «Я не вы-ыйду! (А то) мои маленькие дети здесь замерзнут». Лиса (тогда) сказала: «Летьяга, детенышей давай (нан.)*!» Летьяга сказала: «*Энгрэтами!*»** Лиса стала пугать летьягу (подражая филину): «Дедуш-берегуш-посверкиваю*!» Летьяга сказала: «На-на-на!» Опять ушла лиса. (Но) вскоре вновь вернулась. Вернулась и сказала: «Летьяга, детеныша давай (нан.)*!» Летьяга сказала: «*Энгрэтами!*» Лиса опять стала пугать: «Дедуш-берегуш-посверкиваю!» Снова отдала летьяга (детеныша): «На-на-на-на!» (Вот так прикончила лиса летьягиных детей. Летьяга, когда ее дети были прикончены, вышла из своего дупла (и) снаружи плакала. В это время (букв.: когда плакала) появился дедушка-сова****. И спросил у летьяги: «Ты почему, летьяга, плачешь?» Летьяга сказала: «Лиса всех моих детей слопала, страшая (меня) тобой». Дедушка-сова сказал: «Ничего, летьяга, ты очень-то не плачь – я лису накажу (букв.: убью)». Полетел дедушка-сова от летьяги, потом сел на какое-то дерево. После этого лиса, придя (и) увидев (его), стала скрадывать***** дедушку-сову: спина – хрясь, зад – хлоп, шея – вниз, зубы – блеск, глаза – вспых, уши – вверх, хвост – вжик*****. Повернулся тогда дедушка-сова,

голову (назад) вывернул. Спросил: «Лиса, на кого охотишься?» Лиса сказала: «Ох, дедушка, я на твой хвост подумала, что (это) птичка!» Дедушка-сова сказал: «Ты, лиса, меня не обманывай – (это) ты ко мне подкрадывалась! Ты хотела меня убить – (за это) я тебя брошу в море. За что мне тебя, лиса, ухватить?» Лиса сказала: «Ухвати посередине спины». Сцапал (букв.: укогтил) дедушка-сова лису за середину спины. И понес. Лиса, когда нес ее филин, плакала (прощаясь с землей): «Мои любимые сопочки, деревца мои, речушки-речки мои, мои теплые норы – прощайте: намеревается (букв.: направляется) филин бросить меня средь моря, чтобы съел (меня) кит*****». Тогда филин спросил: «Чего, лиса, плачешь?» Лиса сказала: «Дедушка, я не плачу, я пою то, что пел мой отец, когда брал (в жены) мою мать». Тут добрались до моря. Достигнув середины моря, бросил филин лису с высоты в море. И стала лиса плавать в море туда-сюда. И вот вынырнула одна нерпичка. Лиса стала у той нерпы спрашивать: «Много вас нерп?» Нерпа сказала: «Нас мно-о-ого!» Лиса сказала: «(Ой) врешь, чего же ты (тогда) одна вынырнула?» Нерпа сказала: «Мои сородичи в воде, внизу (букв.: внутри). Если вынырнут, заполнят это море». Лиса сказала: «Ну-ка, выведи (на поверхность) своих сородичей – я посчитаю!» Тогда снова нырнула (букв.: вошла в воду), потом стало выныривать мно-ожество нерп. Лиса взобралась на головы нерп и стала считать: «Один, два, хелебедду-у*****; три, четыре, хелебедду-у; пять, шесть, хелебедду-у...». Лиса перескакивала с одной нерпичьей головы на другую (букв.: с голов нерп на головы): «Десять-двадцать-хелебедду-у!» Так (и) скакала по головам нерп, пока не приблизился крутой морской берег. Тогда с нерпичьих голов соскочила на берег. Потом побежала лиса в тайгу.

№ 61
Омки
(вариант № 60)

Гэ, эмэн омки балдича-а. Тай омки омунин мōду, тай модуни хутэнин диҗин. Хутэлби игитчэн тай оҢголо дōдун. Тй биҗэйидуне-е эмэн солахи эмэчэ омкила: «Омке-е, – гунэн, – омке-е, хутэйи б̄үхэл! Эсихис б̄үйэ комкомта-а-ариҗав!» – гунэн. Омки гунэн: «Он-ка б̄үҗэ-эм хутэйи?» «Гэ?, эс'хис б̄үйэ эй мōнҢэс тибгуҗав, синэлүэлиҗи, хутэлүэлиҗис, чопалүэлиҗисун җэбҗав!» Эсигдэ омки тай уҗил'а мō дōдун бисин. Эсигдэ солахи омкивэ Ңэлэвкэтми йгиҗий тай мōнҢан, омки мэйгэйэн: «Гэ, тэҗэмэ-тти тибгуллэн мōввэ». Га, омки Ңэлэлчэ. Хутэнин диҗин. Тадуккэй эмэнмэ җолодочон. Тайвэ тиккигдэҗин солахи җэпусинча. Гэ. Ңунуча солахи. Н'а-а-ан теманнан солахи эмэйгийэн. Эмэйгича тай-ти мōнлан: «Омке-е! Хутэй б̄үхэл! Эс'хис б̄үйэ комкомта-ариҗав, җэбҗав!» Омки соҢойэн, н'ан-да-ханги мōнҢан, халкалча тэ-эсс-тэсс! Н'а-а-ан Ңэлэлчэ омки. Н'а-ан эмэн хутэйи җолодойон. Гэсигдэ, хутэнин җул ойгича диҗин

бичадуккэй. Солахи тайвэ Ẓэпусинча, омки хутэвāн. Ẓэпусинэн Ҳунуча. Омки хутэнин Ẓул ойгича. Омки тй соҢойон. Н'а-ан теманнан эмэйгича солахи: «Омке-е?, хутэйи бӯхэл! Эс'хис бӯйэ комкомта-а-ариẒав!» Омки Ҳэлэллāн н'ан эмэнмэ Ẓолодойон. Омки хутэнин эмэккэн ойгича. Эй-ти соҢоẒойон. Тай соҢоẒойидуне-е апаха-гāйа эмэчэ. Омки мōҢиткин дōнача. Тинехэн улгумэйэн: «Омки-и! Еда соҢос сй-и?» Омки гунэн: «Он-кэ эẒэм соҢойо? Солахи хутэлбу чопал манайан, эмэккэн ойгича». «Эсй эмэйгийихин эхэл бӯйэ, олохитчэн солахи! Мōвва атан тибгуйэ, бай синэвэ Ҳэлэвкэтми йгиẒий моҢҢан; эс' (эси) эмэйгийихин си гундāй: атам бӯйэ хутэйи – си олохичис, мōвва атас тибгуйэ. Солахи эмэйгими гунẒан: си ела сачас? Си гундāй: апаха-гāйа гунчэн.» Гэ?, апаха-гāйа Ҳунучэ. Солахи эмэйгича: «Омке! Хутэйи бӯхэл! Эсихис бӯйэ комкомта-ариẒав!» Омки гунэн: «Атам бӯйэ хутэйи! Сй э°лохичис. Би мōҢҢу атас тибгуйэ охин-да!» Гэ?. Солахи гунэн: «Едуккэй сачас?» Омки гунэн: «Апаха-гāйаадуккэй сачав!» Гэ, тай солахи гунэн: «Апаха-гāйа йдӯ бисин?» «То-о-ōтиду дōчайан!» «Апаха-гāйа, сй эси бй еснайи одихив дэүэлби гэлэẒэс.» Солахи Ҳэнэйэн. Апаха-гāйа туйду дōчайан. Солахи ичэчэ? гāйа дōчайиван. Тала солахи н'оймайан: вайй-вайй, гэдэхэлгāн гәҢ-гәҢ, сээпу поҢẒи, дарамалан тасс! Апаха-гāйа ичэчэн солахи н'оймайиван. Гунэн: «Солахе-ей! Ил'а н'оймас?» Солахи: «Апаха-гāйа-а! Хамā бихэл! То-оти чивкаккан дōчавāн н'оймам». Апаха-гāйа дэүилигичэн. Дэүилигийэн уҗиндуккэй солахитки хйксинчан. Солахива долиндулан чавахалачан. Тинехэн Ҳэнэвчэн, ламы унҢэндудулан тибгуначан. Солахи таду элбэсиктэнэхэн соҢойон: «Эй иктэхайэ-э! Серувай! Омки хуйилбан маначаẒий ламы чоктонин дōẒас. Эйи ихэйкэйэ, омки хуйилбан маначаẒий ламы моҢоктонин дōẒас», – соҢойон. Тай соҢойидун эмэн кōма йӯчэ: «Солахи-ий! Еду соҢос?» «Хэрэ°й! Туҗа! Би эсим соҢойо! Амикāна эникэнэ гаматчидувэй икэчэватин амнам. Га?, туҗа! Сй халас эгди-ву?» «Бисе-ен!» «Га?, чопал йӯвкэхэл – би тāҢикта!» Кōма йгичэн. Бэктэ-э биме йувгичан, лам ẒалуппиẒин йувгичан. Га?. «Га, тāҢкал!» Солахи кōмасэл эмэндуккэй эмэнтихий хэтэхэссэн, тāҢҢан: «Эмэн, Ẓу-ул, елан, диҗин – хеллабатах-х!» Гойоло-о хэтэхэнэн. Кōма гунэн: «Еда хэтэхэсис, аяакканẒи тāҢкал!» «Туҗа! Дайам эҢэни эгдилэн (?) – амаски аят тāҢигиẒав» (Олохитчан – лисби скарей на берик – пояснение рассказчицы.) Кōма гунэн: «Си-хэ тэүэлси йдӯ биси?» Сёкта хан'анман мэтэвутчэн: «Гайе би тэүэлби елитчитин». Гэ, солахи ти-тти тāҢҢан: «Эмэн, Ẓу-ул – хеллабатах-х» - чоп гойоло хэтэхэнэн. Га?. Лам Ẓайандудулан туйл'а туктичан. Амаски ойгичан, гунчан, томунчан: «Тфей! Кōма-а! ОҢоктогдо мухэҢкисе-е! Охин туҗаман бичэт?» Кōма, кōма гунэн: «Тфе-ей! Солаhey! Эйи Ҳэнэчэйи модандун атийаккан гин'авундулан буẒас».

Солахи тадуккэй чāски тй Ҳэнэсинчэн. Ҳэнэмдихэ-эн есчан - эмэн хагдуккан бисин. Тай хагдун буҗайдадун инҢэктэ гин'авунин. Солахи талā Ҳэнэчэн. Тай инҢэктэвэ чопал Ẓэпчэн. Тинехэн ухэчан омуткин Ҳэнэчэн. Тай дōдун āсинчан. Атийаккан йӯчэн, ичэчэн гин'авунми. Таду ехун-да āчин. «Эра-ай! Эйигдэ ехун Ẓэппэн?» – атийаккан гэлэктэлчэн. Хагдунми олисинчан – ехун-да āчин. Ухэчан омуткин Ҳэнэчэн, ичэчэн – эмэн солахи хуглбйэн, эмүгдэхэнин инҢэктэẒи

мадача. Атийаккан амаски Һунучан. Голохочонми Ҷавачан, н'аҶаккан н'оймайгичан солахийидатки. Тинихэн аяакканҶи Һэнэхэнэм тай солаживэ иктэчэн, вачан. ТайиҶи нанаван хйкчэн, олгитчан, авунай домдохойой очан. ТайҶи тэтчэлчэн.

Тууэ эмэн солахи эмэчэн атийаккан мўвэ мўлэйидун. Гунчэн: «Эн'ако-о! Би мўлэктэ! Авунми бўхэл, тэтиктэ – сём гилисин». Атийаккан бўчэн. Мэнэхэн Ҷотки йгичан, алатчан мўввэ эмэвгийиван. Тихэмде-ен йўчэн, ичэчэн – ёхундачин (ёхун-да ачин). Мўлэхинин тоуи долиндун бисин. Атийаккан авунман хуктувгича. Атийаккан соҶойон авундуй. Гахе эмэйэн, гунэн: «Атийакка-ан, ёду соҶос?» Атийаккан гунэн: «Эмэн солахе эмэйэн минэвэ олохитчэн, авунму хуктувгичан. Авундуй соҶом». Гахи гунэн: «Би гэннэйгиктэ!» Атийаккан гунэн: «Он гунҶэс?» «Атийаккан авунман бўйгихэн, гунҶав!» Атийаккан гунэн: «Бай-бай, атас бахайгийа». Гахи Һэнэчэ. Эмэйгича ёхун-да ачила. Атийаккан ти-тти ойгича. Тихэмдихэн эмэн чевкан эмэчэн: «Атийакка-ан! Ёду соҶос?» «Авундуй соҶом! Солахи хуктувгича авунмав». «Би гэннэйгиктэ!» «Они гунҶэс?» «Он-мал, он-мал гунҶав!» – чевкан дэуилчэн. Тай Һэнэйидуй асахийи Ҷапкалин сейунмэ гедачан. Тинихэн Һэнэчэн солажил бисил'атин. Ичэн, анҶаллан. Сйксэ Ҷаванийэн, куҶуйбб-ой Ҷаванийэн. Ҷаванийихин сейун бо-о-ор тиккэн. Таду гунэ: «Айа саман биҶас!» Чевкан гунэн: «Хэрэ-хэрэ-э бисим-е-ё» – гунэн. «Га?, н'амкавканмайа!» Чевкан сиксаннэ н'амкаллан: «Хэ-э, хэ! Хэ^ар^а бэгдив! То-о-ото! Тара бэгдив!» «Гэ?, айа саман! АвунҶивэй авлавкахан!» АвунҶи авлавканчал чевканмэ. Чевкан бадигда айаҶи н'амкалчан: «Хэ-э-э-хэ, хара бэгдив! То-ото! Тара бэгдив! ЧоҶколдули чохол бэл-бэл» - гунчэн, чоҶколи авун-да мэндэн дэуилигичэ^ан. Солажил боуаски асачатин, ичэчэтин чевкан йл'а-да йл'а дэуилигичэ. Атийаккандула эмэвгичан авунман. Атийаккан чухэтими чевканмэ тес Ҷэпувкэнчэн. ОҶоктойон пукуҶи очан, отгайан инмэҶи очан. Бэйэван айа-айа гёпил'аҶи сэвкэчэн. Тинехэн ма^олтувгичан.

Записано 11 августа 1983 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 66 лет, род Айимкан.

ЛЕТЯГА

Ну, жила одна летяга. Гнездо у той летяги на дереве, на дереве четыре детеныша. Растит детей в дупле. И вот (букв.: когда так жила) пришла к летяге одна лиса. «Летяга-а, – говорит, – летя-ага, дай своего детеныша! Если не дашь, *скомкомта-а-аю**!» – сказала. Летяга сказала: «(Да) как же отдам своего детеныша?» «Ну, если не дашь, это твое дерево повалю и всех-превсех съем – вместе с тобой и с твоими детенышами!» А летяга живет в дупле (букв.: внутри) дерева. Лиса же, пугая летягу, стучала (по дереву) своим хвостом; летяга подумала: «И в самом деле повалит дерево». Ну, испугалась летяга. Детей у нее

четверо. Поэтому одного бросила (с дерева). Как только (он) упал, лиса его проглотила. Вот. Вернулась лиса (к себе). На другой день опять пришла лиса. К тому же дереву вернулась. «Летяга-а! Давай детеныша! Если не дашь, *скомкомта-аю*, съем!» Летяга плачет; (а лиса) опять же бьет, стала сильно-сильно стучать (хвостом по дереву). Опять летяга испугалась. Опять одного детеныша бросила. Вот уж двое детей у нее осталось из четверых. Лиса-то их проглотила, детенышей летяги. Проглотила (и) ушла. (А у) летяги стало (только) два детеныша. Летяга так (и) плачет. Опять на завтра явилась лиса: «Летяга, давай детеныша! Если не дашь, *скомкомта-аю!*» Испугавшись, снова бросила летяга одного (детеныша). Остался у летяги единственный детеныш. Вот уж плачет летяга. Когда так плакала, явился дедушка-сова**. Сел на летягино дерево. И спросил: «Летяга! Чего ты плачешь?» Летяга сказала: «Как же (мне) не плакать? Лиса всех моих детей прикончила, единственный остался». «Теперь, если придет, (ребенка) не давай, обманывает (тебя) лиса! Дерево не повалит – нарочно, пугая тебя, бьет (по дереву) хвостом; теперь, если явится, ты скажи: не дам своего детеныша – ты обманываешь, дерево не повалишь. Если лиса, придя, скажет: ты откуда узнала? – ты отвечай: дедушка-сова сказал». Ну, улетел (букв.: ушел обратно) дедушка-сова. Лиса явилась: «Летяга! Давай детеныша! Если не дашь, *скомкомта-аю!*» Летяга сказала: «Не дам своего детеныша! Ты врешь. Мое дерево никогда не повалишь!» Ну, лиса сказала: «Откуда узнала?» Летяга сказала: «Узнала от дедушки-совы!» Ну, та лиса сказала: «(А) где дедушка-сова?» «Во-он там сидит!» «Дедушка-сова, я сейчас (до тебя) дойду, и ты получишь по морде (букв.: я сейчас когда дойду, ты свою морду просишь)». Лиса пошла (к дедушке-сове). Дедушка-сова (как раз) на земле сидит. Лиса видела, что сова сидит. Лиса туда (к нему) подкрадывается: *вайй-вайй*, затылок – *гэнг-гэнг* (к земле), пушистый – дымом (т.е. хвост легок, как дым), спина – хрясь!*** (А) дедушка-сова увидел, что лиса подкрадывается. Сказал: «Лиса-а! Куда крадешься?» Лиса: «Дедушка-сова-а! Молчи! К сидящей во-он там пташке подкрадываюсь». Дедушка-сова взлетел. И с высоты спикировал на лису. Схватил лисицу когтями посередине (туловища). Потом понес, чтобы бросить посреди моря. Плачет лиса, плавая там: «Эти зубищи (мои)! Серувай! Из-за того, что прикончили детишек летяги, станете морскими ракушками. Эти костищи (мои) – из-за того, что прикончила детишек летяги, станете морским плавником»****, – плачет. В это время (букв.: когда плакала) появилась одна нерпа: «Лиса! Чего плачешь?» «Ого! Сестрица! Я не плачу! Повторяю то, что пели папочка с мамочкой, когда женились. А ну сестрица! Велик ли твой род?» «Хватает (букв.: е-есть)!» «Ну-ка, всех приведи (букв.: выведи) – я посчитаю (их)!» Нерпа ушла (под воду). Немного погодя вывела (сородичей), вывела (их столько, что) море заполнилось. Вот. «Ну, считай!» Прыгала лиса с одной нерпы на другую, считала: «Одна, две, три, четыре – *хеллабатахх******!» Далеко-о ускакала (по нерпам). Нерпа сказала: «Чего скачешь, хорошенько считай!» «Сестрица! Уж больно много рядом (лежат) (?) – в обратную (сторону когда пойду) хорошо посчитаю». Нерпа сказала: «А твои сородичи где живут?»

(Лиса) показала на тени тальников (на берегу): «(Вон) там стоят мои сородичи». Ну, снова считала лиса: «Одна, две – *хеллабатахх!*» – (и) хоп – далеко прыгнула. Вот. Вылезла на берег моря, на землю. Повернулась назад, сказала, плюнула: «Тьфу! Не-ерпа! Дура ты (букв.: нос (твой – все равно что) твоя задница)! Когда (мы) были родней?» Нерпа, нерпа сказала: «Тьфу! Лиса-а! Подохнешь в конце этого своего пути на том, на чем старушка сушит черемуху».

(А) лиса дальше так и отправилась. И дошла до одного домика. Около того дома – место сушки черемухи*****. Туда лиса (и) пошла. Съела всю черемуху. Потом пошла к сучкиному шалашу. В нем (букв.: внутри) уснула. Вышла старушка, посмотрела на место сушки черемухи. (А) там ничего нет. «О-ой! Это кто же съел?» – стала искать старушка. Обошла свой дом – никого нет. Пошла к шалашу сучки, посмотрела: лежит какая-то лиса, (а) пузище раздулось от черемухи. Старушка вернулась назад (в дом). Взяла свою чурочку, на которой соскабливают шерсть со шкур, (и) тихонько подкралась к лисе. Тихонько подойдя, ударила лису (чуркой), убила. Ободрала шкуру, высушила, шапку-домдохо***** себе сделала. Стала ее носить.

(Как-то раз) зимой явилась какая-то лиса, когда старушка шла за водой. Сказала: «Бабушка! Давай я за водой схожу! (Только) дай свою шапку, надену-ка – у меня ухо мерзнет». Старушка дала. Сама вошла в дом, поджидала, когда (лиса) принесет воду. Потом вышла, посмотрела – никого нет. Ведро ее валяется (букв.: есть) на середине спуска к берегу. Утащила (лиса) старухину шапку. Плачет из-за шапки старуха. Появилась ворона, сказала: «Стару-ушка, из-за чего плачешь?» Старушка сказала: «Пришла какая-то лиса, обманула меня, утащила мою шапку. Из-за своей шапки (и) плачу». Ворона сказала: «Я схожу (за шапкой)!» Старушка сказала: «(А) как (ты) скажешь?» «Верните старушкину шапку, скажу!» Старушка сказала: «Напрасно, не получишь (шапки)». Улетела (букв.: ушла) ворона. Вернулась (она) без всего. Так и осталась старушка (без шапки). Потом одна птичка явилась: «Старушка! Из-за чего ты плачешь?» «Плачу из-за шапки! Мою шапку утащила лиса». «Я принесу!» «Как скажешь?» «Как-нибудь, как-нибудь скажу!» – птичка полетела. Перед тем как лететь, натолкала в крылья (букв.: между крыльями) песку. И отправилась (туда), где лисы живут. Вошла, осталась ночевать (букв.: заночевала). Вечером зевает, заливаясь, зевает. Когда зевала, шр-р – песок посыпался (из крыльев). Тогда говорят (присутствующие): «Наверное, (ты) хороший шаман!» Птичка сказала: «Маленько есть». «Ну-ка, давайте попросим (ее) покамлать!» Стала птичка вечером камлать: «Хэ-э, хэ, сюда нога! То-ото! Туда нога!»***** «Ну, хороший шаман! Наденьте (на нее) нашу шапку!» Надели на птичку шапку. Птичка еще лучше стала шаманить: «Хэ-эхэ, сюда нога! То-ото! Туда нога! Сквозь *чонгко****** порх», – сказала (и) через *чонгко* вылетела вместе с шапкой. Лисы (выскочили) наружу, погнались, посмотрели, куда птичка полетела. Принесла (птичка) старушке ее шапку. Обрадовавшись, старушка до отвала накормила птичку. Шилом сделала ей нос, когти ей сделала иглой. Самоё же обвязала красивыми лоскутками*****.

Потом отпустила.

№ 62
(отчасти вариант № 61)

Бейа даҕадун эмэн атикән бичэн. Атикәндү бичэн укэчэнин, укэчэнин хутәңчэн качикалба. Качикалба хутәңчэлән солаки хулилчэ, качикалбан вана хуктивуктэчэн. Хуктивуктэйән җэпчэн. Умнэкән атикән йуйидуй ичэрэн бераңнан солгиҗи солаки эмэрэн. Атиркән ичэксэкән солакива соҕайи җавайан, тй н'ан дикәнэн омоканми чәҕидадун. Атикән дикәнчөвөн энэ сәйа солаки ийән омокандола. Таду атикән соҕаҗи моңидайан солаки дэвукилин. Моңидачалән солаки таду пукэсэлчэн омокан җулгидэдун. Таду атикән гөвгими моңедайан солаки делдулин. Солакива вайан, хиүүэн, нанаван олгийән. Нанан олгочөлөн атикән авунайи ойан солаки нанадукин. Тай авунҗийи тэтгә^ан качикалби җэпукә^анэн буҕала. Тай җэпукәнэйидун эмэйән солаки, хәңтэ солаки. Солаки гунэн: «Би җэпукәктэ качикалбас! Си җөтки йкэл, хулитнәкэл». Атикән буйән авунми, тадук ийән җөткий. җөдуй гойо алатчэн: солаки эсин ийэ. Гойосими атикан йуйән, ичэтнэйән. Йуйән ичэйән – солаки ачин, качикалнин-да ачин. Солаки сочачан, авунман хуктувчан. Атикән мугдэкәнду тәҕэйән соңойон. Тай соңойидун эмэйән чиндэкәккән. Улгумийән: «Атикән, еми соңос?» Атикән улгучәнэн: «Минду бичэн солакикса авунми, тай авунҗи тэтгән качикалби җэпукәнчөв буҕала. Тай җэпукәнэйидуй солаки эмэйән, гунэн: «Атикән, си холитнәкэл, җөлай йкэл, авунми бүкэл минду – би җэпукәнҗөв качикалбас». җөдуй гойово алачим солакива – йңэт бичэн, гойово алатмалбами (алатми албами) йүм буҕаски, ичәнэм. Йуйән ичэм: солаки-да ачин, качикалби-да ачин. Солаки качикалба вәктача, җэпчэ, авунмав хуктувчэн». Таду чиндәкэ гунэн: «Атикән, экэл соңойо. Авунмас би бакаҗиңав». Атикән гунэн: «Йду си бакаҗас? Синэвэ солаки мәнмәс җэпҗәңнән». Чиндәкэ гунэн: «Айо-о, минэвэ солаки этән җэппә!» Тй гунән чиндәкэ дәҕиллән солаки оҗалин. Чиндәкэ дәүүән. Сиксэнҗи одайидун ессан солакил бисилә^атин. җудувай солакил байа н'амкайа. Чиндәкэ ийә^ан нуңан-да йамкаллан. Солакил упкачи ин'элчэл: «Сэбҗә^ан'e-e, сэбҗә^ан'ә йамкайинин!» «Чин-чйн, чиревулдәне хоңкойо! Атикаккән авунман тэтиввәкисун айамамат йамкамчав!» Солакил опкачи тәпкэлчэл: «Тэтивкәсун! Тэтивкәсун!» Таду солакил чиндәкәду тэтиврә атикән авунман. «Чйн-чйн чиревулдәни хоңкойо-о! Йасколә неси-неси! Чин-чин чиревулдәне хоңкойо! Хулэптәндула паң-паң-паң! Чин-чин чиревулдәне хоңкойо! Накандула накчарә! Чин-чин чиревулдәне хоңкойо! Паҕала пакчарә! Чин-чин чиревулдәне хоңкойо! Мулул'а мукчурә! Чин-чин чиревулдәне хоңкойо! Чоңколә чупи-чупй!» Солакил тәпкэлчэл, асасинчал боҕаски. Боҕала хактасин, эсин ичөввә йтки дәҕилчөвөн. Тематнанин баҗикин чиндәкэ атикәндула эмэввән авунман. Атикән чукэтийән, чопчонон чиндәкәвэ: «Эй си он солакидук авунмав

Завачас?» Чиндэкэ гунэн: «Би синду гунчэв – авунмас бакаЗав, синдулэ^а эмэвЗэв». Атикән чукэтийэн, чиндэкэду бүйэн чэҰисикки и гунэн: «Хэдгилэ мōду экэл дōчайа, дōчакал угилэ^а, чэҰисикки экэл эмэ^анэ».

Атикән Зōдуй эмэ^аппэн, чиндэкэ дэҰиллэн. Чиндэкэ дэҰҰэтнэ ноноптидун (ноноптидуй?) хэдгилэ эсин дōчайа, тадук гунэн: «Еда атикән минэвэ хэдгилэ эчэ дōчавкәна?» Тй гунэн нуҰан дōйан хэдгилэ^а. Тай дōчәдун солаки бэйитчан, чиндэкэвэ амҰасинан. Чиндэкэ солаки амҰан додукин гунэн: «Минэвэ си, солаки, экэл Зэппэ. Нонон улгумйкэл сэвэкидук: чевкәҰҰас ЗэбЗэм?» Солаки амҰайи энэн н'ййэ гунэн: «Сэвэкй, чевкәҰҰас ЗэбЗэм?» Чиндэкэ солаки амҰан додукин гунэн: «ЭмҰэт гүкэл – сэвэки эсин дōлдийа». Тэ^оли солаки амҰайи мәнэ н'ййән гунэн: «Сэвэкй, чевкәҰҰас ЗэбЗэм-Ұу?» Чиндэкэ амҰадукин н'ән гунэн: «Сэвэки эсин дōлдийа! Айамат йгдит гукэл». Таду солаки амҰайи эмҰэт н'ййэн, тэпкэсинэн: «Сэвэке-е, чевкәҰҰас ЗэбЗэм-Ұу?» Таду амҰайи н'йчә^а дун чиндэкэ амҰадукин дэҰиллэн. Амагдәдуй атикән чэҰисикчин амҰаван тотгайан. Вот канёс.

Записано 6 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

Жила у реки одна старуха. У старухи была сучка, принесла (букв.: родила) ее сучка щенков. После этого стала наведываться лиса, ее щенков убивала, таскала. Утаскивала (и) ела. Однажды, когда старуха вышла (из дома), увидела, что с верховьев (реки) шла лиса. Старуха увидела лису (и) взяла палку для подвешивания котла, так и спряталась за дальней стороной собачьего шалаша*. Лиса вошла в шалаш, в шалаш для щенков, не ведая, что (за ним) спряталась старуха. Там-то старуха (и) ударила лису по крестцу палкой для подвешивания котла. Как только ударила лису, лиса кувыркнулась перед собачьим шалашом. Тогда старуха ударила лису повторно, (на этот раз) по голове. Убила лису, освежевала, шкуру высушила. А потом сделала старуха себе из лисьей шкуры шапку.

(Как-то раз), надев ту шапку, кормила (она) на улице щенков. И тут пришла лиса, другая лиса. Лиса сказала: «Давай я покормлю твоих щенков! (А) ты войди в дом, погрейся». Старуха дала свою шапку и зашла в дом. Долго в доме ждала: лиса не заходит. Старуха, заждавшись, вышла, пошла посмотреть. Увидела, выйдя, – лисы нет и щенков тоже нет. Убежала лиса, утащила ее шапку. Плакала старуха, сев на пень. В это время (букв.: когда плакала) появилась птичка-чиндэкэ**. Спросила: «Чего, старуха, плачешь?» Старуха рассказала: «У меня была лисья шапка; надев ту шапку, (я) кормила на улице щенков. А тут явилась лиса, сказала: «Старуха, ты погрейся, в свой дом войди, (а) шапку мне дай – я покормлю твоих щенков». Долго (я) ждала в доме лису – лиса должна была зайти; истомившись ждать, (я) вышла наружу, пошла

посмотреть. И увидела: ни лисы нет, ни моих щенков нет. Поубивала лиса щенков, слопала, (а) мою шапку утащила». Тогда сказала птичка-чндэкэ: «Не плачь, старуха. Найду я твою шапку». Старуха сказала: «Где (ж) ты найдешь? Тебя саму лиса съест». Чндэкэ сказала: «Ерунда (букв.: хорошо-о), не съест меня лиса!» И полетела чндэкэ по следу лисы. И вот, когда стало вечереть, добралась (чндэкэ) до лисьего жилища. В жилище полно лисиц! Камлают. Войдя, чндэкэ тоже начала шаманить. Все лисы засмеялись: «Забавно, забавно шаманит (букв.: ее камлание)!» «Чик-чирик-хоп! Если бы недели (на меня) старухину шапку, еще лучше бы камлала!» Все лисы зашумели: «Наденьте, наденьте (на нее)!» Тогда недели лисы на чндэкэ старухину шапку. «Чик-чирик-чик! По земляному полу прыг-скок! По золе – фыр-фыр-фыр (зола во все стороны)! По наре, распластавшись, (порхну)! (С нар) на окно – прыг! По матице, согнувшись, (проскочу)! И в чонгко – ввинчиваясь, (выпорхну)!»*** Лисы заорали, выбежали (букв.: погнались) наружу. На улице темно, не видно, куда полетела (чндэкэ). На следующий день утром чндэкэ принесла старухе ее шапку. Обрадовалась старуха, поцеловала чндэкэ. «Это как же ты отобрала у лисы мою шапку?» Чндэкэ сказала: «Я (же) тебе сказала: найду твою шапку, принесу тебе». Старуха обрадовалась, дала чндэкэ свой кроильный ножичек и сказала: «На дереве низко не сиди, сиди высоко (на ветвях), ножичек не теряй».

Старуха осталась у себя дома, (а) чндэкэ улетела. Поначалу, летая, чндэкэ низко не сидела, потом сказала (себе): «Чего (это) старуха не разрешила мне низко сидеть?» И она села внизу. А тут лиса подкралась и цапнула чндэкэ. Чндэкэ сказала из пасти лисы: «Ты не ешь меня, лиса. Сначала спроси у сэвэки****: «Твою пташку съем?» Лиса сказала, не открывая рта: «Сэвэки, пташку твою съем?» (А) чндэкэ из лисьей пасти сказала: «Громко скажи – сэвэки не слышит». Тогда лиса чуть приоткрыв рот, сказала: «Сэвэки, (можно) съем твою пташку?» Чндэкэ опять сказала из ее пасти: «Сэвэки (же) не слышит! Хорошенько, громко скажи». Тогда лиса открыла широко рот, закричала: «Сэвэки-и, пташку твою съем, а?» И тут-то чндэкэ вылетела из ее рта. (А) в завершение подперла старухиным рукодельным ножичком (разинутую) пасть (лисы). Это конец.

№ 63

(вариант части № 61 и № 62)

Эмэн атикан, этикэн бичэтин у^огданду. Этикэн нэнэйэн оломотн^оми, атикэн эмэппэн. Атикан эмэппэн, качик^алби далавуллан кабамичи. Эмэйэн сулаки. Гунэн сулаки атикантики: «Гэ, би этэвуктэ качик^албас. Си идгикал ж^отки». Кэтикан (кэ, атикан) итгийэн, а сулаки этэвуллэн качик^албан. Гэ, атикэн йутгийэн, ичэнэтгийэн качик^алби. Ичэйэн: качик^алнин-да ачин, сулаки-да ачин. Тадукин дэүүэн чивк^ач^ан. Тай чивк^ач^ан гунэн: «Ева со^нос?» – гунэн. «Он э^жэм

соҥойо? – гунэн. – Сулаки эмэйэн качикālбав хуктэвчэн и кабамивэ хуктэвчэ», – гунэн. «Гэ, – гунэн, – экэл соҥойо, би гэл'актэнэктэ сулакива.» Дэүиллэн чивкāчāн. Гэ, чивкāн дэүүэн-дэүүэн, эмэн зōла ййэн, у°гдандула. Таду байан-байан <солакил> биси. Зэ, эвилчэл-үу, н'амкалчал. А чивкāн йча, дōйан. Таду эмэн <солаки> тикэн гунэн: «Н'амкаүай, н'амкаүай, – гунэн. – Хэkkэй, хэkkэй». Гэ, тай, зэ, гунэн, сулакиду(?) тэгэтчэн(?): «Гэ?, си-дэ хэkkэл». Сулаки хэкилчэ. А чивкāн ичэтчэн. Гэ, сулаки хэkkэн и чивкāн дэүиллэн и тикэ кабамиван чоҥколайан, сулакидукки(?) зэвайан. И нэнэвгийэн атикāндула. Гэ, нэнэвки-нэнэвки. Атикāн чивкāнма зэпувкэнэн. Тадукин тулэйэн асакидун, итгидун гейеплаккал. «Гэ, – гунэн атикāн чивкāнма (?), – экэл дōйа, – гунэн, – олгомно мōду. Сулаки ичэзāн синэвэ, нимнэзāннэн». Вот и фс'о.

Записано 7 июля 1981 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Семеновой Д.В. 59 лет, род Тойомкон.

Жили в домике-угдане* старик со старухой. (Как-то раз) пошел старик ловить рыбу, (а) старуха осталась. Осталась старуха (и) стала кормить своих щенков, (надев) шапочку-кабами**. Приходит (к ней) лиса. Говорит лиса старухе: «Ну, давай я постерегу твоих щенков. (А) ты иди в дом». Ну, старуха входит (в дом), а лиса стала караулить ее щенков. (Через некоторое время) выходит старуха (из дому), идет посмотреть своих щенков. Видит: ни щенков нет, ни лисы. Потом летит птичка. Та птичка говорит: «Чего плачешь?» – говорит. «Как (мне) не плакать? – говорит. – Пришла лиса и утащила моих щенков и шапочку-кабами утащила», - говорит. «Ну, – говорит, – не плачь, я пойду искать лису.» Полетела птичка. Ну, летит-летит, (прилетела и) вошла в какой-то дом, в угдан. Там много-много (лисиц). Начали развлекаться, что ли, стали шаманить. А птичка влетела и села. И одна (из лисиц) так говорит: «Покамлаем, покамлаем, – говорит, – попляшем, попляшем***». Ну, эта, ну, (птичка) говорит, (ведь укравшая шапку) лиса сидела: «Ну-ка, и ты потанцуй». Стала лиса танцевать. А птичка наблюдает. Ну, танцует лиса, а птичка вспорхнула и вот так клювом схватила шапочку-кабами, взяла (ее) у лисы. И несет (ее) старухе. Ну, летит и летит. (Прилетела), старуха накормила птичку. Потом ей на крылья и хвост приделала (разноцветные) лоскутки. «Ну, – говорит старуха птичке, – не садись (теперь), – говорит, – на сухое дерево. Лиса тебя увидит**** и проглотит». Вот и всё.

№ 64
Гүмэ талуң

Эмэн бейа дәптэдун бичан эмэн бэйэ. Сō хавапчу бичэн! Байа-ан олово вāча, хуңгутэнэ-хуңгутэнэл ололбо вāчан. Олоңилнин бичэн бэдгэл. Байан хэ°тэ°вэ тейчан. Тухэ зэппидун аймаат есҗат бчан. Болодолон хэ°тэ°ңинин, тэлилнин байан бча. Болочолон Һэнэсинэн бэйуктэнэми. Толгокидуй Залум тэввэн: хэ°тэ°вэ, тэливэ хуйанду зэбдэ°й. Һэнэсинэн бейаңни солōки толгокийи ейна. Һэнэмнён бакалдийан солакива. Солаки гунэн: «Бакалдийап, ақа! Эй си илэ Һэнэсинчэкис? Удгэ толгокива ейес. Би-да синду бэлэчиктэ! Зүйи ейүэ°т!» Усиңни Зулэ°ски сейайан солакива алавван. Солаки Зулэски ейесинан. Гойово-о ейан дэйимкийэ. Дэйимкийидувай солаки гунэн: «Га?, би аламāкта бэйунэ баками асадāви». «Гэ, аламāкал!» Солаки хуктиллэн. Сō тудгэнзи хуктийэн чāски! Гойоло-о хуктийан токойисинан. Токойисинан, даҗалō хуктийан солаки тиккэн, тэпкэллэн: «Хэ°рōй, хэ°рōй! Анā! Анā! Бōлна-бōлна!» Нейавкāн Һэнэйэн солакитки. Солаки хуклэнэкэн тэпкэйэн: «Анā! Анā! Бэгдийи молкелча бисим»,- гунэн. Нейавкāн уҗиййэн Һаладуй, толгокилай тэмгэнзи эмэввэн. Толгокилай эмэввэн толгоки долиндун нэтчэйэн, солаки тэпкэллэн: «Эно-ō, эно-ō!» Тадукки толгокийи амагдадун нэтчэйэн, солаки нāн-дат тэпкэллэн: «эно-эно-о!» Тадук нэ°йэн сенмикки даҗадун, солаки гунэн: «Айа-а бдан! – гунэн. – Эду айа-а бдан!» Таду нэксэкэн мэнзи ейесинан толгокийи. Һэнэми-Һэнэми эмэн бейалā ессан. Солакидуккай улгумийэн: «Солаки, эйема (эй ема) бейа?» Солаки гунэн: «Аки, эй бейа гэдбинин Хулāрги. Эду бэйҗэ°йэ ачин!» Нейавкāн чāски ейесинан толгокийи. Ейми-ейми нāн эмэн бейалā эмэйэн. Нāн солакидук улгумийэн: «Солаке-е, эй ема бейа?» Солаки гунэн: «Аке, эй бейа гэдбинин Долерги! Эду бэйҗэ°а бисин оҗе! Аят бэйуктэйи бэйэ вāйан долиңзи». Нейавкāн толгокийи ейесинан, Һэнэсинэн чāски. Һэнэми-Һэнэми эмэйэ эмэн бейалā. Инэңиңитин сиксэ°нни бдан. Нāн солакидук улгумийэн: «Солаки, эй ема бейа?» Солаки гунэн: «Аки, эй бейа гэдбинин Коперги, эй сō бэйҗэ°чи бейа! Бэйэ эй бейадук вāвки сō байан бэйҗэ°вэ. Гэ, бит-та эду бэйуктэлүэ°й!» Нейавкāн аңнайай бллан. Солаки сукэвāн Завайан дискэ°ки доколотнокон туктисинэн. Моңн'ай мōлайан аңҗаптинай. Солаки туктийэ°н дилэ адийакэ хоңнисинайинин долдуван, тадук чимудгайан чоп! Элэ хакталиллидун нейавкāн туктийэн солаки оҗалин, ичэнэйэн. Ессан ичэйэн: солаки эмэн мōва адийā-кэ хоңнисинча. Таду сукэвāн нэ°дāча, сукэн хэсиндун амунча. И тадуккай чāски хуктилчэ°а. Нейавкāн сукэйи Завайан, мōнн'ай мōлийан Һэнэйэн аңҗава бчāлай. Тоҗойи елайан тэ°вви тэвулгэллэн толгокидукки. Тэвулгэйэ°н ессан сенмиктулай, нуңан сāйан сенмикинин удгэси. Аймаат батканан сенмикки уҗиййэн: уҗийидуй еманатки тэҗэмтинэн. Сенмикин дōдун копёр-копёр дōлдуван. Ичэчэкин – сенмиктун екун-да ачин. Сенмикин дōдун копёр-копёр хукэлкэтчэн эмэн солаки иктэнин. Нейавкāн сō-от алиллан солакитки. Эткэнэйэн солакива: «Боконми-н'ун вāзāв!» Аңҗадуй аңҗатчāн, тематнанин Һэнэсинэн, солакива оҗасинан. Тай оҗанан Һэнэми екунма бакаийи: хиңкивэ,

хѐлакива, улукивэ, чивкѧчѧлба, кирѧктѧлбѧ гедайдан естанми дѧлин, сѧнми дѧлин – байѧ ѧдан. Нѧнѧми-Нѧнѧми боѧай сиксѧллидун ессан солакил зѧлѧтин, бисилѧ^отин. Эмѧн зѧдугин байа-а айдан, йн'ѧн. Ессѧн йѧн тала, зѧлѧ. Тай зѧду зѧлум солакил чакупчал – йамкайа. Йѧѧ^ан, малудугин тѧѧѧѧн, тѧѧѧчидун солакил улгумйѧ: «Сй-кѧ йамкавки бисис?» Нейавкѧн гунѧн: «Би-лѧкѧ бай мѧ^андуй дйѧидѧйе-да йамкавки бисим». Солакил гунѧ: «Го-го-го, бѧкѧсун уѧтувунѧн – йамкаѧин ичѧттѧт». Солакил уѧтувунѧн бѧйѧ, нейавкѧн уѧтувунмѧ зѧвайѧн, йамкаллан. Йамкаллан йаскѧ^адугин хѧтѧкѧсиллѧн. Нуѧн хѧтѧкѧссидун естандукин-сѧндукин дѧѧиллѧ хѧлакил, хйѧкил, кирѧктѧл, чивкачал, хѧтѧкѧстѧ он'ѧчол, улукичѧ^ол. Зѧ, солакил ин'ѧллѧ, очуне-е ин'ѧйѧ! Таду нейавкѧн дѧлдйѧн: эмѧн зѧконду бу^ок-бу^ок-бу^ок амѧй дѧдун эмѧн солаки ин'ѧйѧн. Нейавкѧн хѧтѧкѧнѧн тай солаки ойолѧн. Зѧвайѧн ичѧйѧн – эмѧн самтака иктѧчи солаки таду ин'ѧчѧ. Тай солаки бичѧ, тай нуѧн сенмиккѧн зѧпчѧ. Зѧ, солаки нуѧнман алтачилча: «Акай, минѧвѧ ѧкѧл вѧйѧ! Би синду айѧва ѧзйѧв! Айа асийѧс баказйѧв». Нейавкѧн улгумйѧн: «Си тѧзѧвѧ гунѧс? Или олѧкитчѧс?» Солаки гунѧн: «Тѧзѧ, тѧзѧ, акай, тѧзѧ-тѧзѧ! ѧтѧм синѧвѧ олѧкитчѧ, айа асийѧс баказйѧв». Нейавкѧн гунѧн: «Солаки, ѧдук олѧкитчѧнѧс минѧвѧ – би синѧвѧ йду-дѧ баказйѧв и вѧзйѧв».

Тадуккай нѧнуйѧ солакизйѧ ѧнѧалавай. Анѧдуй нейавкѧн бѧйуктѧллѧн, солаки нѧнѧсинѧн хѧнѧтѧ бейатки. Тай бейаду бичѧн ѧтикѧккѧн гузѧй сѧма хонѧзйѧчи. Солаки эмѧйѧн ѧтикѧккѧндуга. ѧтикѧккѧн бейѧнѧдуй сеѧинай доѧѧан. Доѧѧилѧн эмѧйѧ^ан алатчан сеѧинми хултѧлливан. Сеѧинми хултѧллѧ^ан ѧтикѧккѧн мѧвѧ омоллан. Тай омолчѧдун солаки ѧтикѧккѧн дилван мѧтки тийучѧйѧн. ѧтикѧккѧн хѧнѧкасаллан. Гунѧн: «Солаке-е, ѧкѧл хѧнѧкейѧ – би синду екун надаван бѧзѧнѧ^ав». Солаки гунѧн: «Бѧзѧнѧс? Бѧзѧнѧс? ѧсис олѧкитчѧс?» ѧтикѧккѧн хѧнѧкасана гунѧн: «ѧсим-ѧсим, ѧтѧ^ам ѧ^олѧкитчѧ!» Таду солаки гунѧн: «Хонатпи бѧзѧнѧ^ас?» ѧтикѧккѧн гунѧн: «Хонатпи ѧтѧ^ам бѧйѧ». Тѧли солаки делелгали мѧтки йкнѧнин тийѧйѧн. ѧтикѧккѧн гѧласин-да ѧсин дѧлдовва, тѧлка бѧгдигдѧлзѧй-нѧлагдѧлзѧй пукѧсѧвкѧнѧн. Таду мѧнѧ солаки ѧтикѧн делван уѧйѧйѧн. ѧтикѧн хѧнѧкасана гунѧн: «Бѧзѧв-бѧзѧв, хонатпи бѧзѧв». «Тѧзѧвѧ гунѧс? Олѧкитчѧс-тѧ хонатпас вѧзѧв! Синѧвѧ бѧгдивѧс-нѧлавѧс молкиназѧв». ѧтикѧн гунѧн: «Бѧм-бѧм хонатпи, бѧм! ѧсим олѧкитчѧ!» ѧтикѧн солакизйѧ зѧлѧн нѧнѧйѧ. Зѧдун бичѧн ху^онѧзйѧн. ѧтикѧн хонѧзиткий гунѧн: «Гѧ^о, чаккал мѧнѧиккѧлби, тѧтчѧнѧлби, нѧнѧсикѧл солакизйѧ». Хонѧзйѧнин мѧнѧилби чаккѧн нѧнѧсинѧн солаки амагдѧдун. Солаки эмѧввѧн нейавкѧндуга хонѧтпа. Нейавкѧн ичѧйѧн чукѧтиллѧн. Тѧзѧйѧн солаки ноѧнман, ѧчѧ олѧкитчѧ. Тадуккай чѧски елани биллѧ. ѧду гѧмѧ тѧлуѧнит моданан.

Записано 7 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагир.

СКАЗКА

У устья одной реки жил один человек. Очень был трудолюбивый! Много рыбы добыл, всякую-разную добыл рыбу. Рыбины его были жирные. (Он) вытопил много жиру. (Столько всего запас, что) вполне должно было хватить, чтобы питаться зимой. До наступления осени (у него уже) было много рыбьего жиру и юколы. С наступлением осени (он) отправился охотиться. Полностью загрузил свои нарты: (положил) рыбий жир, юколу, чтобы питаться в тайге. Отправился (он) вверх по реке, таща свои (ручные) нарты*. И встретил лису. Лиса говорит: «Здравствуй, братец! Это куда же ты направляешься? Тащишь тяжелые нарты. Помогу-ка я тебе! Давай потащим вдвоем!» Нарастив свой нартовый ремень, (охотник) запряг лису (как собаку)**. Лиса потянула впереди (него). Долго тащили, (потом) отдыхали. Когда отдыхали, лиса сказала: «Ну-ка, изображу-ка я, как, обнаружив сохатого, (его) преследуют». «Ну, изобрази!» Лиса побежала. Очень быстро побежала в сторону. Далеко-о отбежав, повернула. Повернув и подбежав поближе, лиса упала (и) закричала: «Ой, ой-ой! Больно-больно!» *Неявкан**** подошел к лисе. Лиса лежит (и) кричит: «Больно! Больно! (Я) ногу сломала», - говорит. Поднял (ее) *неявкан* на руки, принес на руках к своей нарте. И хочет положить (ее) посередине нарты, лиса (же) закричала: «Больно, больно!» Тогда хочет (он ее) положить на заднюю часть нарты, (а) лиса опять закричала: «Больно-больно!» Тогда положил (ее) около (продуктовых) сумок из рыбьей кожи. Лиса сказала: «Хорошо стало! – сказала. – Здесь стало хорошо-о!» Положив там (лису), сам потащил свою нарту. Шел-шел (и) достиг одной реки. Спросил у лисы: «Лиса, что это за река?» Лиса говорит: «Братец, название этой реки *Хуларги*****. Здесь нет пушного зверя!» Дальше потащил свои нарты *неявкан*. Тащил-тащил (и) снова дошел до какой-то реки. Снова спросил у лисы: «Лиса-а, это что за река?» Лиса говорит: «Братец, эта река называется *Долерги******! Здесь мало пушных зверей! Хороший охотник (здесь) убивает средненько». Поташил *неявкан* свою нарту, двинулся дальше. Шли-шли и пришли (еще) к какой-то реке. День клонился к вечеру. Снова спросил (*неявкан*) у лисы: «Лиса, это что за река?» Лиса говорит: «Братец, название этой реки *Коперги******, это очень богатая зверем (букв.: звериная) река. Люди добывают на этой реке очень много пушных зверей. Ну, давай и мы тут поохотимся!» *Неявкан* стал устраивать ночлег. Лиса, взяв его топор, хромяя, пошла в тайгу (за дровами). Пошла за дровами на ночь (чтобы поддерживать костер). После того как лиса ушла, в тайге несколько раз было слышно (лисье) тюканье (топором), потом совсем стихло. Когда уже стемнело, *неявкан* пошел (в тайгу) по следу лисы, пошел посмотреть (где она). И увидел: лиса (только) одно дерево несколько раз тюкнула. Там бросила топор, (а) топориче обгадила. И убежала (куда-то) дальше. *Неявкан* взял свой топор, нарубил для себя дров (и) пошел туда, где (уже) устроил себе ночлег. Разжег огонь (и) стал разгружать свои нарты. Разгружая, добрался до мешка из рыбьей кожи, (а) он знал, что (этот) мешок тяжелый. Изготовившись хорошенько, поднял свой мешок – и сел с маху на

снег (потому что усилие было большим, а мешок оказался очень легким). (Только какой-то) стук слышен в его мешке. Когда посмотрел – в мешке ничего нет. Внутри мешка перекачивается один лисий зуб – тук-тук. О-очень рассердился *неявкан* на лису. Пригрозил лисе: «Как только догоню, (сразу) убью!» Переночевал, наутро отправился, стал преследовать лису. Идя по ее следу, всю свою добычу сует в штаны (и) под куртку: рябчика, куропатку, белку, птичек, дятлов – много стало. Шел-шел и к вечеру (букв.: когда его небо стало вечереть) достиг лисьего жилища. В одном доме (слышен) сильный шум, смех. Дошел (он), вошел туда, в дом. (А) в том доме собралось полно лисиц, (они) шаманили. Вошел (*неявкан*), на *малу****** сел, потом лисицы спросили: «Ты-то шаманишь?» *Неявкан* ответил: «Да я-то камлаю просто для себя». Лисицы сказали: «Го-го-го, дайте для него бубен, пусть камлает, а мы посмотрим». Дали лисы бубен, *неявкан* взял бубен, стал камлать. Камлая, стал на полу подпрыгивать. Когда он (так) подпрыгивал, из (его) штанов и куртки выпархивали куропатки, рябчики, дятлы, пташки, выскакивали бурундуки, белки***** . Ну, лисы стали смеяться, громко смеялись! Тогда *неявкан* услышал: в одном углу «хи-хи-хи», не открывая рта (букв.: внутри рта), смеялась какая-то лиса. (Как) прыгнул *неявкан* на ту лису. Схватив, посмотрел – там смеялась (оказывается) одна лиса со сломанным зубом. Та (самая) была лиса, та, что слопала его припасы (букв.: мешок). Ну, лиса стала его просить: «Братушка, не убивай меня! Я тебе (что-нибудь) хорошее сделаю! Найду для тебя хорошую жену». *Неявкан* спросил: «Ты правду говоришь? Или врешь?» Лиса сказала: «Правду, правду, братушка, правду-правду! Не обману тебя, найду для тебя хорошую жену». *Неявкан* сказал: «Если и здесь (букв.:потом), лиса, обманешь меня, я тебя где угодно найду и убью». Потом вернулись (вдвоем) с лисой на место своей ночевки. На стоянке *неявкан* стал охотиться, лиса (же) отправилась на другую речку. На той реке жил старичок с очень пригожей дочерью. Пришла лиса к старичку. (А) старичок на своей реке долбил прорубь. Подойдя к долбящему (прорубь, лиса) ждала, пока (он) не пробьет свою прорубь до воды. Пробив прорубь, старичок стал пить воду. И тут лиса сунула (букв.: давит) голову старичка в воду. Старичок стал захлебываться. Сказал: «Лиса-а, не топи (букв.: не души) – я тебе все, что надо, дам». Лиса сказала: «Дашь? Дашь? Не обманываешь?» Захлебываясь, старичок сказал: «Нет-нет, не обману!» Тогда лиса сказала: «Свою дочь отдашь?» (А) старичок сказал: «Дочь не отдам». Тогда лиса (так на него) надавила, что вся (его) голова ушла в воду. И голоса-то старикова не слышно, только руки-ноги дергаются. Тогда лиса тихонько подняла старикову голову. Сказал старик, задыхаясь: «Отдам-отдам, отдам свою дочь». «Правду говоришь? Если врешь, то убью твою дочку! (А) тебе руки-ноги переломаяю». Старик сказал: «Дам-дам свою дочь, дам! Не вру!» Пошли старик с лисой в его дом. В доме была его дочь. Сказал старик своей дочери: «Ну, (всё) свое собери, (свою) одежду, отправляйся с лисой». Собрала его дочь (всё) свое, пошла позади лисы. Лиса привела девушку к *неявкану*. Посмотрел *неявкан* – обрадовался. Оправдалась

лиса (перед) ним, не обманула (его). Потом стали жить втроем*****. Здесь наша сказка (и) окончилась.

№ 65

Эмэн бейаду эмэн солаки сеуинма докчан. Солаки сеуинма доууилан эмэн тибзэ эмэйэн. Тибзэ эмэйан солакидуккай улгумийэн: «Эй, солаки, еда си сеуинма доуис?» Солаки гунэн: «Би со-омат ймэкин олойо зэпмулчэ^ав!» Тибзэ гунэн: «Би-да олойо сѳмат зэпмүсим». Солаки гунэн: «Гэ, тэ^али си-да мэн сеуинай доккал тало-о, бейа уннѳндулин. Соѳтаду эгдиѳэ олол бивкил». Тибзэ нэнэйэ^ан солаки гунчѳдун бейа уннѳндун сеуинайи доууан. Сеуинавай доуми этэйэ боуавай хакталчѳлан, тибзэ солакидуккэй улгумийэн: «Эй-кэ, солаки, ѳн олово ванѳатит?» Солаки гунэн: «Бит идгилбэй мўли гедалаѳанѳат, оло очоввидун танѳанѳат. Оло эмэдэлэн хэмэ-хэмэ тѳүэтнѳтит итки-да итки-да энэн туѳкуктэйэ». Тибзэ идгийи сеуиндулий гедалайан, хэмо-ѳ тѳүэйэн. Ти тибзэ хэмо-ѳ тѳүэтчэн. Солаки идгийи энэн сеуиндулий гедалайа сеуинми олдонду-ун тоуойон. Гойово-о-о бисѳн. Тибзэ элэ дэйидуй солакидуккай улгумиллэн: «Солакѳ, ѳча, оло сѳвван?» Солаки гунэн: «Эро-ѳй, еда йгдит делгайукѳчис? Эй би идгил'ав элѳкѳс-ти оло ѳаваллидун – си илбѳс! Умѳкѳтчидуй йгдит эти делгайукѳчивва. Эдуккэй си экэл делгайукѳатча, хэмэ^а тѳүэткэл». Тибзэ гойо-о тѳүэтчэн, эсин-дѳ делгайукѳатча, эсин-дѳ туѳкуктэйэ. Элэ-э гойосилми солакѳва э^ойиктэйэн: «Солакѳ, ѳча? Олойо сѳвван?» Солаки эсин ѳавва. Н'ан улгумийэн: «Солаке, ѳча?» Солаки н'ан-дат эсин ѳавва. Тѳли тибзэ елитчаллан. Идгийи танчайан – идгин тѳн-тѳн, тадуккэй танчами-танчами идгийи моктиллан. Моктиллан нэнэсинэн идгийэ ачин. Тадуккай эвѳски тибзѳл идгийэсэл ачин ѳчатин.

Записано 8 августа 1988 г. там же и от того же рассказчика.

На одной речке какая-то лисица долбила прорубь. И тут пришла одна рысь. Подойдя, рысь спросила у лисы: «Это зачем (же) ты, лиса, долбишь прорубь?» Лиса сказала: «Я о-очень захотела свежей рыбы!» Рысь сказала: «И я очень хочу рыбы». Лиса говорит: «Ну, тогда и ты продолби себе прорубь, (вон) та-ам, на середине реки. На глубине бывают большие рыбыны». Отправилась рысь (и) продолбила себе по совету лисы прорубь на середине реки. Закончили долбить свои проруби (и) после того как (уже) стемнело, рысь спросила у лисы: «Ой, лиса, как же мы (сможем) поймать рыбу?» Лиса сказала: «Мы свои хвосты сунем в воду, (а) когда рыба зацепится, вытянем. Пока рыба не подойдет, (мы) должны сидеть тихо-тихо, не шевелясь». Засунула рысь хвост в свою прорубь,

ти-ихо села. Вот так ти-ихо сидела рысь. Лиса (же) легла около своей проруби, не опуская в прорубь свой хвост. Долго сидели (букв.: долго есть). Когда уже устала, рысь стала у лисы спрашивать: «Лиса, ну что, рыба ловится (букв.: рыба узнается)?» Лиса сказала: «Ой-йо-йой, зачем громко разговариваешь? Когда за мой хвост только стала хватать рыба, ты вспугнула! Когда рыбачат, громко не разговаривают. Ты больше не разговаривай, тихо сиди». Рысь до-олго сидела: и не разговаривала, и не шевелилась. Насидевшись (букв.: когда долго стало), (рысь) позвала лису: «Лиса, ну что? Рыба ловится?» Лиса не отвечает. (Рысь) снова спросила: «Лиса, ну что?» Опять лиса не отвечает. Тогда рысь захотела встать. Потянула свой хвост, а хвост ее (примерз) крепко-крепко. Дергала-дергала (и) оборвала свой хвост. И пошла без хвоста. С тех пор рыси стали без хвостов.

№ 66

Эмэн ʒōду бичэн эмэн солакичан. Тай солакичан бимне-ē-ен умнэ° байа-а камнунма хуйвуллэн. Тай хуйуввидун эмэйэн эмэн сагди-и сатмār. Сатмār солакидуккай улгумийэн: «Солаки, эй ēдай байа камнунма хуйувус?» Солаки гунэн: «Би ēсав сōмат энусин, би ēсайи айттай н'екэм». Сатмār улгумийэн: «Солаки, тай-ка он си камнунʒи ēсайи айичис?» Солаки гунэн: «Эй камнун хуйми этэйкин би ēсайи тэҢ-тэҢ камнун. Нонон ēсалби олдōлбон камнунʒи хйким. Тадук лабганҢим собгуʒи. Собгу ойолин н'ан камнунʒи камнун, тай ойолин н'ан собгова лабганҢим. Байан камнун, байан собгуʒи лабганҢийакив ēсалби энусинин тудгэн аяа одан». Сатмāринʒā гунэн: «О ʒэ, солаки, би-да ēсав сōмат энуси. Гэ, би-да ēсалбав камнудай». Солаки гунэн: «Аяа-аяа, эпэкэ, ēсавас камнуʒаҗав – мэнʒий ичэс би байа камнунма хуйувчэв». Солаки гунэн: «Гэ, си, эпэкэ, эй эду тоҗо даҗадун тэҗэкэл». Сатмāринʒā тэҗэйэн тоҗон даҗадун. Нуҗан аямат тэҗэчэлэн солаки нуҗан ēсалбан камнуллан. Камнунакан-камнунакан собголбо ойолтō-ойолтō камнуйан. Солаки камнуми этэйэ^ан гунэн: «Гэ, эпэкэ, тйкин аямат тоҗотки хйҗэткэл есалби камнунман. Гойовкōйо хйҗэткэл». Сатмāринʒā тоҗо даҗадун камнучайи хйҗэчиллэн. Хйҗэтми-хйҗэтми сатмāринʒā солакидуккай улгумйллэн: «Солаки, еча? Элэкин биʒэн?» Солаки гунэн: «Эпэкэ, эчэ-да, эчэ-да, би си ēсас тудгэн айодан (аяа одан) байанʒи камнучав. Байан камнун эвки тудгэн олгойо». Сатмāринʒā-а н'ан тэҗэтчэн, аямат тоҗотки хйҗэтчэн. Хйҗэтми тэҗэтми дэйидуй сатмāринʒā-а солакидук улгумйллэн: «Еча, солаки? Элэкин одайи биʒэн?» Солаки сему-сему. Сатмāринʒā н'ан улгумийэн: «Солаки, еча? Элэкин одайи биʒэн камнуҗит?» Солаки н'ан-дат сему-сему. Тэли сатмār ēсалби н'йтчэллэн. Есалин тэҢ-тэҢ-тэҢ-тэҢ. Тайаʒи сатмār отталʒий осиллан камнучāvāн, солаки камнучāvāн. Камнуҗин-да тэҢ-тэҢ лабганча. Тэли сатмār сōт оселлан отталʒий камнучай камнунма. Камнуҗин он-да эсин копкотгойо. Тэли сатмāринʒā сō-от тэ°йи

бэгдилзйи осиллан. Осеми-осеми ёсан мэнэ нэйиллэн. Тадук бāди осейан, тэйи ёсалби ичэвуликнэнтин. Тйкин тай солаки камнучачажин зāжал ёсалтин туңгурикил керакко-ол очал. Таду гūмэ талуңит сейаптунин моданан.

Записано 9 августа 1988 г. там же и от того же рассказчика.

Жила в одном доме одна лисичка. Как-то раз (затеяла) та лисичка наварить много рыбьего клея. И тут пришел один ста-арый *сатмар**. Спросил *сатмар* у лисы: «Лиса, это зачем варишь (так) много клея?» Лиса говорит: «У меня очень (уж) болят глаза, я собираюсь свои глаза полечить». *Сатмар* спросил: «Лиса, как же ты лечишь свои глаза клеем?» Лиса сказала: «Когда сварится этот клей, я глаза крепко-накрепко заклею. Сначала мажу клеем вокруг глаз. Потом залепляю рыбьей кожей. На рыбью кожу вновь намазываю клей, на него снова прилепляю рыбью кожу. Если налеплю много клея и много рыбьей кожи, то боль в глазах быстро проходит». *Сатмарице*** сказал: «Ох ты, и у меня (ведь), лиса, глаза сильно болят. Ну-ка, намажь и мне глаза». Лиса говорит: «Хорошо-хорошо, дедушка, намажу тебе глаза – сам видишь, что я много клея сварила, – лиса говорит. – Ну-ка, дедушка, садись-ка ты вот тут, у огня». *Сатмарице* сел у огня. Когда он уселся как следует, стала лиса мазать ему клеем глаза. Намазывала-намазывала (и) одну за другой приклеивала рыбью кожу (т.е. один кусок кожи над другим). Кончив клеить, лиса сказала: «Ну, дедушка, теперь хорошенько просуши у огня намазанные клеем глаза. Подольше суши». *Сатмарице* стал сушить у огня намазанное клеем (место). Сушил-сушил *сатмарице*, потом стал спрашивать у лисы: «Лиса, ну что? Хватит, наверное (сушить)?» Лиса говорит: «Дедушка, нет-нет, я много намазала, чтобы твои глаза быстрее зажили. (А) много клея быстро не высушивается». Снова сидел *сатмарице*, хорошенько сушил у огня (глаза). *Сатмарице*, когда устал сидеть и сушить, (опять) стал спрашивать у лисы: «Ну что, лиса? Хватит уж, наверное?» Лиса ни гу-гу. Вновь спрашивает *сатмарице*: «Лиса, ну что? Уже, наверное, высох наш клей (букв.: хватит, наверное, нашему клею)?» (А) лиса опять ни гу-гу. Тогда стал пытаться *сатмар* открыть свои глаза. (Заклеились) его глаза крепко-крепко-накрепко***. Стал тогда *сатмар* царапать когтями заклеенное, лисой заклеенное (место). А клей-то крепко-накрепко пристал. Стал тогда *сатмар* сильно царапать прилипший клей когтями. Клей никак не отлипает. Тогда *сатмарице* стал изо всех сил царапать обеими лапами. Царапал-царапал – чуть-чуть (в одном) глазу просветлело. Тогда сильней царапал, пока не стали видеть оба глаза. Теперь от того лисьего заклеивания глаза у медведей стали круглые и ма-аленькие. Тут наша сказка кончилась.

Эмэн солаки уйэкэн дйүидэдун алдийилан эмэн сагди ẓāẓа эмэйэн. ẓāẓа солакидуккай улгумийан: «Солаки, эй еда алдис?» Солаки гунэн: «Би, эпэка, толгокийай ом. Би дайамав, дэвэкив сот энуси. Би тайиңҢи айтгтайи н'екэм». ẓāẓа улгумийэн: «Он-ка си, солаки, толгокиҢи айичис?» Солаки гунэн: «Би толгокиду тэүэйэн гогда-гогда уйэдук сōма хесу кадаҢачидук сийунҢэҢэв. Ая хесу уйэдук умнэт-ти сийунчэми ая овки (энусин ая овки)». ẓāẓа гунэн: «Солаки, минэвэ-да сийумкэндәй – би-дә дэвэкив сōмат энусин». «Эпэкэ, оми этэйэкив-н'ун си ẓулэ^аски сийундәй. Тадуккай толгокийи гәннэсийан би мәнҢий сийунҢав». ẓāẓа солакива бэлэчиллэн толгокийи ойиван. Толгокива оми этэйан Ңэнэсинэ уйэ ойолин, гэлэктэллэ гогда хесу уйэвэ. ТайҢачин уйэвэ бакайан солаки ẓāẓавэ тэүэвкэнэн толгокидуй. ẓāẓа толгокиду тэүэчэлэн солаки толгокива анайан уйэвэ хэдгиски. ẓāẓа сийунэйидуй толгокива дэпчэ-дэпчэ чапчайан, н'оҢи бэгдилби молкинайан, дэвэкийи-дайамайи икэйилбан чапчайан. Тадуккай эвэски ẓāẓал очәтин ẓулҢидә^а бэгдилтин уйумкун, амагдәтин Ңону^омул, гогдал. Канес скаски.

Записано 8 августа 1988 г. там же и от того же рассказчика.

ДОБАВЛЕНИЕ К СКАЗКЕ

Когда одна лиса тесала (что-то) на склоне сопочки, пришел (туда) один старый медведь*. Медведь спросил у лисы: «Зачем это (ты) тешешь, лиса?» Лиса говорит: «Я, дедушка, делаю себе нарты. У меня очень болят и спина, и таз. Я их собираюсь полечить». Медведь спросил: «Как же ты, лиса, нартами лечишь?» Лиса говорит: «Сев на нарты, я съеду с крутой скалы (букв.: с высокой-высокой горы, имеющей крутую скалу). Если один раз съехать с настоящего крутой горы, то становится хорошо». Медведь сказал: «Лиса, позволь и мне съехать – у меня тоже очень болит таз». «Дедушка, как только закончу (работу), ты первым скатишься. Потом я притащу (наверх) свои нарты (и) сама съеду». Медведь стал помогать лисе делать нарты. Закончив делать нарты, отправились на гору, стали искать высокую крутую гору. Найдя такую гору, лиса посадила медведя в свою нарту. Когда медведь сел в нарту, лиса толкнула нарту под гору. Медведь вдребезги сломал нарту, когда катился (вниз), сломал свои передние ноги, поломал кости спины и таза. С тех пор медведи стали с короткими передними ногами (и) длинными и высокими задними.

№ 68
ТалуҢ

Эмэн этихэнҗи эмэн атихәнҗи биҗэйэ, хутэйэтин ачин. Тихэмдихэ-эн этийэккэн мōлайан. Сухэйи себдалайан мōлайан. Тай солахи, гэ, тай этихәнмэ ичэчэ гойоло. Тихэн коҢнойин тэвуктэҗи есалайан, тихэн одан коҢахан, хутэ одан. Тихэн этихэнтихи эмэйэн. Этихэн ичэчэ коҢаханма. Этихэн гунэн: «Гэ, йдук эмэс?» Тай коҢахан гунэн: «Бй аҗаҗахан бисиме». Гэ, этихэн гунэн: «Минэтки эмэҗэс-ку^о? Би хутэйэв ачин». «Гэ^а, эмэҗэве, биҗа-ав!» Сагласилс'а тай. Гэ, тай гаҗийан тай коҢаханмэ, гэ, җōлай. җōлай есийгича, атихәнтихи гунэн: «Атиха-ан, ичэнэхэл – бй хутэйэвэй бахачав». Атихән гунэн: «Ехун хутэнин биҗэн хуйандуккэй бахама, ехун хутэнин биҗэн?» (Бабушка сразу чувывает – примечание рассказчицы.) Этихэн гунэн: «Хутэлэ^ачиҗат!» Гэ, тин'ехэн тй-тти мэн хутэүэчинми этэхийэн этихэн. ТайиҢинин эгдиҢэккэ-эн оҗа. Тихэн эмнэ гунэн: «Амай, о^амо^ачи-ир-р!» Этихэн гунэн: «Хутэ, о^амо^ачинти-да бисин». «Ама, җахар-р!» «Хутэ, җахат-га бисин.» «Ама, җахава тэвчир-р!» Этийэккэн җахаккәнми чопал йувнэхэ^ан о^амо^ачинду тэвуйэн. Солахи гунэн: «Ама, о^амо^ачинҗи оликтэр-рэ!» Гэ?, этихэн гунэн: «Гэ, оликтахал-кэ!» Тай солахи омочинду тэүэхэнэм оликтайан. Часки Ңэнэйэн, эмэйгийэн. Этийэккэн хулиду ичэтчэн, гунэн: «Хутэ-э! Гойоло эхэл Ңэнэйэ!» Солахи гунэн: «Эй тусэхэккэн чаүидаткени Ңэнэйэн мочуйгир-р!» Тин'ехэ^ан чоп токсангича. Этийэккэ^ан ачин-да о^амо^атлō, ачин-да җахала ойгича. Атийаккан гунэн: «Би синэтки гунчав: хуйандуккэй ехун хутэнин эмэҗэн?» Элэ.

Записано 4 сентября 1987 г. в с. Белоглинка
Ульчского района Хабаровского края от Бобик
Е.М. 70 лет, род Айимкан.

СКАЗКА

Жили бездетные старик со старухой. Однажды пошел старичок за дровами. Свой топор сзади заткнул за пояс, пошел по дрова. (А) лиса увидела вдалеке старика. Сделала (она себе) глаза из темной брусники – и стала ребенком, дитем (мальчиком) сделалась. И подошел (этот ребенок) к старику. Увидел старик ребенка. Старик сказал: «Откуда (ты) явился?» (А) тот ребенок отвечает: «Я же сирота». Ну, старик говорит: «Ко мне пойдешь? У меня нет ребенка». «Пойду, (конечно), буду (жить)!» – согласился он. Ну, взял он ребенка к себе домой. Вернулся домой, сказал старухе: «Старуха-а, иди посмотри – я нашел нам ребенка». Старуха сказала: «Что (же это) за ребенок – в лесу найденный (букв.: из тайги находка), что за ребенок?» Старик сказал: «Давай усыновим!» И вот воспитывал (его) старик как собственного ребенка. Стал он (лис) большущим. И однажды сказал: «Папа, омор-ро*!» Старик сказал: «Есть (у нас), сынок, и лодка». «Папа, добр-ро*!» «Сынок, и добро (у нас) есть!» «Папа, добро гр-

рузо*!» Старичок вынес все свои вещички и погрузил в оморочку. Лис сказал: «Папа, на лодке гр-р-р*!» А старик сказал: «Ну, погреб!» Сел тот лис в оморочку и гребет. Подальше отъехал, вернулся. Старичок смотрел с берега. Предупредил: «Сынок! Далеко не отплывай!» Лис сказал: «За этот мысок сплаваю и вер-р-р*» И – смылся. Остался старичок и без лодки, и без вещей. Старушка сказала: «Я (же) тебе говорила: что за ребенок явится из тайги?» Всё.

№ 69

Гүмэ талуң сейаптинин

На^она^он ǰулэ монокал бичэтин хэгдиңэл. Ну^оңатил сō кихиргэсил бичэтин. Умнэ^акэн эмэн монукан ңэнэмнён бакалдийан эмэн ǰаǰэвэ. Монукан ǰаǰэтки гунэн: «Гэ^о, эхэкэ, бит ичэлдиүэт, кухимкэүэт ичэдэвэр авгаүукэ дабдиǰат». ǰаǰа гунэн: «Э-э, си, монукан, йду минду тэйэ^ачис?» «Айа, айа, эхэкэ, – монукан гунэн, – кухимкэүэт!» ǰаǰа гунэн: «Гэ, монукан, кусиүэт сōт-н'ун кусидай эйэ^атчэкис». Гэ, монукан ǰаǰэǰи кусиллэ. Кусими-кусами ǰаǰэ монуканма тибгуйэн, тийэйэн. Монуканма тийэйэн монукан делилбан капунайан иктэлнин сәй тикикнэнин, ёсалбан осейан, н'ōүи бэгдилбан тэйиван молкинайан. Тай ǰаǰэ тийучэйидун монукан хэдгиүит амаүи бэгдилǰий ǰаǰа эмүгдэвән хэкийэн. Тай монукан ǰаǰэǰи кусичадукитин эвэски мону^окал балдилчал ǰулүидә бэгдилтин уйумкун, ёсатин хйл'а; ǰаǰэ босоктонин тадуккай эвэски бчан пасиккалдук тай монукан хэкичэкинин. Таду уйумкун гүмэ талуңит моданан!

Записано 9 августа 1988 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

ДОБАВЛЕНИЕ К СКАЗКЕ

Прежде зайцы были крупными. Они были большими зазнайками. Однажды один заяц встретил на пути (букв.: идя, встретил) одного медведя. Сказал заяц медведю: «Ну, медведь, давай-ка мы посмотрим друг на друга, поборемся, чтобы узнать, кто победит». Медведь сказал: «Где тебе, заяц, со мной справиться (букв.: придавить)?!» «Ничего-ничего, медведь, – заяц сказал, – давай бороться!» Медведь сказал: «Что ж, заяц, поборемся, если так сильно хочешь». Ну, стали бороться заяц с медведем. Боролись-боролись – медведь повалил зайца, прижал (к земле). И (так) примял голову зайца, что (его) зубы разлетелись в разные стороны, поцарапал глаза (зайца), сломал (ему) обе передние лапы. Заяц, когда медведь (его так) придавил, снизу задними лапами пинал медведя в живот. С тех пор как заяц с медведем силой мерялись, стали

рождаться зайцы с короткими передними лапами, с раскосыми глазами; (а) у медведя из-за того, что заяц (его) пинал, почки с тех пор стали дольками*. Вот (и) кончилась наша короткая сказка!

№ 70

Этихэ^ан^нзи атихан^нзи бичатин ^нзодуй ^нзукк^а-^ал-да. ^нЗипкитчи ээ^нимэ абус-абус бичэ^атин. Алаа ван^нзик^амэй бичатин. Атихан гунэн: «Улээ-дэ ^нзэм^о-о!» Этихэ^ан гунэн: «Би ^ннэнэктэ д^нски, ичэн^актэ монахан о^нж^ав^ан». Туктисинча д^нски. Ичэйэн: тес о^нжал биси, байа-а-ан о^нжа. ^нЗулэ^аски ичэтчихин-да – о^нжа, амаски ичэтчихин-да – о^нжа. Эмэйгича ^нзоткий, атихан^нтихи гунэн: «О^нжа тес! Хойкала ехун-да ^ачин! Га, би теманна ^ннэнэктэ^а, ен^нжилбэ ^нжалида^нжав, монахасэлбэ о^ало^ахитч^ав». «Гэ, ^ннэнэхэл-кэ!» – гунэн атихан. Этийаккан эмэча хуйантхи, к^опуктава тесс тэсича, ^нзипча и эмэн к^опуктавэ гедалача поккай д^олин, хэйкий у^нгалча. В^ангалча: «Ч^албасэ-э-эл, бэлэхэн! Есисэ-эл, бэлэхэн! Апкак^атасэ-ээл, бэлэхэн!» Монахан гунэн: «Эро-ой, ева в^ангалчан этихэ^ан? Будийи би^нжан!» Эмэн монахан гунэн: «Гэ, ахе, си ^ннэнэхэл. Гали-гали ойи бисис, ичэнэ^ахэл еми п(о)лахилчан». Монахан ^ннэнэсинча, ичэнача. Эмэйгий^ан ^нжалтхи гунэн: «Эро-ой, будийи-да би^нжане. Тиккэн полахийэн: «Гэ, бэлэн^на^нжай!» Монахасэл чопал^нживэй токсасинчал. Сапкалалч^ал ^нжаладукин, бэгдидукин, даамадукин. ^ннэнэвгисинчал ^нзоттихин. Эмувгий^ан паланду нэ^ачал. Атихан гунэн: «Эро-ой, ма^нгасээл этихэ^анмэ эмувгичал!» Этихэ^ан ойлгилча. Нин^нулча: «Паалбэ лакчихэ-эл, уйкэлби лакчихэ-эл, чо^ан^око^алби лакчихэ-э-эл!» Атихан лакчилча паалби, уйкэлби, чо^ан^око^алби. Этихэ^ан таду хэтэхэнэн, атихан^нтихи гунэн: «^нжаахал то^ао^а сулли^нкивэ, гэ, мо^нжилкэл, гэ, мо^нмайа!» Этихэн сапкалайан м^овва. Мо^нжилчал монахасэлбэ, тес мо^нчал, лес в^ачал. Ну, паалбай н^ийгичал, чо^ан^око^алби н^ийгичал, уйкэлби чэн^нэмди н^ичал. Таду тамси хэйгидадукин монахах^айа лапайкингийэн. Атихан сапкалайан та^оо^о сулли^нкивэ, иктэйэн монахан^{мэ} таду ойавча (ойав^ан о^ча). Монахахаа лапайкинча уйкэли и токсангича хуйантхи.

Этихэн^нзи атихан^нзи улэ^нзи тес биси. Тихэмде-ен улэ^ннитин манавван. Этихан гунэн: «Гэ, н^ан би ^ннэнэктэ! Т^ни ^нжалиданайгиктэ монахасэлбэ». Н^ан ^ннэнэсинча, н^ан тайичин тэсича к^опуктава, тайичин-да гедалача и тайичин-да полахилча: «Ч^албасэ-эл, бэлэхэн! Есисэ-эл, бэлэхэн! Апкак^атасэ-эл, бэлэхэ-эн!» Н^ан-дат эмэн монахаккан гунэн: «Ева этихан полахилчан? Будийи би^нжан. Ичэнэ^ама!» Эмэн монахан гунэн: «С^ни ^ннэнэхэл!» Монахаккан токсасинча. Ичэйэн: этихэ^ан еман^аду хугласинча, тапахатайан. Монахаккан ^нжалтхи токсайгичан: «Этихэ^ан будийи би^нжан-е! Бэлэн^нэ^ажай! ^нзоткин ^ннунувги^нжай!» Монахасэл сапкалалч^ал этихэ^анмэ ^нжаладукин, бэгдидукин, даамадукин, ^ннэнэвгисинчал. Тихэмде-ен эмэн монахах^айа ба^оха^онэн ноалбатин: «Эро-о-ой, н^одахан нуанман! О^ало^ахитчан! Мин ^нжалбув ч(о)пал в^актичатин. Би эмукчаккан ойачав. Ичэхэн

мин сѣнмув: атихан иктэйидуй ойавчан – сѣнмув йктэча. Сѣндув ичэсун-и – коңнийин ела. Атихан то^ао^а суллиңкижин иктэчахин ела, лабганчахин». Монахасал жо^ало^адо^ачо^ал, дамаан вачал. Этихан сила-сила мйхийгича жоткий. Атихан гунэн: «Еми-ха тй эмэйгис?» «Монахасэл нодачал минэвэ. Си ойавчачис монахахаа монахасэлтхи ч(о)пал улгучэ^анча».

Тихэми монахасэл сѣндутин то^ао^а суллиңкин елан тй лабганча.

Записано 5 июля 1991 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 64 лет, род Чомохогил.

Жили старик со старухой, (только) вдвоем (жили) в доме. Еды едва хватало. Лишь на рыбе жили (букв.: только рыбу добывая, жили). Старуха говорит: «Мяса-то тоже хочется!» Старик сказал: «Я пойду в тайгу, пойду посмотрю заячьи следы». Пошел в тайгу. Видит: полно следов, мно-о-ого следов. И впереди, и позади следы (букв.: и вперед посмотрит – следы, и назад посмотрит – следы). Вернулся домой, говорит старухе: «Много следов! (А) в петлях ничего нет! Ну, пойду-ка я завтра, как-нибудь обхитрю, обману зайцев». «Ну, походи!» – говорит старуха. Старичок пришел в лес, набрал много ягод шиповника, поел, а одну ягоду затолкал себе в зад, штаны (же) спустил. (И) стал кричать: «Берё-озы, помогите! Ли-иственницы, помогите! Дубы-ы, помогите!» Заяц говорит: «Ого, чего (это) старик закричал? Помирает, видно!» Один заяц сказал: «Ну-ка, ты, братец, походи. (Ты) шустрый, походи посмотри, чего (он) стал кричать». Заяц отправился, пошел посмотреть. Вернувшись, говорит сородичам: «Ой-йой, помирает, наверное. Упал и кричит. Ну-ка, пойдём, поможем!» Заяцы все (вместе) поскакали (туда). Схватили (старика) за руки, за ноги, за спину. Потасили (его) к его дому. Принесли, положили на пол. Старуха говорит: «Ой, молодцы – старика принесли!» Старик стал приходиться в себя. Стал стонать: «Окна закрыва-а-ай, двери закрыва-ай, дымовые отверстия закрыва-ай!»* Старуха стала закрывать окна, двери, дымовые отверстия. Тогда старик вскочил, говорит жене: «Хватай кочергу, ну-ка, бей, ну-ка, давай (зайцев) бить!» Старик хватается палку. Стали бить зайцев, много били, много убили. Ну, окна открыли, дымовые отверстия открыли, двери настежь открыли. (А) тут из-под нар выскакивает зайчище. Старуха хватается кочергу, бьет зайца – и промахнулась. Заячище вскочил в дверь и убежал в тайгу. У старика со старухой мяса полно. Потом мясо кончилось. Старик говорит: «Ну, пойду-ка я опять! Так (же) опять пойду перехитрю зайцев». Снова пошел, снова так же собрал шиповник, так же затолкал (ягоду) и так же стал кричать: «Берё-озы, помогите! Ли-иственницы, помогите! Дубы-ы, помогите-е-е!» Опять же один зайчик сказал: «Что (это) старик закричал? Помирает, наверное. Давайте пойдём посмотрим!» Один заяц говорит: «Ты иди!» Заячик побежал. Видит: лег старик на снег, бьется (дергается). Заячик вернулся к сородичам: «Старик помирает, видно! Пойдем,

поможем! Домой (его) понесем!» Зайцы схватили старика за руки, за ноги, за спину (и) потащили. Через некоторое время догнал их зайчище: «Ого-го, бросьте его! Обманывает (ведь вас)! (Они) поубивали всех моих сородичей. Я один спасся. Посмотрите на мои уши: когда старуха ударила (меня), промазала (и) попала (букв.: ударила) по уху. Видите, на моих ушах – черная сажа (букв.: уголь). (Это та) сажа, которая (осталась) от удара старухиной кочерги, приставшая (к ушам сажа)». Зайцы бросили (старика) – спину ему ушибли. Насилу приполз старик домой. Старуха говорит: «Чего (это) ты так вернулся?» «Зайцы меня бросили. Зайчище, которого ты не убила (букв.: по которому промазала), все рассказал (другим) зайцам».

Поэтому так (и) налипла сажа от кочерги на заячьих ушах.

№ 71

Гүмэ талуң

(частично вариант № 70)

Эмэн бейа даптэдун ǰул ǰо бичэ^ан. Гё ǰоду бичэн байан этикэн атикан и хонǰитин. Гё ǰоду бичан ǰадаҗе этикэн атикан хонǰичил. Умнэкэн бимне-ён ǰадаҗи этикэн нэнэсинэн бейаҗи солōки. Нэнэмне-ен бакайан байа-а кōпуктава. Емана ойолин холамди биси. ǰадаҗи этикэн тай кōпуктава ǰэпуллэн. ǰэпми этэй^ан кōпукталба гедаллан ёсалй, оҗоктолй, амҗалй, сёлдулй. Тй гедайан еманату хуклэ^осинэн. Тай хуклэйилэн эмэйэн элэкичэн. Ичэйэн – этикэккэн иҗумчэ. Гунэн: «Гуǰайе-ё ǰадаҗе этикэн иҗумчэ^а! ǰоткин нуҗанман нада нэнэвчэ». Аҗили (вообще-то хуйандули – рассказчик умышенно заменил это слово эвенкийским) хуктиллэн эйидэви упкал бэйҗэккэлбэ, дэҗиккэ^олбэ этикэккэмэ ǰолан нэнэвдэ^авай. Байа-а-а бэйҗэккэл чакуппа. Этикэккэмэ хōптэ нǰалалдукин, сёлдукин, бэгдилдукин, нийуктэлдукин иктэмэ^анэ уҗийй^ан ǰолан нэнэвусинэ. Тикэн-ти этикэккэн ǰолан эмэввэ. Ичэй^ан атикаккән ускэйи н'ййэн. Ускэйи н'йчэлэн бэйҗэ^оккэ^ол этикэккэмэ ǰолан йввэ. ǰолан йввидутин этикэккэн атикаҗтикий гунэн: «Ускэлбэй, пǰуалбай айамат даскал!» Атикаккән тудгэнзи ускэлби-пǰуалби дассан. Атикан дасчалан этикэн тэҗэйэн, ǰавайан н'уливунǰэйи, атикән ǰавайан соҗайи, хонǰаткантин ǰавайан оловунма. ǰэ, тадуккай опкачи елани моҗелла бэйҗэ^оккэ^олбэ^а. Тай моҗидувай атикан эмэн солаки сёгдаван нǰвкәнан. Солаки сочайан. Хонǰаткантин эмэн монокәнма сёгдаван оловунзи моҗидайан. Тай-да монукән сочайан. Эмэн керенас сиҗэйэ омолоан ййидун идгигдэван моданман нǰвкәнан. Атикан эмэн хёлаки уҗидэлий дэҗиллидун соҗази идгигдэван нǰвкәнан. Тар хёлаки сочаран. Тадуккай эвэски монукал, солакил, керенасел, хёлакил коҗнойин сёчил, идгичил балдилчал.

ǰадаҗи этикэнду байа-а бэйҗэ^о оча, вǰвча. Байан этикэн ийэмэ^ойэн. Ийэмэй^ан ичэйэн: ǰадаҗи этикэнду байа-а бэйҗэл вǰвчал. Байан этикэн бэйҗэлбэ ичэй^ан пэксэнэ улгумййэн: «Эй си йдү, он эйбэ^ан бэйҗэлбэ вǰс?»

3адаңи этикэн улгучэнэн: «Би бейаңнай солōки нэнэчэв, таду бакачав байа-а
 кōпуктава. Емана ойолин холāmди солапчал. Би тай кōпукталба 3эппэн,
 элэknэнми 3эппэ^ан гедалчав ēсалби, селулби, амңайи, селби (есалдулий,
 селулдулий, амңалий, селдулий?), тй н'ан еманату хуклэ^осинчав.
 Хуклэ^осинчэлэв эмэн элэкичэ^ан эмэчэн, ичэтчэн минтики, амаски
 хуктилитгичан. Амаски хуктилитгичалан гойово-да эчэ биси эмэйэ байа-а
 бэйңэккэл, дэүиккэл. Эмэйэн минэвэ хōп йктэмэнэ. Йктэмэнэн, уүййэ^ан
 минэвэ 3ōлāв эмэвчатин. Эмэвчэлэтин аямат ускэвэй-пāуалбай дасчавун.
 Дассан тадуккай нуңалбатин хакуду вāкталчавун». Байан этикэн аямат
 дōлдитчан сōт дэңсисинэн. 3ōлай нэнуйан атикāңтикий улгучэнэн, тай-дат
 нэнэсинэн бейаңни солōки. Таду бакайан байа-а-а кōпуктава. Нуңан кōпуктава
 эчэ-да 3эппэ, ēсалдули, селулдули гедаллан, амңали(й), селдули(й) гедайан
 еманату хуклэ^осинан. Еманату хуклэ^осинчэлэн эмэн монукан эмэйэн. Ичэйэн –
 байан этикэн иңумчэ. Монукан ичэйэ^ан амаски аүитки (т.е. хуйантихи)
 хуктиллэн э^ойидэ^ой байан кера бэйңэлбэ. Тадуккай эмэвэн байа-а бэйңэккэлбэ.
 Бэйңэл эмэйэ^ан, эмэнду чакуппан байан этикэнмэ хōп кекисинэ. Кекисинан
 уүййидутин этикэн тэпкэсинэн: «Кети-и-й!» Бэйңэккэл ололдойон, нэлэллэн
 хōп хуктиллэ. Этикэн еллан 3ōлай нāлалби давсина кэңтукин бэйңэңилийэ-да
 āчин 3ōлай эмэдгийэн. Атикāңинин улгумийэн 3ōдуй: «Эй бэйңэңилси йду?»
 Этикэн гунэн: «Байа-а бэйңэккэл минэвэ хōп кекисина уүййидутин би
 тэпкэсинчэ^ав: «Кети-й!» Бэйңэңилби нэлэллэн хōпуктиллэ (хōп хуктиллэ)».
 Тадуккай чāски этикэсэл биси нимэкэтнэл.

3адаңи этикэн бэйңэңилнин манавулан; манавчāлāтин 3адаңи этикэн байа-
 ā камнунма хуйувуллэн. Хуйувми этэйэ^ан, дйски нэнэйэ^ан дейам мōли
 мокчайан. Чэмэн хэдгидэлэн ессан камнулан тай мō гайалбан, мэнмэн.
 Камнунакан хэдгиски эввэн. Мōдук эвгийэ^ан 3ōткий эмэтгийэн. Адилаву-у-кэ
 бисен нэнуйэн камнучай мōнтикий. Ичэйэн – мōндун 3алум лабганчал
 бэйңэккэл, дэүиккэл. Мōндулий туктийэ^ан хапканайан лабганчал бэйңэккэлбэ-
 дэүиккэлбэ. Тайиңилин байа-а-а очал. 3ōткий хенатгийан. Хенатгийан оми
 атикаңичил туктитгийэ, 3үйи хенакталла. Байан этикэн ичэйэн, улгумийэн: «Эй
 си он вāчас байа бэйңэлбэ, дэүилбэ?» 3адаң этикэккэн улгучэнэн: «Би байа-ан
 камнунма хуйувчэ^ав, тй н'ан дйски нэнэйэ^ан, мōли туктийан уүйүит камнучав
 гайалбан, мэн мōван. Тадуккай адилава-ка бисен ичэнэчэв – тар мōндув 3алум
 лабганчал эй хенактайивун бэйңэккэл-дэүиккэл». Байан этикэн аямат
 дōлдитчан. Тай-ти инэңду хуйувулан камнунма байа-а. Хуйувми этэйан дйски
 камнуңни нэнэвэн. Дйлэ дейам мōва бакайан камнулан тэкэндукин-ти
 уүски. Тй камнунакан-лабгаснакан туктийэн, мō долиман илтэнэйидуй
 лабганан тэң-тэң! Он-да он-да пукэсэми албайан, он-да эсин копкотгойо.
 Атикāңинин 3ōдуйи алātми албами этикэн о3алин нэнэйэн. Ессан ичэйэн и
 дōлдийан: этикэн уүилэ мōдү лабганан тэпкэйэн. Атикāн-да туктисинэн
 бэлэдэ^ай этикэңдуй. Атикāн этикэңдулай э3элий есса нуңан-да лабганан тэң-
 тэң! 3ōдутин хонāзитин алātми албаме о3алитин туктисинэн, ичэйэн: сагдйинин
 (сагди энинин), эпэкэнин мōду уүилэ лабганчал. Хонāзитин-да туктисинэн

бэлэдэ^ай сагдауандуй. Хонāжитин сагдининдулай (сагди эниндулай) эжэлий
есса нуҗан-да лабганан тэҗ-тэҗ.

Жадаҗи этикэн-атикан биллэ эмуккэкэл жодувай. Жалтин-нимэжилтин мōду
лабганан поҗуу^о очал. Тикин мōлду бисил поҗуол тай этикэ^онэ атикана
хонāжитин лабганчакитин. Вот и фс'о.

Записано 8 августа 1988 г. в с. Владимировка
района им. П. Осипенко Хабаровского края от
Казарова А.П. 67 лет, род Чукчагил.

СКАЗКА

У устья одной реки были два дома. В одном доме жил богатый старик со старухой и внучкой. В другом доме жил бедный старик со старухой и внучкой. Как-то раз бедный старик пошел вверх по течению своей реки. Шел и шел (и) нашел много шиповника. Над снегом (прямо) красно. Стал бедняк тот шиповник есть. Наевшись, стал заталкивать ягоды в глаза, нос, рот, уши. И так лег на снег. Когда лежал так, появилась белочка. Посмотрела – замерз старичок. Сказала: «Замерз бедный старик – жалко (его)! Надо его домой отнести». Побежала по тайге, чтобы созвать всех зверушек, птичек (и) чтобы отнести старичка домой. Собралось множество зверушек. Потащили старичка к дому, подняв (и) ухватив зубами кто за что: за руки, за уши, за ноги, за волосы. Так-то вот (и) доставили к старинову дому. Увидев (это), старушка открыла свою дверь. И зверушки втащили старичка в дом. Когда втаскивали в дом, старичок сказал своей старушке: «Как следует закрой наши двери и окна!» Старушка быстро закрыла свои двери-окна. И тут старик встал (букв.: сел), схватил свой огромный скребок для шкур, старуха схватила палку для подвешивания котла, (а) их внучка схватила крюк для подвешивания котла. Ну, потом стали все втроем бить зверушек. Когда били, старушка какой-то лисе попала только по ушам. Лиса убежала. (А) их внучка какому-то зайцу (тоже) ударила крюком только по ушам. Заяц тоже ускользнул. Одному горностаю, когда (он) лез в мышиную нору (чтобы спрятаться), (внучка) попала лишь по кончику хвоста. Палкой для подвешивания котла старуха попала одной куропатке лишь по кончику хвоста, когда (та) летала вверх. Та куропатка улетела. С тех пор зайцы, лисы, горностаи, куропатки стали рождаться с черными ушами или хвостами (т.к. их задели закопченными предметами).

У бедного старика стало много добычи (букв.: бедному старику много зверей стало, убилося). Богатый старик пришел (к нему) в гости. Придя в гости, посмотрел: бедному старику мно-ого попало зверей. Богатый старик, увидев зверей, удивился (и) спросил: «Это ты где (и) как убил столько зверей?» Бедный старик рассказал: «Я пошел вверх по течению нашей реки, там обнаружил много шиповника. (Его ягоды) остались красные над снегом. Я, поев того шиповника, поев до насыщения, стал (их) заталкивать в глаза, ноздри, рот, уши,

потом улегся на снег. И тут появился какой-то бельчонок, разглядывал меня (и) назад побежал. И вскоре появилось множество зверушек, пташек. И меня схватили за что попало зубами. Схватив и подняв, притащили меня домой. Когда притащили, (мы) закрыли двери-окна. И стали их в закрытом (помещении) убивать». Богатый старик внимательно (букв.: хорошо) слушал, (вдруг) очень заторопился. Вернувшись домой, (он) рассказал (все) своей старухе (и) тут же отправился вверх по течению реки. Там нашел много шиповника. Шиповник он не ел, (а сразу) стал заталкивать в глаза, ноздри; в рот, уши затолкал (и) улегся на снегу. Когда улегся, появился какой-то заяц. Увидел – богатый старик замерз. Увидев, заяц побежал назад в тайгу, чтобы созвать множество мелких зверей. И привел много мелких зверьков. Звери пришли, собрались (все) вместе (и) схватили (богатого) старика зубами за что попало. Вцепились зубами, (а) когда поднимали, старик (не вытерпел боли и) закричал: «Ой-йой!» Зверушки вздрогнули, испугались (и) разбежались в разные стороны. Старик встал (и) пустой (без добычи), размахивая руками, без зверей возвратился домой. Его жена спросила: «Где (же) твои звери?» Старик сказал: «Когда множество зверушек меня подняли, вцепившись зубами где попало, я закричал: «Ой-йой!» Испугавшись, мои звери бросились врассыпную». Потом (так и) живут старики по соседству.

Кончились у бедного старика звери (т.е. добычу съели); после этого стал бедный старик варить много рыбьего клея. Закончил варить, пошел в тайгу (и) залез на толстое дерево. Немного не долез до вершины (букв.: ниже вершины достигнув), стал мазать клеем ветки того дерева (и) само (дерево). Намазав (часть), спускался ниже. Слез с дерева (и) вернулся домой. Через несколько дней пошел опять (букв.: обратно) к своему намазанному дереву. Увидел: прилипла к его дереву тьма зверушек, птичек. Залез на свое дерево (и) отдирает прилипших зверушек-птичек. А тех – навалом. (Аж) за спиной тащил к себе домой. Когда притащил, (снова) пошли со старухой (к дереву), вдвоем на понягах* притащили. Богатый старик увидел (это), спросил: «Это ты как (же) убил (так) много зверей (и) птиц?» Бедный старичок рассказал: «Я сварил много рыбьего клея, потом отправился в тайгу, залез на дерево, (начиная) с верха мазал ветки (и) само дерево. Потом через несколько дней пошел посмотреть – к тому дереву прилипла тьма этих самых, которых мы несем, зверушек-пташек». Богатый старик внимательно слушал. В тот же день стал варить много рыбьего клея. Закончив варить, понес свой клей в тайгу. В тайге, найдя толстое дерево, стал мазать (его) клеем от комля вверх. Так намазывая-приклеиваясь (сам), поднимался (по стволу); когда достиг середины дерева (букв.: когда проходил середину дерева), то (сам) крепко-накрепко прилепился. По-всякому дергался, изнемог, не может отлепиться. Его жена, истомившись ждать дома, пошла по следам старика. Придя, увидела и услышала: старик кричит, прилипнув вверху на дереве. И старуха полезла (на дерево), чтобы помочь мужу. Не добравшись до мужа, старуха тоже накрепко приклеилась. Их внучка, истомившись ждать дома, пошла по их следам (в тайгу), увидела: бабушка (и)

дед приклеились вверху на дереве. И их внучка полезла (на дерево), чтобы помочь своим старикам. Внучка не добралась даже до своей бабушки – она тоже накрепко приклеилась.

Бедные старик со старухой стали жить в своем доме одни (т.е. без соседей). Их соседи прилипли к дереву (и) стали наплывами (капами) на стволе. (И) теперь на деревьях существуют наплывы – это (и есть) приклеившиеся старик со старухой и их внучка.

№ 72
(вариант № 71)

Џул нимэл бичэл. У^омун нимэ байан бичэ, а гё нимэ ЏадаҢи. Гэ, тэй(?) биси, ЏадаҢитмэтикэн (ЏадаҢитмэ этикэн) Ңэнэйэн, киҢнэлэчэ, ичэнэйэн нуҢан хиҢкийэ. Ңэнэмнэ(?) байа кōпуктал(кōпукталба?) ичэйэн. Гэ?, этикэн Џэпулчэ, Џэппэн. ОҢоктолий, селиндулий (селундулий?) чипчийан, гидалайан. Сендули кōпуктан(?) чипчийан. Гэсигдэ хуклэсинэн иманаду. Уклэ^ойэн бучэҰачин. Эмэйэн у^омун мунукан. Ңосуктайан. Гэсигдэ Џалби эйиктэлчэ. Байан-байан эмэйэ сигдэ(?) мунукал. Гэсигдэ этикэнмэ Џавайа, Џоткин Ңэнэвгисинэ. Йвгийэ Џолан, нойа нақандун, гэсигдэ этикэн гунэн атикантики: «Атикан, атикан, – гунэн, – йакчикал паҰаккалбай, чоҢкокколбой». Гэсигдэ этикэн тэҰэйэн. Гэсигдэ мунукаҢилби вāкталча. Гэ, таду Џоконду умун сулапча бичэ. Ускэйи нийэн. Мунукан хуктиллэн. Тадук атикан Џавайан моккаҢҢи елачи. Йктэйэн сэндулин. Тай мунукан хэтэкэнэн. Гэ, эмэйэн тиматнанин этикэн байан. Гунэн: «Эй-кэ, – гунэн, – си екундукин улэҰи байанчас?» «Ңэнэчэв, – гунэн, – дйски туктичэв, кōпукталба Џэпчэв, чипчичав, – гунэн. – Тй н'ан хуклосинчэв. Тадукин мунукан эмэчэн. Тадукин минэвэ эмэвгичэтин Џу^олав. Гэ, би тайилба коҢкочов». Гэ, улгучэнҰэкин(?) байан этикэн: «Гэ?, – гунэн, – би-дэ ҢэнэҰэв!» Џолай Ңэнуйэн, гунэн атикантики: «Гэ, би дйски туктиктэ! – гунэн. – Кōпуктава ичэнэктэ!» «Гэ?, Ңэнэкэл, Ңэнэкэл!» – гунэн атикан. Ңэнэйэн этикэн, тэгэчинти (тайҰачинти) кōпуктал(кōпукталбэ?) байан, гэ, Џэпулчэ. Чипчийан. Гэ, тй н'ан хукл'осинэн, еманаду хуклэ^осинэн. Гэ, тадук мунукан эмэйэн. Н'ан-дат Ңосукталлан. Тадукин Џалби эйиктэйэн. Гэ, Џалин байан-байан эмэйэ. Гэсигдэ: «Гэ?, – гунэн, мунукан гунэн, – Ңэнэвгүэ^ай Џолан». Гэсигдэ Џавайа мунукал упкачиҢасал. Эмэн мунукан готгактадукин Џавайан, уҰиййэ. Этикэн тэпкэлчэ: «Кэти-и!» УпкачиҢасал хэтэкэнчэл, Ңэлэлчэл мунукаҢилнин. И этикэн илитгийан. Џолай Ңэнуйэн екуна-да ачин. И фс'о.

Записано 7 июля 1981 г. в с. Владимировка района им. П. Осипенко Хабаровского края от Семеновой Д.В. 59 лет, род Тойомкон.

Жили два соседа. Один сосед был богатый, а другой сосед – бедный. Ну, так живут; тот старик, который бедный, отправился (в тайгу), пошел на лыжах, пошел он поискать рябчиков. По пути видит много шиповника. Ну, стал старик есть, поел. (А потом) набивает (шиповник) себе в нос, уши, заталкивает (туда). Набивает шиповник в уши. И ложится на снег. Лежит, будто умер. (Тут) приходит один заяц. Нюхает (старика). И зовет своих сородичей. Приходит много-много зайцев. Вот берут (они) старика, тащат (его) к нему домой. Вносят в дом, кладут на нары, а старик говорит своей старухе: «Старуха, старуха, – говорит, – закрывай наши окошки (и) отверстия-чонгко*». Тут старик встает. Вот начал (он) приканчивать зайцев. (А) в углу остался один (заяц). (Кто-то) дверь открывает. Заяц запрыгал (к двери). Тут старуха схватила (перепачканную) в золе кочергу, (букв.: свою палку). Ударила (зайца) по ушам. Тот заяц убежал**». Ну, назавтра приходит (к ним) богатый старик. Говорит: «Ох ты, – говорит, – ты откуда мясом разжился?» «(Я) пошел, – говорит, – пошел в тайгу, поел шиповника, натолкал (в нос и уши), – говорит. – Потом лег. Вскоре пришел заяц. Потом (зайцы) потащили меня домой. Ну, я их (и) наколотил». Когда рассказывал, богатый старик (сказал): «Ну-ка, – сказал, – и я пойду-ка!» Вернулся домой, говорит старухе: «Ну, пойду-ка я в тайгу! – говорит. – Пойду поищу шиповника!» «Ну, ступай, ступай!» – старуха говорит. Идет старик, полно такого же шиповника, стал (его) есть. Заталкивает (в нос и уши). Ну, вот ложится, ложится на снег. Потом приходит заяц. Опять стал нюхать (старика). Позвал сородичей. Много-много сородичей явилось. Тут: «Ну-ка, – заяц говорит, – давайте понесем (его) домой». Вот взяли (старика) все-все зайцы. Какой-то заяц (даже) за бороду (его) ухватил, поднимают. (А) старик (как) закричит: «Больно-о-о!» Все прыгнули, испугались зайцы. А старик встал. Вернулся домой без всего (т.е. без добычи). И все.

№ 73

Монахан сивунџи. Талуң

Монаханџи сивунџи гэйнчэтин. Монахан гунэн сивунтихи: «Би синэвэ дабдиџав!» Сивун гунэн монахантихи: «Би синэвэ дабдиџав!» Ну и монахан хуктилча. Хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктийэн, хуктимдихэ-эн дийимкитчэн, тай сивунтихи ичэтчэн – сивун бисин, м̄^ан бичадуй бисин элк̄^а. Н'ан монахан хуктилча. Н'ан хуктийэн-хуктийэн-хуктийэн. Тихан ичэйгича: хакталча, до^албо оча. Тихан таду-тти āсинан, џōтти эчэ џунийэ. Тихан баџих чипал монахан эмэнду ойгийя. Таду улгумэйэн сивун: «Ни минџи гэйнчан тйнуй?» Эмэн-да монахан эсин делгана. Сивун монаханмэ дабдича. Таду монахан гунэйинин џалтихий: «Эхэн гэйнэ^а эдуккэй сивунџи! Сивун кусун бэйэ: џэгдими-да џэгдиџан биттава, иџими-да иџиџан».

Эдин гуниинин: «Би сивундукуй кусун бисим. Би иҢинҗи пүввихив чипал иҢумҗан. Би н'амагдиҗи пүввихив чипал үнҗан». А^ола^о гунийинин: «Мү дōдун хактагдē. Еми хакталча?» Тїхэмден җālтин гунийитин: «Мү иҢумча биҗан – тихэми хактасин». Тихэмде-ēн Ңамди ойгича, чипа-ал мү дōдун ичэввэн. җālтин гунийитин: «җухэ үнча – эси йлї-да хулми хулҗат, җэбдāвай-да бахаҗат. Дэйимкитчат-га йду-да н'амагдиду, н'амагди эси, хуглэҗат тала». Дāхи бахачан н'амулава, тай н'амуладу дāхи дэйимкитчэн, хуглэ^айэн.

Записано 4 октября 1994 г. в с. Кальма Ульчского района Хабаровского края от Гохты С.А. 78 лет, род Чомохогил.

ЗАЯЦ И СОЛНЦЕ. СКАЗКА

Состязались заяц с солнцем. Заяц говорит солнцу: «Я тебя одолею!» А солнце говорит зайцу: «Я тебя одолею!» Ну и побежал заяц. Бежит-бежит-бежит-бежит-бежит-бежит, бежит и бежит, (остановился) отдыхает, посмотрел на солнце – солнце все еще своем месте (т.е. не приблизился к нему). Снова побежал заяц. Опять бежит-бежит-бежит. Посмотрел – темнеть стало, ночь настала. Так там же (на том месте) уснул, домой не вернулся. Утром все зайцы собрались вместе. Спрашивает солнце: «Кто вчера соревновался со мной?» Ни один из зайцев не откликается. Солнце победило зайца. Тогда заяц говорит родичам: «Впредь не соревнуйтесь с солнцем! Солнце сильное, захочет-сожжет, захочет-заморозит (букв.: и сжечь сожжет нас, и заморозить заморозит)».

Ветер говорит*: «Я сильнее солнца. Если я подую холодом, все замерзнет. Если я подую теплом, все растает». Рыба говорит**: «В воде темно. Почему потемнело?» Сородичи говорят: «Наверное, вода замерзла, поэтому темно». Потом стало светло, все в воде виднеется. Сородичи-(рыбы) говорят: «Лед растаял, теперь хоть куда отправимся, еду тоже найдем. И отдохнем (где-нибудь) в тепле, сейчас тепло, давай будем лежать (вон) там». Сом нашел (водяной) мох, в том мху сом отдыхает, лежит.

№ 74

ТалуҢ

А^он^ача, омки, сиҢэйэ, элэхи-да бисин, монахан – тонҢа хала бичал. О^ан^ача бими туҗэ җэбдāй тэвуктэ (тэвуктэвэ?) бэлэхийэн, лобиттихий Ңэнэвсиктэйэн тэвуктэҢҢи. Н^ан тэвлэ^айгича, тай нуҢан Ңуничан, тэвлэ^айгичан амайдадун сиҢэйэ җаамача (җайамача) тэвуктэҢҢэ^ан. О^ан^ача эмэйгича, ичэчан: эмэн-да тэвуктэҢҢин āчин. ЭҢун, тихэн ан^ача гунэн: «Ни-хэтэ җаамайан тэвуктэҢҢу?»

Тихэн чипал эмэйгичал – сиҢэйэгдэжкэн эчэ эмэйгийэ. Тихэн сиҢэйэвэ бахайгичал – эмүгдэн мара-мара! җэпчэхинин о^ан'оча тэвүктэҢҢэн. Тихан о^ан'оча гунчэн сиҢэйэттихи: «Си җаамачас мин тэвүктэҢҢу! Гэ, си эси буйгихэл мин тэвүктэҢҢу!» СиҢэйэжкэн Ңэнэча, бахача эмэн бууаду лес тэвүктэвэ ойовуплавэ. ТайиҢҢи эмүвгича и буйгича о^ан'ачаду. Тадукки, уҢун, омки элэхиҗи эмэчал, омки улгүмэйэн элэхиттихи: «Си ева җэпус?» Элэхи гунчэ: «Би уилэ^а бахатэвэ җэпум, ҢаҢта бахатавāн». Омки җэппинин дэвунҢэктэвэ (?), олгичипла дэвунҢэктэвэ. Элэхи улгүмээн (улгүмэйэн) монахантихи: «Си ева җэпусе-е?» Монахан гунэн: «Секта мōван җэпум, секта огдаксавāн». Гэ, ноасал гунэ чипал, чипалтин эмэйгичал и улгучанэ: «Мэ^ан мэ^ан җоттихий Ңунимайа!» Ну, элэхи мэ^ан лобиттихий, монахан мэ^андуй манаҗигийэн секта дōдун, омки-да мэ^антихий Ңунийэн уктэмкэ дōттихин, сиҢэйэ мэ^ан омуттихий Ңунийэн, ан'ача мэ^ан омуттихи Ңунийэн. Чипал Ңуничал.

Записано 2 октября 1994 г. там же и от того же рассказчика, помогала при записи его жена Гохта А.С. 68 лет, род Н'асихагил.

СКАЗКА

Бурундук, летяга, крыса, есть (среди них) и белка, (еще) заяц – жили пять родов (пять видов животных)*. Бурундук же запасает бруснику, чтобы есть зимой, притаскивает бруснику в свою нору. (Притащил и вот) опять пошел за брусникой; после того как он снова ушел, пошел за брусникой, крыса утащила его бруснику. Пришел бурундук, увидел: ни одной ягодки нет. Это (как его), тогда бурундук сказал: «Кто же украл мою бруснику?» Тогда пришли все (звери), только крыска не пришла. Нашли крысу – брюхо у нее битком, (раз) съела бруснику бурундука. Бурундук сказал крысе: «Ты украла мою бруснику! Ну-ка, сейчас (же) ты верни мне мою бруснику!» Крыска пошла, нашла в одном месте много собранной (кем-то) брусники**. Принесла ее и отдала бурундуку. Потом, это (как его), летягой с белкой пришли, летяга спрашивает у белки: «Ты что ешь?» Белка сказала: «Я – вверху (растущие) шишки ем, еловые шишки». (А) пища летяги – грибы, сушеные грибы. Белка спрашивает у зайца: «Ты что ешь?» Заяц говорит: «Ем побеги тальника, тальниковую кору». Пришли все (т.е. собрались) и разговаривают: «Давайте вернемся каждый в свой дом!» Ну, белка вернулась в свое гнездо, заяц остался сам по себе в тальниках, летяга тоже вернулась к себе в дупло, крыса вернулась в свою нору, бурундук вернулся в свою нору. Все вернулись (каждый к себе).

№ 75
ТалуҢ

БэйҢэ^асэ-эл, аласэ-эл чипал э^омэнду бичатин. Охин-да хейантхи эмэйгиватча и о^алол-да и бэйҢэсэл-да, энимэ айа^{зи} биватчэ эмэн эмэнду, энимэ айа^{зи} ^зал^{зи} биватча. КэҢдэхэ^{зи} бэйун^{зи} энимэ гу^занматча гё гёвай. ^зэмми-да гэсэ^{зи} ^зэппатчэ, м^үвэ-дэ гэсэ омнатчэ, хулми-да гэсэ хулатча. Оса саманду ноатил айа^{зи} бисиватин эввэ^атчэн айавва. Э^айгаливатчан. Тихэмде-ен эмна самалдулча: «Хейин-да эмэхэ-эн, эдин-да эмэхэ-эн, агди-да эмэхэ-эн!» Тиманнан-тиманнан тй самалдуйэн, тиманнан-тиманнан тй хейимк^{анан}, тй агдивк^{анан}, тй тигдэвк^{энэн}, тй эдимк^{энэн}. Самалдунахан гунэн: «Суналба би чопалбасун илба^зав-илба^зав!» Эмэн-дэ беа илтэнэн, ге-да беа илтэнэн – бэйҢэсэл-аласэл синэтчэ тигдэду, агдиду, хейинду, эдинду. Тихэмде-ен буйун гунэн: «Гэ, анда, токсанма! Си ила ^нэнэ^зэс?» КэҢдэхэ мэйгэмде-ен-да гунэн: «Би м^үтки ^нэнэ^зэ^ав! Сй-хэ ила ^нэнэ^зэс?» Буйун мэйгэ^ачалай гунэн: «Би хуйанти ^нэнэ^зав! Гэ, анда, ^нэнэсин^Ңай, токсан^Ңай!» - гунэн бу^ойун. КэҢдэхэ ко^ато^айи со^апко^ало^айэн, о^аҢктодукуй булэвэ мйсинэн, б^үйэн буйунду: «Би синду бойиктэ ^аҢкталай!» И тихан лабганан бэйун ^аҢктадун. Бэйун-да со^апкalan (сапкалайан) ко^ато^авэ, тихан мйсинэн тэ^зихилай и лабган^Ңйн (лабган^Ңийен) кэҢдэхэ ан'чандун. И тихан ^нэнэсинэ – кэҢдэхэ м^үтки, буйун хуйантхи. Тихэм кэҢдэхэ ^аҢктан о^ача чипчу-чипчу, а буйун^Ңи ^аҢктэ^ан э^ндэ^нкэ^а-э^айэ о^ача. И хэ^нтэ аласэл-дэ, хэ^нтэ бэйҢэсэл-дэ ^аски-да чипал токсанчал. Ну, фс'о.

Записано 20 сентября 1994 г. в с. Маго Николаевского-на-Амуре района Хабаровского края от Кини Д.Л. 67 лет, род Чомохогил.

СКАЗКА

Жили все вместе – звери (и) рыбы*. Всегда приходили на отмель и рыбы, и звери, очень хорошо жили между собой. Очень любили друг друга калуга и лось. Вместе ели, вместе пили, вместе ходили. Не понравилось злему шаману их дружное житье. Завидовал (им). И вот однажды стал (он) шаманить: «Придите, вихри; придите, ветры; придите, грозы!» Шаманит так изо дня в день, изо дня в день так накликает вихри, грозы, дожди, ветры (букв.: заставляет дождить, ветрить и т.п.). Когда шаманил, говорил: «Я вас всех прогоню-прогоню!» Месяц прошел, другой прошел – звери-рыбы мучались под дождем, грозой, вихрем, ветром. Потом сохатый** говорит: «Ну, друг, давай убежим (отсюда)! Ты куда пойдешь?» Подумав, калуга сказала: «Уйду-ка я в воду! А ты куда пойдешь?» После раздумья сохатый сказал: «Пойду-ка я в тайгу! Ну, друг, пойдём, убежим!» – сказал сохатый. Схватила калуга свой нож, отрезала хрящ с носа (и) дала сохатому: «Я (это) отделяю тебе для носа!» И так вот

прилепила сохатому на нос. И сохатый схватил свой нож и вот так отрезал (кусок) от своей ляжки и прилепил на щеку калуге. И так отправились калуга в воду, (а) сохатый – в тайгу. Поэтому стал у калуги нос острый-острый, а у сохатого нос стал огромнейший. И другие рыбы, и другие звери в разные стороны (с этой отмели) разбежались.

№ 76

Хиҥки улэнин. Талуҥ

Элэхэс туй бодийидун хиҥки балдича. Тадуккэй гунча туй эҗэнин: «Бай-бай, си атас биси, атас-та дэйиктийэ». Ема-да мōла дойихин мō калгамман. Тадуккэй туй эҗэнин гунчэ нуҥантхин: «Си мэ^ан улэйи бойихэл! Аладу – койчанду, кэҗдэхэду, аҗинду бұхэл». Тай хиҥки тихэн чипал бойича, мандуй угдэккэ^н(?) хулэвгича. Эси дэйиктийинин-да аяа. Эн'ус-эн'ус бисин. Дэйиктийинин хасу-хасу боча.

Записано 29 сентября 1994 г. в с. Кальма
Ульчского района Хабаровского края от Гохты
С.А. 78 лет, род Чомохогил.

ТЕЛО РЯБЧИКА. СКАЗКА

Прежде, когда (еще) земля (твердь) образовывалась (букв.: делалась), жил рябчик. Сказал тогда туй эденин*: «Жаль-жаль, ты не сможешь существовать, летать не сможешь». На какое дерево ни сядет (рябчик) – сломается дерево (такой он тяжелый, большой). Тогда сказал ему туй эденин: «Ты раздели свое тело (букв.: мясо)! Рыбам дай: щуке, осетру, калуге». Так и разделил тот рябчик все (мясо), себе немножко оставил. Теперь хорошо летает. Легкий (он). Его полет стал легким.

№ 77

Талуҥ

Туй эҗэнин эмэчэ^а хиҥкитхи (хиҥкиттихи), гунэн хиҥкитхи: «Н'йхэл уйкэйи – би синэвэ теманна җэбҗōв!» Тихэн хиҥки гунча: «Н'ийхэл (н'ийихэл) эду уйкэдув ёлбуҗи: теманна җэбҗōв!» Теманна эмэйгича: н'йпла (н'ийипла) уйкэдун: теманна җэбҗōв! Инэҗин таҗундун хуллэн: «Теманна җэбҗōв!» – уйкэдун н'йпла (н'ийипла). Н'ан мучу(й)гийэн – н'ан «Теманна җэбҗōв!». «Га, бихэл мэ^анахан! Он бими бн-да бихэл».

Записано тогда же там же и от того же рассказчика.

СКАЗКА

Пришел *туй эденин** к рябчику, сказал рябчику: «Открой дверь – я тебя завтра съем!» Тогда рябчик сказал: «Напиши** тут на моей двери углем: завтра съем!» Назавтра снова пришел (*туй эденин*, а) на двери написано: «Завтра съем!». Каждый день ходит (*туй эденин*): «Завтра съем!» – на двери написано. Опять возвращается – опять (написано) «Завтра съем!» «Ну и черт с тобой (букв.: ну и живи сам)! Как живешь, так и живи». (То есть *туй эденин* оставил рябчика в покое.)

№ 78

Койчан³и, м̄хи³и

Гэ, бичал эсигдэ, балдича м̄хи, койчан м̄ду, м̄хи туйли хуллэн. Гэ, м̄хи гунчэ койчантхи: «Гэ, битта ³бнматм̄а (³э³энматмайа?) мэн мэн³и! Си нэнэхэл м̄utki, би нэнэ³ав д̄ски». Койчан гунчэ: «Га?, еда? Си бэйэвэ ³эб³эс, эгди бэйэвэ ³эб³эс туйду. Би м̄ду бими о^алово ³эб³ав». М̄хи гунчэ но^нантхин: «Гэ, ая». ³бнмачалан (³э³энмачал̄атин?) койчан, м̄хи бичэ мутти нэнэчэ, койчан уйгэт (?) нэнэчан. Но^нан эсин ³эппэ таду, а койчан ³эппэн олово те-е-есс! Тес ³эппэн олово, ема-да олово чипал(чопал?) ³эппэн но^нан. М̄хи тэли ³эппэн: он'оча(-ва?) ³эппэн, чивкана ³эппэн. Ага. Отак (вот так). Бэйэвэ эсин иктэмана, эсин тэ³йа (та³йайа?). Тихэн гунчэ: «Гэ, си элэ, – гунчэ, – эдуккэй бэйэвэ эхэл ³эппэ». Ну. Т̄и бичан эй: койчан м̄ду, м̄хи туйду бисин. Но.

Записано на магнитофон 19 июля 1985 г. в с. Тыр Ульчского района Хабаровского края от Гохты С.А. 69 лет, род Чомохогил. Расшифровка текста проведена собирателями.

ЩУКА (И) ЗМЕЯ

Ну, были, жили змея, (а также щука); (щука) в воде, (а) змея передвигалась по суше. Ну, змея сказала щуке: «А ну, давай-ка мы договоримся (букв.: поменяемся) друг с другом! Ты отправляйся в воду, (а) я – в тайгу пойду». Щука сказала: «Еще чего (букв.: ну, почему?)! Ты людей будешь истреблять (если только в тайге будешь жить), (слишком) много истребишь на земле людей. Я же в воде буду уничтожать (всего лишь) рыбу*». Змея ей сказала: «Ну, ладно». После того как «распределились», щука (неясно), змея отправилась в

воду, щука глубже (? чем змея) плавала. Она (змея) не ест там**, а щука ест рыбу во мно-ожестве! Много ест рыбы, хоть какая рыба – она всю ест. Змея тогда ест, ест бурундука, ест птичек. Ага. Вот так. Людей не кусает, не трогает. Так сказала (щука): «Ну, теперь ты, – сказала, – впредь людей не ешь». Ну. Так это было: щука в воде, (а) змея на земле живет. Ну.

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

NOTES

№ 1. Улгу. Вар. к сюжету о рябчике, не расслышавшем слов демиурга: ФЭЯ, № 11 (эвенк., записи Г.М. Василевич).

Ср.: Сем, 1986, с.35-38 (нан.); Василевич, 1936, с.29-30 (№ 30), с.30 (№ 31), с.31 (№ 32) (эвенк.); ОСиМ, № 49 (ороч.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 14 (хант.); Лар, 2001, № 1 (ненецк.); Хлопина, 1978, с.71-72 (шорск.). Ср. также: Воскобойников, 1960, № 16 (эвенк.); Новикова, 1987, с.26 (эвен.).

Типичный «миф творения», включающий в себя наряду с тунгусскими и общесибирские мотивы. Записан был нами единственный раз, варианты не зафиксированы. Любопытно, что в этом мифе в рациональном устройстве мира принимает участие и злой дух (*амбáн*), который полагает, что *Бугá* даст людям бессмертие, а это может нарушить равновесие в среде живых существ.

Текст описывает весь цикл создания живой природы и те усовершенствования, которые вносил *Буга* в свои «конструкции» (например, улучшал погружаемость рыб, давал дыхание людям). Нельзя не заметить, что миф являет собой контаминированный образец фольклора, соединенный лишь персоной творца *Буга*. Некоторые из входящих в него сюжетов встречаются как самостоятельные в устном творчестве восточных эвенков (скажем, сюжет о глуховатом рябчике, о выяснении, кто сильнее – человек или зверь) [ФЭЯ, записи Василевич, № 11; Собственные полевые материалы 1973, 1974, 1976 гг., архив авторов].

В сибирском фольклоре известен миф о сотворении демиургом людей и о собаке как их охраннице. Такие сюжеты есть у эвенков [ФЭЯ, записи Василевич, № 1, № 2 № 3; Василевич, 1936, с.31]; прослеживаются они, кроме тунгусо-маньчжурских народов, в частности, у хантов, ненцев, шорцев; мотив превращения сына Дога в собаку в наказание за невыполненное поручение находим у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 50].

Близкий к негидальскому нанайский миф был записан в 1960 г. в с. Найхин Л.И. Сем и Ю.А. Сем [Сем, 1986, с.35-38]. В отличие от предлагаемого нами нанайский текст не рассказывает о сотворении животных и человека; в нем говорится о том, как животные обратились к верховному духу *эндури* (заменившему или существующему в мировоззрении нанайцев параллельно с *боа*) с просьбой упорядочить их бытие и наделить их теми или иными свойствами [Там же].

**Буга* ~ *Бога* – дух высшего порядка, управляющий всем сущим на земле, выступающий и в роли демиурга. Олицетворяет природу как разумное одушевленное начало. Кроме того, в негидальском языке, как и в ряде других тунгусо-маньчжурских, это слово означает: местность, природа, погода, небосвод.

***Внутрь головы положил камешек* – согласно объяснению рассказчицы,

Буга сделал это для того, чтобы придать рыбам вес для погружения в воду. Е.М. Бобик (Самандина) была искренне убеждена, что в голове каждой рыбы есть мелкие камешки или даже песчинки, придающие рыбе нужный баланс.

№ 2. Улгу. (Три солнца). Вар.: Крейнович, 1929, с.85 (нег., запись В.И. Цинциус); Штернберг, 1933, с.493-494 (нан.), с.455 (упоминание); Шимкевич, 1896, с.9-10 (нан.); Нанайский фольклор, № 45; Киле Н.Б., 1983, с.111 (нан.); Фольклор удэгейцев, № 5 и № 81 (записи В.К. Арсеньева); Крейнович, 1929, с.84 (удэг.); Маргаритов, 1888, с.28 (ороч., первый из сюжетов); ОСиМ, № 47, часть № 49 (ороч.); Крейнович, 1929, с.84 (ороч.); Крейнович, 1929, с.83 (нивх.).

Ср.: Золотарев, 1939, с.171 (ульч.); Маргаритов, 1888, с.28 (ороч., второй сюжет); Подмаскин, 1991, тексты, № 2, № 3, № 4, а также № 16 (удэг.); Штернберг, 1908, № 16 (нивх.).

Широко распространенный у народов Приамурья космогонический миф. Предположение о том, что сюжет попал на Амур с юга, высказывалось Е.А. Крейновичем, В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой [Крейнович, 1929, с.86; ОСиМ, с.223]. Е.А. Крейнович в указанной работе предложил типологию мифа о множественности солнц [Там же, с. 86-88]. Японский этнограф и культуролог Э. Исида упоминает в одной из своих статей о сюжете из фольклора народов Южного Китая (пестрых мяо), в котором стрелок уничтожил девять солнц [Исида, 1998, с.44].

Рассказчица пояснила, что доказательством существования в прошлом трех солнц может служить то, что и теперь иногда рядом с солнцем виден еще один диск – это «след» бывшего в том месте солнца (Ср. запись В.И. Цинциус, опубликованную Е.А. Крейновичем [Крейнович, 1929, с.85]). Подобное же толкование находим в орочском тексте, где говорится, что по обеим сторонам от солнца бывают видны «тени» двух уничтоженных солнц [ОСиМ, № 47]. Упоминание об этом есть и в нанайском варианте [Нанайский фольклор, № 45].

**...заставим двигаться (по небосклону)* – подразумевается, что три светила не только сияли все сразу, но еще и не уходили за горизонт, то есть не было смены дня и ночи. Герой мифа уничтожил «лишние» солнца, а оставшееся заставил двигаться с востока на запад и исчезать на некоторое время совсем.

№ 3. Три солнца. Вариант № 2.

№ 4. Вариант № 2 и № 3. Записан у «верховской» группы негидальцев. Очень краткое изложение мифа о трех солнцах, его можно, пожалуй, считать мифологическим представлением, а не собственно мифом. Мы публикуем его, чтобы показать отличия в мифологии двух территориальных групп негидальцев.

№ 5. Вариант № 6 и № 7. Как и № 4, записан у «верховской» группы негидальцев. Сюжет фактически отсутствует, зафиксировано лишь мифологическое представление. Комментарии см. к № 7.

№ 6. Вариант № 7. Весьма лаконично изложен космогонический миф о девочке-сиротке, которую пожалел месяц. Комментарии см. к № 7.

№ 7. Вар.: Киле Н.Б., 1983, с.111 (нан.); Лопатин, с.330 (нан. и эвенк., со ссылкой на дневник В.К. Арсеньева); Воскобойников, 1960, № 13 (эвенк.); Предания, легенды и мифы саха, 1995, № 35; Овчинников, 1897, с.179-182 (якут.).

Ср.: Подмаскин, 1991, тексты, № 17 (удэг.); Новикова, 1987, с.43-44 (эвен.); Воскобойников, 1960, № 12 (эвенк., сиротка и солнце); Василевич, 1936, с.73-74 (№ 54, эвенк., девочку взяло солнце); Сказки и предания нганасан, № 17; Попов, 1984, с. 47 (нганас.); Мифологические сказки и исторические предания энцев, с.64-68, 68-69; Мифы, предания, сказки кетов, № 7.

Наиболее полный вариант № 5 и № 6. Этот сюжет распространен не только у народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи, но и у многих народов мира. Мотивировка появления человека на Луне у разных народов неодинаковая, тем не менее сюжет можно, наверное, признать мировым [см. об этом «Луна и бессмертие», Исида, 1998, с.10-34].

В фольклоре орочей подобный миф не зафиксирован, но есть устойчивое сочетание *ба хаталан'и* – миф. лунная девица [Отис, с.167]. В то же время в одном из медвежьих мифов говорится, что «лунная старуха» забрала на Луну двух медвежат, детей от брака женщины и медведя [ОСМ, № 39]. В одном из текстов В.К. Арсеньева есть упоминание о том, что в полнолуние на диске месяца видна девица [Фольклор удэгейцев, № 82 (8)].

Сюжет о путешествии женщины на Луну есть у айнов [Пилсудский, 1991, № 3].

№ 8. Улгу. Манги. Вар.: ОСМ, № 44 (ороч.); Арсеньев, 1926, с.37-38 (удэг.); Фольклор удэгейцев, № 83 (9) и № 84 (10); Арсеньев В.К. Путевой дневник № 1 за 1917-1925 гг. (Дневник Олгон-Горинской экспедиции), с.331 (эвенк.), архив ОИАК, ф. 108, оп. 1, д. 27.

Ср.: Подмаскин, 1991, тексты, № 15 (удэг.); Березницкий, 1993, с.145 (ороч.); Маргаритов, 1888, с.29 (ороч.); Анисимов, 1958, с.69-71 (эвенк.); Василевич, 1936, с.282, 274, 280 (эвенк.); Мифы, предания, сказки кетов, № 8 (Млечный Путь – лыжня Сына неба); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 8, № 9, № 10 (ханты) и № 110 (манси). Ср. также: Попов, 1984, с.48 (нганас., Малая Медведица – это важенка с теленком и охотники); Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11 (Большая Медведица (по-кетски *кай* 'сохатый') – это лось и охотники).

Типичный космогонический миф негидальцев. Здесь, как и во многих других случаях, надо знать, о чем идет речь. Нарратив объясняет возникновение Млечного Пути (*Маңи оҕанин* 'след (небесного охотника) Манги'), появление сохатых (лосей) на земле и китов в море. Рассказчица дополнительно пояснила,

что «ямочки» на задних ногах сохатых существуют до сих пор – это следы пальцев Манги, схватившего небесного лосенка. Миф записан у «низовских» негидальцев, которые считали его «мужским», или охотничьим. Его могли рассказывать только мужчины или старые женщины. У «верховских» негидальцев подобный сюжет не зафиксирован, есть лишь мифологическое представление о Млечном Пути, выражающееся в его наименовании: *Maŋi gānichanin* ‘лыжный след Манги’ или *Maŋi ožanin* (см. выше).

Аналогичное объяснение появлению Млечного Пути есть и у других народов тунгусо-маньчжурской общности. Так, у нанайцев его зарегистрировал еще Л.Я. Штернберг: *užesoxs'ynasixani* – след ходившего по небу на лыжах человека [Штернберг, 1933, с.501]. Наименование записано Штернбергом неверно – два слова слиты в единое целое. Верная запись такая: *Уžэ соксинасихани* [Оненко, 1980, с.424], что можно перевести приблизительно как ‘лыжный след Уде (божества)’. И.А. Лопатин также отмечал, что у Млечный Путь – след какого-то нанайского богатыря, проехавшего по небу [Лопатин, 1922, с.331].

По-орочски Млечный Путь называется *Maŋi тулумухан'и*. «Согласно орочской мифологии, – читаем в орочском словаре, – небесный охотник **маŋи** гнался на лыжах за лосихой и, отталкиваясь, приподнял одну ногу; на небе остался след одной его лыжи; по другой версии, это был не **маŋи**, а его отец **хадау**» [ОтиС, с.203]. В конце XIX в. В.П. Маргаритов записал орочский миф, который заканчивается тем, что верховный дух *Андури* посылает сына, рожденного в кровосмесительном браке, «на другую сторону неба», на небе остается след лыж этого человека [Маргаритов, 1888, с.29].

Мифы или мифологические мотивы о небесном охотнике и следе его лыж (Млечном Пути) есть в эвенкийском фольклоре [Василевич, 1936, с.274]. Иногда небесный охотник ассоциируется там с медведем (*maŋi jaŋkun* ‘лыжный след *maŋi* (медведя)’) [Там же, с.162]. Кроме того, некоторые группы эвенков созвездие Большой Медведицы интерпретируют как картину охоты на лося [Там же, с.274, 280]. Так же описывают его и некоторые другие тунгусо-маньчжурские народы. Сходная трактовка созвездия Большой Медведицы существует у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11].

Нивхское представление о Млечном Пути впервые кратко изложил в примечании к одному из мифов Л.Я. Штернберг. Хозяин моря *тарҢанд* мог не только даровать людям удачу в промысле и спасать терпящих бедствие, но и путешествовать по небесному своду: «Иногда его рисуют обитающим на небе и прогуливающимся там на лыжах (Млечный Путь – след его лыж)» [Штернберг, 1908, с.170]. Эти сведения позже подтвердил Е.А. Крейнович: «Живя на воде, *tajrҢанд* имеет огромную дорогу, пролегающую по небу. Млечный Путь – это и есть его след, или дорога» [Крейнович, 1929, с.91]. По-нивхски он называется *tairҢанд žif* ‘След, или дорога морского божества *tairҢанд*’ [Там же, с.81]. Понятно, что у нивхов мы наблюдаем относительно недавно пересмотренное представление о духе-хозяине воды. Произошло это, нам кажется, под мощным культурным влиянием тунгусо-маньчжурских народов. В пользу такой

трактовки нивхского материала говорит, во-первых, отсутствие мотивировки похода духа воды на небо, а во-вторых, тот факт, что у нивхов не зафиксировано мифа, поддерживающего это синкретичное представление (в отличие от тунгусо-маньчжурских народов). Иными словами, в нивхском духе-хозяине воды мы видим своеобразный сплав двух образов: собственно духа-хозяина воды и небесного героя.

Уподобление Млечного Пути следу лыж характерно не только для тунгусо-маньчжурских народов, но и для многих других народов Сибири. Например, ханты полагают, что Млечный Путь – след лыж *Торума*, верховного духа [Мифология хантов, 2000, с.228], а манси думают, что это дорога мифического предка фратрии Мось *Мось-хума* [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 110]. Кеты также мыслят Млечный Путь как небесную дорогу (след): Сына неба *Есьтехына*, или мифического героя *Альбы*, или легендарного шамана *Дога* [Мифы, предания, сказки кетов, с.262].

Мотив **Космической охоты** широко распространен в мировом фольклоре. Чаще всего с ним связывается созвездие Большой Медведицы. На севере Сибири и в Северной Америке Большая Медведица – лось, а вообще в Америке – медведь, которого преследуют охотники. Мотив можно проследить также в Южной Сибири и Центральной Азии, но там он относится не к Большой Медведице, а к Поясу Ориона [Березкин, Сибирско-североамериканские связи, с.19].

№ 9. Семь женщин. Ср.: Попов, 1984, с.48 (нганас., Плеяды – это охотники на диких оленей с сетями).

Космогонический миф о происхождении созвездия Стожары (?). Мотив погони или соревнования в такого рода мифах типичен не только для тунгусо-маньчжурского, но и для сибирского фольклора [ср., например: Лопатин, 1922, с.331 (нан.); Фольклор удэгейцев, № 110; Василевич, 1969, с.210 (эвенк., Большая Медведица – это охотник, гонящийся за лосем); Василевич, 1936, с.280, 282 (эвенк.); Мифы, предания, сказки кетов, № 10, № 11]. См. также комментарий к тексту № 8.

Насколько нам известно, все народы тунгусо-маньчжурской языковой семьи созвездие Стожары, или Плеяды именуют «Семь девушек» (напр., удэг. *нада аџига*, ороц. *надā хатала*, эвенк. *надан хунил*). Правда, иногда это название переносится на Малую Медведицу (?) [История и культура удэгейцев, с.70] или на Большую Медведицу (у некоторых негидальцев, хотя большинство именует ее *Хэвлэн*).

Представление о созвездии как о нескольких людях характерно для южносибирско-монгольского региона, Казахстана, Средней Азии, Северного Кавказа, Индии, в Америке же – для индейцев Великих Равнин и прилегающих районов Среднего Запада [Березкин, Сибирско-североамериканские связи, с.19].

№ 10. Улгу. В тайге. Вар.: ОСиМ, № 38, № 39, № 40 (ороч.); Липская, д. 5,

с.7-10 (ороч.); Штернберг, 1933, с.438 (ороч.), с.502-503 (нан., но женщину-медведицу убивают ее старшие дети); Золотарев, 1939, с.123 (ульч.).

Ср.: Золотарев, 1939, № VII (ульч.); Штернберг, 1933, с.72 (ороч.), с.502 (нан., ороч.); Аврорин, 1986, № 2 (нан.); Анисимов, 1958, с.117 (эвенк.); Кормушин, 1998, № 19 (удэг.); Мифы, предания, сказки кетов, № 56; Предания, легенды и мифы саха, № 31; Попов, 1984, с.49 (нганас.).

Рассказ об отношении нанайцев к медведю см.: Нанайский фольклор, № 55.

Типично тунгусский миф, в прошлом тотемический. Обычно отличается чрезвычайной краткостью, даже лапидарностью. Вариант этого мифа был записан нами в 1973 г. у Аяно-Майских эвенков. Сюжет всегда принимается как действительное событие. Нам представляется, что именно этот вариант являлся общим древнесибирским медвежьим мифом. Суть его сводится к тому, что женщина выходит замуж за медведя и рождает от него медвежат-близнецов. Затем ее по ошибке убивает брат, и она завещает ему правила отношения к медведю и его туше.

Вообще же в мифологии народов Нижнего Амура существует два вида медвежьих мифов, условно говоря, «восточнотунгусский» (общесибирский) и «автохтонный», или «нивхский» (см. № 14). О первом мы уже сказали выше, а второй повествует о заблудившемся мужчине, перезимовавшем в медвежьей берлоге. (Очевидно, подразумевается, что с медведицей, хотя прямые указания на это почти не встречаются. Лишь у Е.А. Крейновича в одной из статей говорится, что «медведица полюбила охотника и из любви к нему посылала ему добычу» [Крейнович, 1987, с.112-113]).

В «западнотунгусских» медвежьих мифах акцент делается на том, что брат уведенной медведем женщины убивает зятя, а тот, умирая, рассказывает о ритуалах, которых следует придерживаться людям [Анисимов, 1958, с.117].

А.Ф. Анисимов отмечал, что эвенки бассейна Подкаменной Тунгуски на родовом совете делали два жертвенника: один из них – «медведь», другой – «сохатый»; «те два зверя поддерживали вождей, сердца их. От этих зверей надеялись промыслового зверя больше получить, найти какого-нибудь» [Анисимов, 1936, с.123]. Этот факт свидетельствует в пользу того, что в начале XX в. отголоски тотемистических представлений еще существовали в среде эвенков.

Между тем в 1936 г. Г.М. Василевич опубликовала миф, записанный в с. Наканна (эвенк. Ноконно) Иркутской области, о зимовке охотника в медвежьей берлоге [Василевич, 1936, с.129]. Мы пока не нашли объяснений появлению чисто «амурского» мифа на сибирской территории, тем более, что нам не удалось обнаружить иных публикаций этого сюжета. Вопрос о подобных эвенских мифах (см. блок сравнений в комментарии к № 14) требует специального всестороннего анализа, к тому же некоторые специфические черты эвенского сюжета позволяют нам говорить, что он не может быть истолкован как корреспонденция эвенкийскому.

Основой удэгейских медвежьих мифов является инцест, причем отношение

к нему определенно негативное, что и составляет главное различие между ороческими и удэгейскими вариантами [см., например, Удэгейский фольклор, № 75, № 76 и комментарии]. Мотив инцеста встречается и в ульчских мифах, где он, впрочем, не связан напрямую с темой сожительства человека и зверя [Золотарев, 1939, № I].

*...увидел платье младшей сестры – в подобных сюжетах брат узнает, что убил не медведицу, а свою сестру, только когда начинает свежевать тушу: он видит одежду или украшения своей сестры и понимает всю трагичность происшедшего (так же происходит в указанных выше ороческом и нанайском вариантах).

№ 11. Вар.: № 12.

Ср.: Аврорин, 1986, № 2 (нан., первая часть); Маргаритов, 1888, с.35-36 (ороч.); Shirokogoroff, 1924, p.90 (маньчж.); Штернберг, 1908, № 21, № 22, № 24 (нивх.); Мифы, предания, сказки кетов, № 65; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 63 (ханты, девушка вышла замуж за лесного духа).

Этот сюжет также можно отнести к общесибирским: во время сбора ягод девушку забирает к себе медведь и женится на ней. В достаточно объемном тексте сделана попытка объяснить ряд противоречий в мировоззрении негидальцев. Прежде всего это столкновение традиционных верований в реальность связи медведя и женщины и стремление отойти от этих традиций. Родители девушки «стыдятся» внуков-медвежат и убивают их. Подобные инновации не встречались нам в фольклоре других народов Приамурья. Но нечто сходное обнаруживается у эвенов. К.А. Новикова опубликовала сюжет из записей Н.П. Ткачика, сделанных в 1938 г. в Охотском районе Хабаровского края. В нем говорится о том, что девушка, заблудившись в пургу, попадает в медвежью берлогу, где засыпает. Весной она возвращается к родителям, через положенное время рождает двух малышей – медвежонка и человека. Медвежонка растят родители, объясняя окружающим, что отец девушки убил медведицу, а медвежонка взял. Сюжет завершается тем, что человек убивает своего брата-медведя, последний завещает людям правила поедания мяса и сохранения костей медведя [Новикова, 1987, с.89-97]. Г.М. Василевич в одной из своих статей приводит сюжет этой сказки [Василевич, 1971, с.155]. И в негидальском, и в эвенском вариантах показано, что общество отвергает полулюдей-полузверей, им трудно жить в человеческом окружении. Именно поэтому в эвенском мифе человеко-медведь уходит в тайгу. Хотя в тексте № 11 чувствуется осуждение родителей, убивших медвежат, тем не менее они явно стремились оградить себя и дочь от порицания коллектива.

Миф о женщине и медведе, утащившем ее в свою пещеру, был записан С.М. Широкогоровым от маньчжуров [Shirikogoroff, 1924, p.90]. В опубликованном исследователем тексте упоминается район, где это якобы произошло – южная часть Маньчжурии.

№ 12. Улгу. Текст можно считать вариантом № 11. Правда, в данном случае не объясняется, каким образом медведь забрал к себе женщину и почему она вернулась к людям. Зато в миф введено временное уточнение («недавно умерла, возможно, после отечественной войны»), что типично для *улгу* и должно способствовать приближению сюжета к настоящему.

Кроме этого, в тексте есть еще два важных момента: женщина после своего возвращения к людям перестала есть медвежье мясо и плакала, если кто-то убивал медведя. Можно предполагать, что в каждом убитом медведе ей виделся ее муж. В этой связи примечательно свидетельство А.М. Золотарева: «У гиляков (нивхов – М.Х.) род хозяина медведя не ест мяса вскормленного медведя, которое целиком предоставляется гостям...» Этот запрет он объяснял так: «Очевидно, это пережиток древней родовой тотемической нормы, в силу которой медведя как родственника-тотема нельзя не только убивать, но и есть» [Золотарев, 1939, с.129].

В начале XX в. В. К. Арсеньев записал ороцкий миф, опубликованный И.А. Лопатиным со ссылкой на дневник известного путешественника. В нем говорится, что когда брат по незнанию убил медведя-мужа своей сестры, то она «с испуга умерла, а брат сошел с ума» [Лопатин, 1922, с.206].

№ 13. Улгу. Сюжет выглядит инородным в фольклоре негидальцев. Записан от представительницы усть-амгуньского говора, родившейся и выросшей в устье р. Амгунь. Возможно, это пересказ какого-то нивхского мифа. Остается неясным, с кем же «дружил» герой повествования – с медведем или медведицей. Совершенно отчетливо проступает лишь участие матери героя во всей этой истории: именно она запретила ему в дальнейшем «трогать» медведей. Не исключено, что в подтексте имеется мысль о родственных связях героя с медведем (мы допускаем вероятность того, что медведь, с которым вместе ходил герой – это его брат-близнец).

В нанайском фольклоре можно встретить сюжет, отдаленно напоминающий негидальский. Один человек был молчалив и все делал не так, как другие, над ним посмеивались. Но оказалось, что он смелый охотник – в одиночку одолел медведя [Нанайский фольклор, № 53].

№ 14. Улгу. Ульчский улгу. Вар.: Цинциус, 1982, № 18 (негид.); Липская, д. 5, с.3-4 (ороч.); Василевич, 1936, с.129 (эвенк.); Штернберг, 1908, № 29 (нивх.), № 30 (нивх.); Крейнович, 1973, с.197-199, 426-427 (нивх.); Крейнович, 1929, с.95-96 (нивх.).

Ср.: Бурыкин, 1996, с.62 (эвен., мужчина попадает в берлогу к медведю); Новикова, 1987, с. 109 (эвен., женщина попадает в медвежью берлогу, сосет медвежью лапу, через некоторое время уходит); Золотарев, 1939, № IV (ульч., вторая часть); Пилсудский, 1990, предание № 2 (айнск.).

Миф воспринимается негидальцами как чужеродный, о чем свидетельствует и его название. В основе этого «ульчского» сюжета лежит нивхский миф о

зимовке охотника в берлоге с медведицей. По сравнению с нивхскими вариантами негидальский выглядит редуцированно, но суть остается неизменной: совместная зимовка сближает человека и зверя.

В 1929 г. Н.А. Липская записала от негидальца из с. Им на р. Амгунь миф нивхского типа. Приведем его полностью (перевод сделан нами).

Эмун бэйэ Нэнэчэ, ǰ̄б̄дуки Нэнэчэ, Нэнэчэ᳚/ан тамнасиньча. Тай бэйэ м̄йча. Надалава михачан. Тай Нэнэч᳚/адуй амаха хагдунма [амаха хагдунман – М.Х.] бахача.

Тай бахайдуй мойгэсиньчэ: “Они хопчэн [он нихэпчэн]? Хагдундула иǰ̄иав?! Тай идай сегиньчав, тай сегинидуw амаха комнэчэн, таньчан, д̄б̄ададуй оwканьчан. Таду бичав.

Бимдуй толкичав бэйэ гуныйван: “Богас нокилча. Би туйгоньди юǰ̄ав. Би юихиw, си юдай. Тай юми ᳚ми, бияǰ̄и эй᳚/ахи Нонудай, гасинми бахаǰ̄иас.

Эдукой часки бими ᳚ми, минэwэ бэйитч᳚/асун. ǰ̄эм̄и ᳚ми, аяқаньди ǰ̄эбд᳚/ав᳚/ай, ихэйwu аяқаньди эсэлидавай. Туйду охон нодуя, Нинахинду эхэн сиэwкачэ. Ихэйwu уг̄ла гулидавай. Нёг̄иwu ниеwи бэйэ ǰ̄эбд᳚/авай, амаиwu аси бэйэ ǰ̄эбд᳚/ав᳚/ай.” [Липская, д. 29, 10 августа 1929].

‘Отправился один человек, из дому (в тайгу) отправился, после его ухода упал туман. Заблудился тот человек. Плутал семь дней. Потом нашел медвежью берлогу.

Когда нашел (ее), подумал: “Как поступить? Войти (ли) в берлогу (букв.: войду в берлогу)?! Чтобы войти, (сначала внутрь я) заглянул, в это время медведь обнял, потянул, втащил к себе. Там (я и) был.

Когда (я там) находился, услышал во сне человеческую речь: “На твоей земле настала весна. Я быстро выйду наружу. После этого (и) ты выходи. Когда выйдешь, возвращайся (домой, двигаясь) вниз по течению своей реки, (там) найдешь свое селение.

С этих пор будете на меня охотиться. Когда будете есть (мясо), ешьте по правилам (букв.: хорошенько), хорошенько собирайте мои кости. Не бросайте (их) на землю, не позволяйте грызть собакам. Делайте для моих костей гулинэ (череп медведя, насаженный на развилку дерева) повыше (букв.: вверх). Мою переднюю часть пусть едят мужчины, заднюю часть пусть едят женщины.”’

Текст интересен не только своим сюжетом, но и тем, что рассказчик после интродукции переходит к повествованию от первого лица, не заканчивая прямую речь на риторическом вопросе “Как поступить?”. Хотя конец мифа типично тунгусский – он устанавливает правила поедания медвежьей туши и обхождения с костями, – но в тунгусских вариантах это обычно делает сестра героя, а в данном случае сам медведь во сне внушает человеку, как следует поступать в дальнейшем. В сопроводительной статье «Негидальцы: язык и фольклор» мы отметили, что обычно в медвежьих мифах негидальцев не говорится о правилах обращения с тушей зверя.

Два негидальских варианта этого сюжета записаны В.И. Цинциус в 1926-1927 гг., один из них в с. Им, оба опубликованы только по-русски [Цинциус,

1971, с.192-193].

Вариант данного мифа зафиксирован у эвенков Иркутской области и опубликован Г.М. Василевич [Василевич, 1936, с.129]. Нам не удалось обнаружить иные версии этого сюжета в изданиях по сибирскому фольклору, не считая эвенских, но о них нельзя говорить как о собственно сибирских (см. также комментарий к № 10).

Мы склонны считать, что рассматриваемый сюжет вошел в фольклор негидальцев сравнительно недавно и не успел еще в нем адаптироваться.

№ 15. Улгу. (Случай) в Сехане. Вар.: № 16.

Ср.: Шимкевич, 1896, с.126-127 (нан.); Липская, д. 5, с.5 (ороч., о девушке-дочери тигра); Василевич, 1936, с.27 (эвенк.); Штернберг, 1908, № 23 (нивх.). Ср. также: Мифы, предания, сказки кетов, № 65, № 66, № 67.

Сюжет явно заимствован, скорее всего у ульчей. К ульчам, в свою очередь, попал из более южных районов и постепенно был адаптирован к их фольклорной системе. В этом мифе, как и в других тунгусо-маньчжурских, важная роль принадлежит снам, в которых человеку рекомендуются некоторые адекватные ситуации действия. Если человек следует этим советам, то все складывается хорошо. [Ср. Нанайский фольклор, № 54.] В данном случае мать очень тосковала по пропавшей дочери, даже ослепла от слез. Ей была дана возможность убедиться, что дочь жива и имеет детей от тигра. Правда, остается необъяснимым, откуда люди узнали, что к ним приходил зять-тигр.

Л.Я. Штернберг опубликовал нивхский сюжет о мужчине, женившемся на женщине-тигре [Штернберг, 1908, № 23].

Вполне вероятно, что в подобных сюжетах тигр заместил другого зверя (надо думать, медведя), исконного для устного творчества тунгусо-маньчжурских народов. Повод так считать дает, например, нанайский фольклор, где говорится, что тигр затащил женщину в **берлогу**, «которую отнял у медведя» [Нанайский фольклор, № 48].

В тексте использован прием «топонимической конкретизации» – обозначено действительно существовавшее селение на берегу р. Амгунь.

У негидальцев нет специального слова для тигра, как у ульчей (*дүсэ*), – они называют его только эвфемистически *бит аминти* или *битта аминти* ‘наш отец’ («низовские») или *эти гэдбиввэ* ‘неназываемый’ («верховские»). Кстати, у нанайцев для тигра также применяется эвфемизм *пурэн амбани* ‘лесной дух’. В нарративах же он иногда усекается до *амбан* (см., например, Нанайский фольклор, № 56; Лопатин писал, что тигр у нанайцев называется *амба*: Лопатин, 1922, с.206). У восточных эвенков тигр описательно именуется *эври гэрбиврэ* ‘неназываемый (букв. тот, которого нельзя называть)’. (У Г.М. Василевич в сахалинских записях встречается *atti gərbiwān* [Василевич, 1936, с.104].)

В сибирском фольклоре существуют сюжеты, в которых говорится о приходе к родителям потерявшей дочери. Как правило, она становилась женой медведя или водяного и являлась к родителям, только чтобы утешить их

[Мифы, предания, сказки кетов, №№ 65-68].

**в Сехане* – селение *Сехан* существовало на Амгуни в конце XIX - начале XX вв.

***ее лицо в синяках* – имеется в виду, что тигр ревновал и наказывал ее за любое общение с мужчинами.

****она ослепла, мать-то* – мать очень скучала по своей дочери, много плакала и ослепла от слез.

*****поставила угощение на уйчу* – мать поставила угощение на так называемый «собачий стол». *Уйчу* ~ *уйчэу* – специальный низкий помост в старинном жилище ульчей и негидальцев, где привязывали собак, там же их и кормили. Здесь подразумевается, что приготовленные блюда предназначены не для людей.

******у основания столба-тойгэ* – *тойгэ* является одним из основных столбов в старинном жилище негидальцев. Подпирает верхние поперечные балки.

******такой же* – то есть второй детеныш тоже был тигренком.

******трубку-даи* – трубки *даи* привозили из Маньчжурии, они были дороги и их имели не все. Такую трубку можно было сразу опознать, даже на ощупь, как в данном случае. *Даи* состояла из маленькой медной или бронзовой чашечки для табака, деревянного чубука и сердоликового мундштука.

******«наш отец»* – негидальское название тигра (см. общий комментарий к тексту), характерное для «низовского» говора. (Ср. ороч. *амимпи* ‘тигр (букв. наш общий отец)’ [ОтиС, с.163].)

№ 16. Вариант № 15. Здесь также указывается конкретное селение, где происходит событие. В конце текста даже уточняется, что дом, где жила вышедшая замуж за тигра девушка, до сих пор стоит в Сехане. В отличие от № 15 во сне дочь просит свою мать поставить угощение на *нарах*, а не на *уйчу*, как в № 15. Объяснить, почему в обоих нарративах акцентируется, где именно поставлена еда для полузвериной семьи, мы пока не можем. Можно предположить, что приготовленное на *уйчу* угощение выражает отношение к тигриной семье как к звериной, расставленное же на *нарах* – как к человеческой (то есть более уважительное, учтливое).

Рассказчица после записи пояснила, что этот *улгу* она слышала в детстве от своей бабушки. Это было на средней Амгуни, в селении Яхса, недалеко от современного пос. Херпучи. Рассказчица полагала, что бабушка просто пугала их, детей, бегавших к ключику за деревней. Иначе говоря, А.С. Гохта основной смысл нарратива видела в том, что бабушка хотела внушить детям мысль об опасности.

**входят два «наших отца»* – очевидно, это были тигр-отец и старший сын женщины и тигра. Младший же их сын вошел последним, это был маленький тигренок.

«наш отец»* – см. примечание ** к тексту № 15.

№ 17. Улгу. Ср.: Суник, 1985, № 16 (ульч.); Нанайский фольклор, № 49, № 54; Лопатин, 1922, с.208 (нан.); Штернберг, 1933, с.501 (нан.).

Мифологический рассказ о том, как часть рода *Н'асихагил* породнилась с тигром и стала получать его помощь при добыче зверей. Родство или брачная связь с духами-хозяевами зверей и их помощь в промысле – мифологема, достаточно распространенная как в дальне-восточном [см.: Штернберг, 1908, № 21, № 22, № 25 (нивх.)], так и в сибирском фольклоре [см., например: Мифы, предания, сказки кетов, № 65, № 66, № 67, № 68]. У хантов также встречается мотив о богатой добыче, которую посылают лесные духи родственникам охотника, оказавшегося в доме этих духов [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 71].

**Соловьевых* – фамилия Соловьевы была дана при крещении в православие части негидальского рода *Н'асихагил*. До сих пор считается, что этот клан особенный: он связан родством с тигром, у него необычные отношения с духом-хозяином огня и т.п.

«*наш отец*» см. примечание *** к № 15.

****три (подстилки) стлали* – братья Соловьевы на охотничьей стоянке всегда устраивали лишнюю постель для своего зятя-тигра, и он якобы непременно приходил ночевать вместе с ними. Подразумевается, что Соловьевы охотились вместе с тигром и в этом была причина их постоянных удач. Им помогал тигр.

*****убитый зверь-то там (и) есть* – тигр, по мнению негидальцев, убивает зверей и кладет их для своих родственников Соловьевых на видном месте (в данном тексте – на своих следах). Соловьевым остается только взять добычу и отнести ее домой.

******Взяли в зятя «нашего отца»* – Соловьевы, отдав тигру в жены свою сестру, обрели промысловую удачу. В оригинале мифа говорится, что они «имеют зятем» тигра. Родственная связь или просто контакт с духом-хозяином тайги всегда предполагает получение охотничьей удачи («парту», как говорят негидальцы, то есть фарта).

Хотя мы перевели глагольную форму в этой фразе с помощью прошедшего времени, в оригинале она стоит в настоящем времени: Соловьевы сейчас «зятюют» с тигром.

№ 18. Улгу. На первый взгляд, текст выпадает из единой системы негидальского фольклора. Здесь тигр выступает в роли наказующего духа, лишившего за недостойное поведение мужчину жены. В этом мифе ярко продемонстрирована способность тигра (как и медведя) «все видеть и слышать» [ср., например, Нанайский фольклор, № 56; Штернберг, 1908, № 31]. Между тем сюжет оказывается не так уж нетипичен, если вспомнить о том, что месяц забирает к себе несчастную сиротку (№ 7). Впрочем, оба нарратива все-таки нельзя признать исконными в тунгусо-маньчжурском фольклоре.

*«нашего отца» – см. примечание ***** к № 15.

**буду биться – рассказчица пояснила, что «про зверя (имеется в виду тигр или медведь – М.Х.) нельзя сказать «убью». У негидальцев это считается *о́жови* ‘запрет’. Нарушающих запреты ждет суровая кара как со стороны духов, так и людей.

***(*больше*) не ходит туда – таким образом муж признал превосходство тигра, его победу. Вероятно, здесь находит отражение очень древнее правило: не вторгайся на территорию заведомо более сильного соперника, не создавай себе и ему лишних проблем.

№ 19. Вар.: Киле, 1983, с.112 (нан.); Штернберг, 1933, с.428 (ороч.).

Ср.: Штернберг, 1908, № 31 (нивх., вторая часть), № 32 (нивх.), № 33 (нивх.), № 34 (негид.); Петрова, 1936, тексты, № 4 (ульч.); Суник, 1985, № 16 (ульч.); Аврорин, 1986, № 38 (нан.), № 39 (нан.); Нанайский фольклор, № 54; Василевич, 1936, с.27 (эвенк., часть № 26, старуха вытаскивает занозу из лапы медведя); Мифы, предания, сказки кетов, № 70, № 71; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 164 (манси). Ср. также СУС, 156.

Мифологические рассказы о помощи людей тигру или медведю широко бытуют в Приамурье. Особенно характерны для нанайцев, ульчей, нивхов, но есть они и у эвенков. В нанайских вариантах человек обычно спасает маленьких тигрят, в нивхских – избавляет от смерти тигра, застрявшего в развилке дерева. Как правило, благодарность тигра выражается в том, что он дает людям удачу в промысле. (В одном из негидальских текстов, опубликованных В.И. Цинциус, тигр «расплачивается» с людьми убитыми зверями за то, что «младший брат» этого тигра съел у человека собаку [Цинциус, 1982, № 16].)

Сходные с амурскими сюжеты о помощи человека зверю есть и в сибирском фольклоре. Так, у кетов обнаруживаются сюжеты о медведе, занозившем лапу и пришедшем за помощью к людям. Аналогичный сюжет имеется и у манси (см. выше блок сравнений сюжетов). Мы полагаем, что подобные мифологические рассказы существуют в устном творчестве и других народов Сибири.

*«наш отец» - см. примечание ***** к № 15.

№ 20. Улгуй. Вар.: ОтиС, № 21 (ороч.); Шимкевич, 1897, с.136 (нан.); Штернберг, 1933, с.428 (ороч.); Штернберг, 1908, № 36 (нивх.), № 37 (нивх.). Со ссылкой на П.П. Шимкевича миф опубликован И.А. Лопатиным [Лопатин, 1922, с.209].

Весьма распространенный в фольклоре народов Приамурья сюжет. Не исключено, что он пришел от их более южных соседей (скорее всего маньчжуров). Л.Я. Штернберг в одном из примечаний к нивхским текстам писал о том, что сюжеты о придавленном змеем тигре скорее всего заимствованы у орочей. К тому же, по мнению Штернберга, этот змей явно мифический, поскольку таких крупных рептилий на территории проживания нивхов нет [Штернберг, 1908, с.222]. Благодарность тигра, как и в сюжетах,

представленных № 19, выражается в получении человеком промысловой удачи.

*на *берестянке* – в оригинале употреблено негидальское деепричастие *вѣдунāйān* ‘направляясь на охоту на легкой берестяной лодочке’.

**«*неназываемого*» – эвфемистическое наименование тигра в «верховском» диалекте негидальского языка.

****сеннгапун* – слово, используемое для обозначения рогатины (*пальмы*) или небольшого меча только в фольклорных произведениях. *Сеннгапун* применяется как режущий и рубящий инструмент героями и героинями сказок и *улгу*.

*****дябдан* – по мнению В.И. Цинциус, это полоз [Цинциус, 1982, с.213]. На наш взгляд, *дябдан* – мифический змей, описать облик которого негидальцы затрудняются. Ср. точку зрения Л.Я. Штернберга, изложенную выше.

******Жаба была в личинках и червях* – данная характеристика должна показать слушателям, насколько неприятна была жаба. Но человек тем не менее не побрезгал взять ее с собой и не ошибся: жаба оказалась мощным талисманом удачи.

******сингкэн* – талисман, приносящий промысловую удачу. Обычно это были предметы странной формы, шерсть животных удивительного цвета и т.п. В фольклоре это может быть жаба-ребенок, жаба с серебряным рогом (см. № 42) и др. В.И. Цинциус для слова *сингкэн* дает также значение ‘дух-покровитель охоты, дух-хозяин тайги’ [Цинциус, 1982, с.267; Цинциус, 1971, с.175-178]. Во время своих полевых исследований мы такое значение не зафиксировали.

№ 21. Улгу. Ср.: Золотарев, 1939, № IV (ульч.); Аврорин, 1981, № 6 (ульч., часть нарратива); Штернберг, 1908, № 39, № 40, №41 (нивх.); Штернберг, 1933, с.345-346 (нивх.); Отаина, 1993, с.196 (нивх.) и с.182-185 (нивх.).

Сюжет нехарактерен для негидальского фольклора. Скорее всего он заимствован из устного творчества ульчей, к которым, в свою очередь, пришел от нивхов. Мотивы о половых отношениях мужчины и морских существ бытуют и в нивхском фольклоре. Правда, Л.Я. Штернберг отмечал, что они имеют айновское происхождение. У айнов «обычны рассказы о половом общении людей с обитателями моря» [Штернберг, 1908, с.226]. Но судя по всему, они естественны и для устного творчества нивхов.

Эпизоды о связи мужчины и камбалы встречаем в устном творчестве ульчей. В одном из *тэлунгу* рассказывается, что от их связи родился ребенок, которому впоследствии касатка (очевидно, мать юноши, жительница водного мира) даровала меч-*лохо* [Золотарев, 1939, с.175]. Ульчские и нивхские сюжеты являются вариантами. В них прослеживается мысль о цельности мира, о контактах обитателей воды и тайги. Смысл этих произведений в подтверждении постулата о том, что водный и таежный миры едины и чтобы они всегда были в гармонии, нужно следовать определенным правилам. Во всех нивхских и ульчских версиях важны три составляющие: связь мужчины с морским

существом (рыбой, Матерью воды), дарование меча или сабли и сражение с медведем, при этом и медведь (таежный житель), и человек (таежно-водяное существо) погибают. Таким образом, силы водного и таежного миров оказываются равными.

В негидальском варианте эпизод сражения «таежно-водяного» мужчины (сына человека и «водяной» женщины) с медведем отсутствует.

Текст № 21 фактически состоит из двух сюжетов: о старшем брате-утопленнике, подарившем младшему, как можно догадываться, необычный меч и жене-водяной. Возможно, связь между двумя частями нарратива была, но в данном случае она уже не просматривается. Связь могла заключаться в том, что младший брат через посредство старшего (утопленника) был причастен к миру воды, понимал его и даже любил. («Тот человек не женился ни на какой женщине. Никогда не заигрывал с женщинами.») Хорошо известно, что у коренных народов Амура считалось очень опасным брать какие-то вещи у семьи утонувшего, ко всем его родственникам нужно было относиться с величайшей осторожностью, так как они несомненно были соединены незримыми узами с душами утопленников. Последние же не только могли влиять на рыбный промысел, но и были в состоянии забирать к «хозяину воды» сородичей.

Кроме этого, в тексте присутствуют сказочные мотивы: использование понятия *дюкун*, описание соревнования («игр») между утопленниками. В то же время во второй части подчеркивается большое значение сна: «доподлинно знал из своего сна, что ребенок – его сын». Одной фразой описано отношение человека с окружающим миром и миром грез: абсолютно достоверно и то, и другое.

*у своей «пристани» – в оригинале нет, разумеется, слова «пристань», поскольку его нет в негидальском языке. Есть слово *акн'ауливай*, которое можно перевести как 'к своему месту причаливания'.

**к своим дюкунам – в фольклоре нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев *дюкун* (ульч. *Жунту(н)*) – это волшебная оболочка в виде птицы или рыбы, с помощью которой человек может быстро передвигаться или скрываться в ней от врагов.

***свой нож бросил в воду – тем самым человек совершал «обмен» своего ножа на нож брата. Но этот обмен не был признан равноценным, поэтому человек сделал деревянную копию меча-плавника брата.

****забыл свой меч – старший брат героя забыл или сознательно оставил свой меч-плавник, но вернуться без него в водную стихию он не мог. Поэтому кружил у берега, давая понять младшему брату, что требуется нечто взамен.

*****доподлинно знал из своего сна – как и в других мифах негидальцев (и не только негидальцев), многие вещи объясняются с помощью снов. В снах приходят поучения, истолкования, предсказания. Внимательно относящийся к своим снам человек не совершает ошибок. Сновидение, по мнению негидальцев, – это иная действительность, к которой нужно относиться с полной

серьезностью.

№ 22. Ср.: см. комментарий к № 21.

Не негидальский сюжет, переданный рассказчицей-негидалкой. Мифологические мотивы о жене-«водяной» свойственны ульчскому и нивхскому фольклору (см. общий комментарий к № 21).

В данном случае, как в № 15 и в № 16, точно указывается название селения, где якобы произошел этот случай. Сюжеты о мужчинах-водяных нам не встречались ни разу.

Разумеется, муж «водяной» имел удачу в промысле и жил уединенно на протоке Мача (ср.кетские сюжеты: Мифы, предания, сказки кетов, № 67, № 68). Родственники мужчины стремились задобрить духа-хозяина воды, поэтому приготовили различные яства и угостили «водяную». С той же целью мать мужчины потчует ее хорошим табаком. Естествен интерес матери к жене сына, тем более что самое «водяную» совсем не видно простым людям. Тонкие на ощупь руки «водяной», ее незримость создают образ слабосильного существа. Между тем это впечатление оказывается ложным, так как она умеет быстро и хорошо работать. Не вполне ясен заключительный пассаж о разделенном камне. Скорее всего это можно трактовать как последний подарок «водяной» своему мужу перед расставанием: оба куска камня стали как бы памятниками им обоим в русле протоки Мача.

**В Кальме* – Кальма – старинное нивхское селение на Нижнем Амуре, расположенное на правом берегу реки. В настоящее время находится в подчинении поселковой администрации с. Тыр Ульчского района Хабаровского края.

** *навялив юколы* – в оригинале подразумевается, что «водяная», завялив специально подготовленную для сушки рыбу (тонко отрезанное вдоль хребта филе кеты или горбуши), складывала ее около себя.

*** *То, что похуже, узнала по упавшей в чашку паутине* – у негидальцев считалось, что упавшая в посуду паутина, предвещает недоброе, является знаком духов, предостерегающих людей. «Водяная», несомненно, получила от своих духов сигнал о том, какие угощения не стоит принимать, а какие можно взять.

*****Все пустые чашки принесла* – имеется в виду, что «водяная» отнесла угощения своим сородичам в водный мир. Дар людей был принят, о чем свидетельствуют возвращенные ею пустые тарелки.

№ 23. Улгу. Вар. к первой части: ОтиС, № 81 (ороч.).

Вар. ко второй части: Мильникова, Цинциус, 1931, с.122-123 (нег.); Штернберг, 1933, с.530, вар. а) (нег.); Липская, д. 56, л. 612 (нег.); Петрова, 1936, тексты, № 5 (ульч.).

Ср.: ОСиМ, № 29, № 24 (ороч.); Штернберг, 1933, с.503 (нан.), с.530, вар. б) (нег.); Аврорин, 1986, № 40 (нан.); Шейкин, 1986, с.64 (удэг.).

Родовое мифологическое предание со сложным сюжетом. Строго говоря, текст включает два сюжета: о появлении некой птицы смерти и о браке женщины с мифическим существом *химнгу* и возникновении рода *Тапкал*. Оба сюжета по отдельности можно отыскать в устном творчестве других тунгусо-маньчжурских народов. Так, у нанайцев бытуют нарративы о птице *кори*, уносящей людей [Нанайский фольклор, № 59]. У орочей и нанайцев есть родовые мифы, в которых происхождение родов и их наименования связываются с названиями частей убитой птицы *кори* [ОСиМ, № 29; ОтиС, с.42-43; Штернберг, 1933, с.503].

Можно предполагать, что негидальский текст также подразумевает птицу *кори*, хотя название ее в тексте не упоминается. Правда, после записи рассказчица уточнила, что то была птица *кōул*. В вариантах родового мифа *Тапкал*, записанных Л.Я. Штернбергом, а также К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус (см. блок сравнений сюжетов), упоминается птица *хоју~кōуи*, но она играет не ту роль, что в нашем тексте.

У орочей *кōри* почиталась как дух-помощник шамана; она рисовалась им железной птицей, у которой клюв – пешня, хвост – пальма, а крылья оканчиваются саблями [ОтиС, с.42; подробнее о *кōри* у орочей см.: Там же, с.42-43]. Согласно мифологическим представлениям нанайцев, на спине птицы *кōри* шаман летает в загробный мир и обратно [Шимкевич, 1896, с.11; Штернберг, 1933, с.496; Оненко, 1980, с.227]. Так же трактуют этот образ и ульчи [Золотарев, 1939, с.159-163; Суник, 1985, с.205]. Именно поэтому, вероятно, *кори* описывается как приносящая гибель всем, кто ее увидит. Мифическая железная птица *куаи* есть и в фольклоре удэгейцев, там она также связана с миром мертвых или миром злых духов [Фольклор удэгейцев, № 14, № 95].

В сюжетном отношении наиболее близко к негидальскому варианту стоит орочий миф о птице *кōри*, где вместо *химнгу* фигурирует тигр [ОтиС, № 81]. В комментарии к тексту издатели отмечают, что это ульчский вариант мифа, записанный по-орочски в с. Калиновка Ульчского района Хабаровского края [ОтиС, с.150]. В этом мифе, как и в негидальском, говорится о *конгкихи* – деревянном амурском варгане, который может заменить человеческий голос и выразить горе и чувство одиночества. О существовании подобного «предания» у удэгейцев упоминает в одной из своих статей Ю.И. Шейкин; отличие заключается лишь в том, что в удэгейской версии инструментом, имитирующим человеческий голос, названа однострунная лютия (*Џулаҗки*) [Шейкин, 1986, с.64].

Нам представляется, что совпадение ороцкого и негидальского сюжетов о птице *кōри* свидетельствует в пользу заимствования этого мифа обоими этносами у ульчей.

Во второй части текста важны два момента: брак женщины с мифическим существом *химнгу* и разделение большой семьи с возникновением на ее основе нескольких родов или даже этнических групп. Мотив прихода мужа или жены

во сне весьма популярен в фольклоре не только амурских народов. Не менее распространен и эпизод поворота знака, указывающего направление движения. Во многих нарративах именно это служит причиной разъединения родственников и образования новых этнических групп и поселений [см. например: Мильникова, Цинциус, 1936, с.116 (нег.); Аврорин, 1986, № 40 (нан.); ОСиМ, № 24 (ороч.)].

Варианты негидальского мифа о происхождении рода *Тапкал* были записаны в начале XX в. Штернбергом [Штернберг, 1933, с.530], а конце 20-х годов того же века – К.М. Мильниковой и В.И. Цинциус [Мильникова, Цинциус, 1931, с.122-123]. В этих записях находим версии второй части нашего текста. В опубликованных материалах говорится, что *химнгу* лег поперек порога и от перешагивания через него девушка забеременела. Этот же сюжет в изложении по-русски имеется в архивных материалах Н.А. Липской: «Тапкал пришли снизу [т.е. с низовьев реки – М.Х.]. Тапкал произошел от химу, род рыбы, напоминающей сома («черт»); там, где живет химу, там вода и земля черные. Химу проглатывает лодку, человека. Однажды у входа в жилье лег химу; женщина, жившая в этом жилье, выходя наружу, должна была перешагнуть через химу и 2-й раз, возвращаясь обратно [тоже перешагнула через него]. После этого химу исчез, а женщина забеременела и родила первого Тапкал» [Липская, д. 56, л. 612]

У нанайцев также существует миф о *пуймуре*, от которого происходит род Ходжер [Нанайский фольклор, № 51].

К сожалению, у нас нет корреспондирующего материала по фольклору нивхов, а это могло бы пролить свет на негидальскую версию. Дело в том, что и нивхи, и негидальцы считают род *Тапкал* (нивх. *T'an ~ T'anq'al*) своим. С лингвистической точки зрения, *Тапкал*, бесспорно, не является типично негидальским родовым наименованием (ср.: *Н'асихагил*, *Чомохогил*, *Айумкан*, *Тойомкон* и пр.). Между тем А.В. Смоляк полагает, что *Тапкал* – чисто негидальский род, вошедший в состав нивхов в начале XX в. [Смоляк, 1975, с.84-85].

В наших полевых материалах 1994 г. есть записанное по-русски родовое предание нивхов рода *T'an*. Это вариант первой части текста № 23 с той лишь разницей, что тунгусо-маньчжурский *химнгу* заменен на *Калм* 'водяной черт' в переводе нашего информанта М.Н. Пухта. Вообще же *Калм* < т.-м. *калим* 'кит'. Итак, родовое предание гласит, что в давние времена муж с женой приехали в то место, где сейчас расположено село Кальма, и соорудили шалаш. Наутро женщина встала раньше и когда хотела выйти из шалаша, то увидела, что снаружи поперек выхода лежит *Калм*. Делать нечего – перешагнула она через него и пошла дальше. Вскоре у нее родился ребенок – наполовину человек, наполовину *Калм*. Но внешне – человек. Вот от этого получеловека-полуводяного и пошел род *T'an*. Все представители этого рода – удачливые рыбаки, о себе они говорят: «Мы в воде не тонем». Это потому, что им покровительствует водяной дух *Калм*. Название села Кальма, по мнению

рассказчицы, происходит от имени духа *Калм*.

Нет сомнения, что изложенный вариант был введен в устное творчество нивхов негидальцами рода *Тапкал*.

**девушка-калмагда* – *калмагда* (ульч. *калмажа*) называлась в фольклорных произведениях девушка на выданье, которую старались не показывать людям, держали взаперти, обычно в отдельном домике в глухом месте тайги. Якобы в этом случае можно было взять за невесту более значительный калым.

***амбан* – злой дух, злокозненное создание, обычно – обитатель «нижнего мира», мира мертвых. Может появляться в образе зверя, птицы, любого предмета и чинить всяческие козни.

****никогда не виданная ими птица, большая птица* – описывается, видимо, птица *к̄ори*, которая в мифологии многих тунгусо-маньчжурских народов рисуется как гигантская птица, нередко железная, со страшными когтями [см., например: ОтиС, с.197]. Связана с миром мертвых (см. общий комментарий к тексту).

*****Замучилась женщина, открывая дверь своего амбара* – девицу-калмагда (см. примечание *) запирали в ее жилище, чтобы она никуда не убежала. В данном случае героиня жила в амбаре на сваях (нег. *нэху*).

******конгкихи* – деревянный варган (губной язычковый музыкальный инструмент). В отличие от *мухэнэ* – металлического варгана – *конгкихи* негидальцы считают «своим», незаимствованным инструментом. Деревянный варган бытовал у ульчей, нанайцев, орочей, удэгейцев и ороков. У нивхов он называется *җоҗгоҗ ~ җаҗга* (< т.-м.?).

******химнгу* – мифическое существо, живущее, по мнению негидальцев, преимущественно в глухих (маревых) озерах. Представление о мифическом земноводном есть у нанайцев (*пуймур*), ульчей (*пуймул(и)* или *симули*), орочей (*с̄иму*), удэгейцев (*сиҗму*). Внешний вид его описывается по-разному: питон, дракон, большая змея и даже крокодил (орочи и удэ). Негидальцы полагают, что *химнгу* «похож на большого сома» и может иногда выползть на берег; там, где он живет, земля делается черная; в воде он способен проглотить человека вместе с оморочкой (легкой лодочкой). *Химнгу* опасен для людей. Сходного взгляда придерживаются и нанайцы [Нанайский фольклор, № 51]; Н.Б. Киле рассказывал нам, что «озёра *пуймура* всегда с черной водой». Отношение орочей к *s̄imi* кратко охарактеризовал Л.Я. Штернберг [Штернберг, 1933, с.431]; см. также ОтиС, комментарий к № 22.

******сусу* – покинутое селение; место, где жили люди, но по каким-то причинам оставили его. Считалось опасным, так как в этом месте могли обитать злые духи или души умерших, не находящие покоя в мире мертвых. К особенно опасным причисляли те *сусу*, жители которых отправились на тот свет в результате нападения злого духа, как в нашем тексте.

******нарты-толгоки* – охотничья или грузовая нарта *толгоки* в фольклорных произведениях - всегда ручная. Ее тянул за собой охотник, иногда ему в этом помогала промысловая собака. Использовалась и для хозяйственных

целей (подробнее о конструкции нарты и типе упряжи см. комментарий * и ** к № 64). Собачья нарта также называется *толгоки*, но имеет другую конструкцию и в негидальских нарративах не упоминается.

******достигли Челихи* – Челиха – селение в низовьях р. Амгунь, на берегу Дальжинского озера. Челиха – негидальское название, на русских картах селение именовалось Дальжа. Хотелось бы еще раз акцентировать внимание на том, что в данном тексте, как и во многих *улгу*, указываются конкретные географические пункты для «подкрепления достоверности».

******на Гэйине* – Гэйин – негидальское название реки Горин, левого притока Амура. На Горине еще в конце XIX в. жил род *Самагур* тунгусского происхождения, ныне это нанайцы *Самар*. Родовой миф негидальцев содержит указания на то, что какая-то часть негидальских родов выходила на Горин и была ассимилирована нанайцами (гольдами) или орочами. Разумеется, подобные фольклорные сведения должны быть доказаны исторически.

№ 24. Улгуй. Вар.: Фольклор удэгейцев, № 60; № 25 настоящего издания. Ср.: ОтиС, № 22 (ороч.); Нанайский фольклор, № 51 и № 68 (смельчак победил *пуймура*); Фольклор удэгейцев, № 59; Новикова, 1987, с.109-110 (эвен.).

Ср.: Василевич, 1936, с.26-27 (часть № 26, эвенк., старуха сообразила, как можно уничтожить огромную змею и достать тело проглоченного сына); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 58, № 59 (ханты).

Еще один миф о *химнгу*, довольно распространенный среди тунгусо-маньчжурских народов Приамурья. Считалось, что это мифическое существо нападает на людей и глотает их. Существовали озера, о которых «точно знали», что они – обиталище *химнгу*. В них нельзя было купаться, опасно было переплывать их на лодке. Как правило, их обходили по берегу. Особенно часто *химнгу* набрасывается на детей (что и показано в тексте) и на женщин. Мужчины-охотники вооружены, поэтому монстр их якобы избегает.

Нанайцы из рода *Ходжер*, ведущие свою родословную от мифического *пуймура*, полагают, что если за кем-то из них погнался *пуймур*, следует разбить себе нос и брызнуть кровью в воду. Озерный разбойник сразу узнает «родную кровь» и прекратит преследование [Нанайский фольклор, № 51].

Удэгейцы своих *сингму* делят на «земных» и «водяных». В одном из их *тэлунгу сингму* рисуется благодетельным существом [Фольклор удэгейцев, № 58], в других – атакующим людей [Там же, № 59, № 60]. В удэгейском варианте рассматриваемого нами текста сказано, что герой его – нанаец, то есть сюжет скорее всего заимствован [Там же, № 60].

В нанайских, удэгейских, негидальских нарративах отмечается, что вода в озерах, где живет мифическое существо, темная или красная, а трава на берегу выгорает. По цвету воды в озере негидальцы обычно и определяли, живет в нем *химнгу* или нет. Н.А. Липская также отмечает, что «там, где живет химу, там вода и земля черные» [Липская, д. 56. л. 612].

В данном тексте точно указывается место действия – недалеко от речки

Кукульня. Кроме того, говорится и о весьма прозаической цели поездки – заготовке бересты. За берестой ездили обычно весной или ранним летом, когда кора еще легко снимается и эластична. Береста после специальной обработки шла на изготовление легких лодочек, на покрытие каркасов летних домов, на изготовление домашней утвари. Таким образом, миф можно отнести к хорошо подкрепленным бытовыми деталями произведениям, что создает иллюзию полной достоверности повествования.

Довольно близкий к амурскому сюжет записан К.А. Новиковой на эвенском языке. В нем рассказывается об озере Лабынкыр в Якутии, где якобы водилось «щукообразное чудовище», проглотившее старика. Старуха положила в сумку, набитую травой и гнилушками, уголек и порох и бросила ее в озеро. «Заряд» взорвался внутри чудовища и убил его [Новикова, 1987, с.109-110].

Мифологические представления о водяных чудовищах существуют и в Сибири. Ханты, например, считают, что в реках и омутах иногда обитают *вэс* – монстры, способные проглотить целый пароход. В *вэс* превращаются очень старые щуки, у которых к тому же отрастают рога; *вэс*, по мнению хантов, могут становиться также зайцы и собаки [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 58, № 59, а также с.523].

**в стороне Кукульни* – речка Кукульня впадает в протоку Ольчуган (нег. Олжикан), соединяющую Амгунь и Чукчагирское озеро (протока входит в Амгунь в ее среднем течении, сравнительно недалеко от с. Малышевское). По Ольчугану негидальцы всегда проплывали из Амгуни в стойбища на Чукчагире.

***посреди мари* – диалектное дальневосточное слово *марь* использовано здесь для перевода негидальского *дэт* ‘болотистая, мшистая поляна с мелкими деревцами и кустарником’ как наиболее точно соответствующее значению оригинала. *Марь* – болотистое, кочковатое пространство в тайге, поросшее мелким кустарником [Словарь русских говоров Приамурья, с.151].

****химнгу* – см. примечание ***** к № 23.

*****из воды появилось огромное пузо химнгу* – негидальцы убеждены, что при малейшем подозрении на присутствие в озере *химнгу*, надо бросать в воду рулоны бересты, которые ненасытный *химнгу* немедленно пожирает. Большое количество бересты внутри заставляет животное всплыть – тогда его и убивают. Это открытие было впервые сделано отцом несчастного проглоченного мальчика и благодаря ему теперь оно известно всем.

******оклеуном проткнул* – по объяснению рассказчика, *оклеун* – пальма́ (рус. диал.), иначе говоря, длинный нож с односторонней заточкой, прикрепленный сыромятным ремнем к палке. Служил в тайге в качестве топора. Охотники, не имевшие копья, ходили с *оклеуном* даже на медведя. Этимология слова *оклеун* прозрачна: от *окли*= ‘драть бересту’, то есть ‘то, чем сдирают бересту’.

№ 25. Варианты и сходные сюжеты см. в комментарии к № 24.

Текст является вариантом № 24. В этом *улгу*, как и в предыдущем,

чувствуется, что мужчина **догадывался**, как надо поступать в случае нападения *химнгу*. Вероятно, он знал, что страшный обитатель озера глотает все подряд, поэтому решил «скормить» ему всю заготовленную бересту. В отличие от № 24 данный нарратив не подкреплён топонимическими подробностями.

химнгу* – см. примечание *** к № 23.

***химнгуце* – так мы позволили себе перевести негидальское слово *химНухаэ*, имеющее в своем составе увеличительный суффикс. Мы стремились показать, что значение величины мифического существа выражено в том же слове.

****вынырнул из воды пузым кверху* – см. примечание **** к № 24.

№ 26. В этом тексте излагается мифологическое представление «низовских» негидальцев об определенных озерах. Перечисляются признаки, по которым старики устанавливали, есть в озере *химнгу* или нет. В ненавязчивой форме даются правила поведения для женщин: не переплывать на лодке опасное озеро и стараться не приближаться к воде. Все изложенное рассказчицей очень сходно с нанайскими представлениями о *пуймуре* [см. Нанайский фольклор, № 51].

В тексте приводится название одного озера, а местоположение второго, безымянного, детально описывается. Для подобного рода мифологических рассказов такая конкретизация весьма характерна.

**В Гедаме* – Гедама (негид. *Гедаму*) – название озера недалеко от устья р. Амгуни. Почти напротив села Кальма (см. примечание * к № 22), если переплыть Амур, было до 1944 г. село Усть-Амгунь. Озеро Гедама находится приблизительно в 30 км от бывшего с. Усть-Амгунь по Капкуданской протоке. О том, что в Гедаме есть *химнгу* известно всем «низовским» негидальцам.

химнгу* – см. примечание** к № 23.

****водяной мох* – по-негидальски это *му лэхэхинин*. Рассказчица объяснила это по-русски как «водяной мох». Видимо, правильнее было бы перевести это словосочетание как «водоросли», хотя такого слова в оригинале и нет.

№ 27. Ср.: Фольклор удэгейцев, № 98 (24); Шимкевич, 1897, с.144-145 (нан.). Ср. также: Василевич, 1936, с.48-49 (эвенк., птицы-*гаша* дают девочке свои перья).

Исключительно краткий родовой миф, иллюстрирующий неординарность родовых связей. Появление у девушки крыльев свидетельствует о ее избранности, об особых отношениях с миром духов. Улетев на «верхнюю землю», она стала как бы защитницей всех *Тапкалей* перед духами. Кроме того, усть-амгуньские негидальцы считают, что «Тапкали, умирая, уходят вверх, а все остальные остаются тут». Может быть, именно этим мифом и поддерживалось прежде это представление об избранности Тапкалей.

В основе мифа скорее всего лежат тотемистические представления. Известно, что тунгусо-маньчжурские народы почитали водоплавающих

(прежде всего уток и гусей). У нанайцев, например, существует народная этимология названий родо́в, выводящая их из наименований различных частей разрезанной утки [Сем, 1974 с.195] или мифической птицы *кори* [Штернберг, 1933, с.503]. Ср. в этой связи: ОСиМ, № 29 (ороч.).

Мотивы о летающих людях обнаруживаются в устном творчестве ульчей, нанайцев, удэгейцев. Возникновение крыльев описывается весьма прозаично: подмышками вырастают перья [Суник, 1985, № 3; Фольклор удэгейцев, № 98 (24), материалы В.К. Арсеньева]. Негидалец А.М. Берганов рассказывал нам, что видел человека, у которого на внутренней стороне рук росли небольшие перья. Это был его дядя, брат матери. Старик никогда не раздевался, и никто не мог понять почему. Лишь когда он умер, увидели, что у него росли крылья (ср. опубликованный П.П. Шимкевичем сюжет, в котором, в частности, говорится и о том, как жгли выросшие у шамана крылья: Шимкевич, 1897, с.145). Ничего сверхъестественного, по мнению аборигенов Амура, в этом нет: все в природе взаимосвязано и может изменять свою форму.

Нередко приобретение или наличие крыльев соединяется в нарративах с шаманскими наклонностями персонажа. Так, в одном из удэгейских сюжетов, записанных В.К. Арсеньевым говорится, что молодой удэгеец вел себя как обретающий шаманский дар и вскоре он улетел [Фольклор удэгейцев, № 98 (24)/1]. П. Шимкевич приводит нанайскую легенду о шамане, у которого были крылья [Шимкевич, 1897, с.144-145].

Хотелось бы подчеркнуть, что, несмотря на свою лапидарность, текст № 27 содержит удивительно поэтический образ: небесная девушка оплакивает своих умерших сородичей-*Танкалей*, и слезы эти падают на землю в виде дождя или снега.

Вариант мифа был записан нами по-русски от С.А. Гохты (род *Чомохогил*). В нем говорится, что у *Танкалей* родилась девочка с крыльями и мать даже сшила ей специальный халат. Однажды девушка решила обойти всю деревню с бубном (то есть попрощаться со всеми), после чего улетела. В одно тихое-тихое утро она прилетела повидать свою мать. Мать стала подходить к ней, а тут вдруг залаяла собака, девушка испугалась и улетела. А потом еще мальчик родился с крыльями, но их ему прижигали, чтобы не росли (ср. сведения Шимкевича, см. выше).

Вариант С.А. Гохты – более пространный и показывающий явную связь крылатой девушки с духами (к примеру, упоминание несомненно шаманского обхода деревни перед отлетом).

**Танкал* – один из смешанных негидальских родов (негидальско-нивхский). Его происхождение объясняется мифом № 23 (см.общий комментарий к этому тексту).

№ 28. Вар.: Цинциус, 1982, № 35 (нег.).

Ср.: Аврорин, 1986, № 5 (нан.); Штернберг, 1933, с.503 (нан.); Шимкевич, 1897, с.137 (нан.). Ср. также: Василевич, 1936, № 42 (эвенк., девочка, которую

муж-остяк заставлял непрерывно носить воду, просит птиц-*гаши* забрать ее, и те дают ей перья); Новикова, 1987, с.44 (эвен.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 68.

Мифологическая сказка об улетевшем ребенке. Хотя В.И. Цинциус поместила аналогичный текст в раздел «Сказки детские» [Цинциус, 1982, № 35], мы в этом с ней не согласились бы. Сюжет слишком серьезен и затрагивает основные принципы коллективного бытия. Идея, казалось бы, проста: нельзя отказывать другому (а тем более ребенку) в пище, нельзя не делиться едой с окружающими. Обычай требует справедливого распределения продовольствия или угощения. Нарушивший эти неписанные, но всем известные правила будет наказан.

В разбираемых нами сюжетах жадность, упрямство или вредность, бесспорно, осуждаются. Здесь уместно вспомнить еще одно бытовое правило тунгусо-маньчжурских народов: если во время семейной трапезы к вам заглянул нежданный гость, его обязательно надо попотчевать самым вкусным. Коли случайный человек увидел у вас нечто лакомое, то надо непременно с ним поделиться. Нарушение этой традиции может спровоцировать болезнь того, кто не попробовал желаемого. Угощая, негидальцы говорят: «*Џэпкэл, Џэпкэл – унЏас*», то есть ‘Ешь, ешь, (а то ведь можешь) заболеть’. Негидальское *ун* означает «болеть, страдать из-за того, что не попробовал того, что ели другие и чего очень хотелось». Это достаточно сложное понятие, связанное прежде всего с этнопсихологией. Но как бы то ни было, проблема распределения еды, угощения членов коллектива была и остается весьма важным моментом в культуре тунгусо-маньчжурских (и вероятно, других) народов.

В эвенской сказке, опубликованной К.А. Новиковой, говорится об утках, забравших девочку, над которой издевался старик; потом девочка и сама стала уткой [Новикова, 1987, с.44].

В отношении рассматриваемого текста (и других сходных) остается открытым вопрос о том, почему обиженные персонажи превращаются в птиц (уток, лебедей). Может быть, здесь проявляются древние тотемистические взгляды аборигенов Амура (утка или лебедь забирают к себе того, с кем близкие обошлись несправедливо)?

Хотя данный нарратив трактуется носителями фольклора как сказка, но несомненно, что связь его с мифом очень прочна. Мы поместили его в разделе «Мифы», чтобы не разрывать сюжеты о людях с крыльями, о людях, ставших птицами.

**Конгардуккан(-мальш)* – наша рассказчица не пыталась объяснить значение имени героя. Думается, что все-таки это можно сделать. В варианте сюжета, опубликованном В.И. Цинциус, превратившийся в утку мальчик кричит: *конгэр-р!* Это, согласно В.И. Цинциус, подражание крику утки-гаглушки, самец которой называется по-негидальски *кōНалан ~ кōНатлан* [Цинциус, 1982, № 35 и с.233]. Таким образом, имя *Конгардуккан* связано с

наименованием одного из видов утки, образованного, в свою очередь, от звукоподражания, имитирующего ее крик (-*ккан* здесь – уменьшительный суффикс).

****к лабазу** – так мы перевели негидальское слово *нэху* ‘амбар на сваях’. В дальневосточных русских диалектах словом *лабаз* обозначается как помост на ветвях, так и легкая постройка на сваях.

*****юколу-нгалама** – словом *нгалама* обозначается самый верхний слой филе рыб, разделяваемых для вяления. Обычно негидальцы снимали вдоль хребта два пласта филе горбуши или кеты: первый, с кожей – *нгалама* и второй – *махой*.

******юколу-махой** – это второй пласт филе лососевых, который представлял собой нежное розовое филе (см. предыдущее примечание). Считался у негидальцев самым лакомым сортом вяленой продукции.

*******дэлкэн** – помост на столбах, где хранились припасы или вещи.

№ 29. Улгу. Ср.: Василевич, 1936, с.33, 34 (эвенк.); Крейнович, 1973, с.374-376 (нивх.); Предания, легенды и мифы саха, № 50, № 48. Ср. также: Василевич, 1936, с.35-36, 36-37 (эвенк., в верхнем мире человека средней земли «не видят», на родину его возвращает шаман); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 66, № 67 (ханты); Там же, № 163 (манси, живого человека в мире мертвых «не слышат».); Мифы, предания, сказки кетов, № 52 (в верхнем мире человека «не видят»), № 53 (живого человека в мире мертвых видит только шаман, он его уводит на землю).

Мифы и мифологические рассказы о визите живого человека в мир мертвых до сих пор бытуют в фольклоре народов Приамурья. Попавший в «нижний мир» герой обычно не сразу догадывается о месте своего пребывания. Лишь знание о том, что «там» все наоборот, помогает ему понять, где он был. В данном тексте акцентируется внимание на том, что обитатели мира мертвых не слышат и не видят живых, прямое общение между теми и другими невозможно (ср. эвенкийские и кетские сюжеты, где говорится, что живого человека видит в нижнем мире только шаман; то же касается, по мнению эвенков, и верхнего мира; см. блок сравнения сюжетов). Пища «нижнего мира» не пригодна к употреблению в мире живых. Миф полностью соответствует представлениям народов Амура (и не только их) о полной противоположности двух миров – мира живых и мира мертвых. То, что годно для живых, не может быть использовано в мире мертвых и наоборот. Поэтому, например, все вещи, которые клали в гроб или оставляли на могиле, слегка портили (ломали, надрывали и т.п.). Тогда в «нижнем мире» они превратятся в полноценные.

Сходный нивхский миф дважды опубликован Е.А. Крейновичем (в 1929 г. и 1973 г.). Правда, в нем говорится об айнской семье, один из членов которой ходил в мир мертвых. Там он пытался вступить в контакт с умершими, но безуспешно. Принесенная им оттуда юкола оказалась корнем кислицы, а сам он через три дня после возвращения умер [Крейнович, 1929, с.101-102; Крейнович,

1973, с.374-376].

Как ни странно, очень близкий к нивхскому сюжет есть в якутском фольклоре. Отличие его состоит лишь в том, что герой (а он эвенк!) попадает в мир мертвых сам, без помощи собаки и не умирает после возвращения [Предания, легенды и мифы саха, № 50]. С некоторыми оговорками этот текст можно было бы даже признать вариантом нивхского.

В негидальском и нивхском нарративах не вполне ясна роль сучки, которая не один раз посещает мир мертвых и хорошо знает дорогу туда и обратно. Не исключено, что в основе этого мотива лежит вера нивхов и ульчей в переселение души умершего в собаку. До больших поминок к этой собаке относились, как к человеку. После поминок вселившаяся душа оставляет собаку и уходит в мир мертвых [Золотарев, 1939, с.153-154].

Вообще же мифологические рассказы о посещении живым человеком мира мертвых распространены на территории всей Сибири (см. блок сравнений сюжетов).

махой* – см. примечание ** к № 28.

** *(они) все заплесневели* – считалось, что все каким-то образом доставленное из мира мертвых непригодно к употреблению на земле. Превращение доброкачественного в абсолютно негодное – главный признак иного мира, инобытия. Герой, видимо, хорошо это знал. Только увидев, что юкола заплесневела, он осознал, где побывал.

№ 30. Улгу. Ср.: ОСиМ, № 45 (ороч., *Хадау* прикрыл отверстие в мир мертвых дырявым котлом); Маргаритов, 1888, с. 29 (ороч., шаман вырыл яму – «дорогу» в загробный мир); Штернберг, 1933, с.493 (нан., *Хадю* заложил вход в иной мир своей одеждой и камнями); Шимкевич, 1896. с. 9 (нан.); Золотарев, 1939, с.171 (ульч., *Хадау* закрыл проход в *були*). Ср. также: Василевич, 1936, с.74 (эвенк., люди стали умирать потому, что шаман не смог изжарить куски мяса, которые дал ему бог-*эксэри*), с.30 (эвенк., люди стали умирать от того, что сатана плюнул на души первых людей).

Миф о входе в мир мертвых, «нижний мир». Обитатели «нижнего мира», как следует из мифа, утаскивали к себе людей, завлекали их обманом. Отец пропавшего мальчика закрывает отверстие в земле – вход в «нижний мир», чтобы люди не попадали туда по ошибке или по прихоти злых духов.

При сходстве общей канвы мифа о дороге в мир мертвых у тунгусо-маньчжурских народов детали его различаются. Из негидальского варианта понятно, что вход в *буни* (мир мертвых) был заслонен, чтобы оградить людей от преждевременной смерти. В одной из орочских версий, наоборот, говорится, что *Хадау* – противник смерти вообще, поэтому он закрывает отверстие в загробный мир котлом. Но котел оказывается дырявым, и люди все-таки умирают [ОСиМ, № 45]. В другой же версии, записанной В.П. Маргаритовым в конце XIX в., рассказывается о шамане, у которого погиб сын и который вырыл глубокую яму – «дорогу в *Бунни Боа*», то есть в мир мертвых

[Маргаритов, 1888, с.29]. В ульчском мифе *Хадау* закрывает отверстие в *буни*, чтобы люди умирали по-настоящему, а не возвращались беспрепятственно после смерти на землю [Золотарев, 1939, с.171]. П.П. Шимкевич опубликовал нанайский миф, который трактует проблему смерти в практическом смысле: если люди не будут умирать, то земля окажется перенаселена, она не сможет прокормить столько народу [Шимкевич, 1896, с.9]. Вероятно, ту же идею несет и ульчский вариант, но в кратком изложении М.А. Золотарева она не просматривается.

**назвав своего ребенка по имени* – авторы полагают, что мать нарушила запрет (нег. *о́жови*) называть имя ребенка вечером просто так, в пространство. Она совершила ошибку: дала знать злым духам о том, что здесь есть мальчик имярек. Злые духи тут же воспользовались промахом матери и увлекли ребенка к входу в загробный мир.

***десятисаженный мавут* – в фольклорных произведениях негидальцев всегда применяется именно это словосочетание, чтобы подчеркнуть необыкновенную длину или глубину чего-либо. *Мавут* – длинный аркан из сыромятной кожи быка-сохатого (лося).

****пока это дерево и эта кора не сгниют, пусть люди не умирают* – человек-демиург таким образом поставил временной рубеж, за которым смерть и переход в *буни* станут для всех людей реальностью. Подчеркнем, что во всех вариантах тунгусо-маньчжурского мифа о дороге в загробный мир сын устроителя мира жертвует собой и показывает человечеству путь в *буни*.

*****закрыл ту дыру в нижний мир* – в оригинале употреблено словосочетание *буни саҢаван* '(закрыл) отверстие в *буни*'. Вообще-то, слово *буни* в «низовском» говоре нам не встречалось, но в данном тексте рассказчица его использовала. Возможно, это связано с тем, что она слышала миф на другом языке (например, эвенкийском), где это слово есть.

№ 31. Улгу. Ср.: Цинциус, 1982, № 13 (нег., эпизод о маленьких человечках на бивуаке рыбаков). Ср. также: Воскобойников, 1960, № 21 (эвенк.).

Мифологический рассказ о таежных человечках, обитателях «верхней земли». Рассказчица специально в преамбуле поясняет, как представляли себе негидальцы строение мира: верхний, или небесный мир; средний мир, где мы все живем; нижний мир, где обитают покойники и злые духи-*амбаны*. Возможно, она что-то перепутала или нечетко представляла себе, кто же такие *омнанкан*. По ее мнению, это одновременно и «небесные люди», и лесные карлики, люди духа-хозяина тайги (*буга бэйэнин омнанкан*). В то же время она уверена, что *омнанкан* могут превращаться в птиц, а могут выглядеть как люди и передвигаться по земле.

Слово *омнанкан* (*отпайнан*) было впервые записано Л.Я. Штернбергом и переведено как луна [Штернберг, 1933, с.534]. Впоследствии оно было зафиксировано В.И. Цинциус так же, как и Штернбергом, в формульном обращении к духам [Цинциус, 1982, с.9].

Омнанкан невозможно этимологизировать, исходя из лексики тунгусо-маньчжурских языков: суффикс =*нкан* означает ‘житель (такой-то) местности’, а вот что такое *омна* объяснить нельзя.

**омнанкан* – см. общий комментарий к тексту.

***на средней земле* – у негидальцев, как и у восточных эвенков, было трехчастное деление мира: верхняя земля, где обитали духи и необыкновенные люди; средняя земля – место пребывания «простого народа» и нижняя земля – прибежище злых духов и усопших.

****бунинкэн* – слово означает ‘покойник’. Образовано с помощью суффикса =*нкэн* ‘житель местности’ от существительного *буни* ‘мир мертвых’. Самостоятельно слово *буни* в «низовском» диалекте практически не встречается (см. примечание **** к № 30).

*****амбаны* – см. примечание ** к № 23.

******и птицей летают* – для негидальцев очень важно, что какие-то мифические или сказочные герои могут превращаться в птиц и летать. Под птицей чаще всего подразумевается утка. Способность стать уткой воспринимается как несомненно положительная черта персонажа. Даже в снах старики-негидальцы видели себя летящей уткой (полевые материалы авторов).

№ 32. Ср.: Шимкевич, 1896, с.126-127 (нан.); Сказки и предания нганасан, № 15; Дульзон, 1966, № 18 (кеты); Мифы, предания, сказки кетов, № 129, 137; Овчинников, 1897, с.183-184 (якут.).

Чрезвычайно широко распространенный в Сибири миф о появлении кровососущих насекомых. Как правило, они возникают из тела злого духа или какого-либо злокозненного существа. Негидальцы верили, что злого духа (*амбана*) можно уничтожить только огнем (см. также № 33). И именно при сожжении *амбана* из оставшихся несгоревшими частиц образуются насекомые.

В отличие от народов тунгусо-маньчжурской группы нивхи считали, что комары в далеком прошлом были вшами мифического существа *joŋjoŋ*, которого убили люди, а вши превратились в комаров, разлетелись и мстят за своего хозяина [Крейнович, 1929, с.98].

На данном этапе в нашу задачу не входит проведение широкого сравнения сюжетов этого типа, хотя само по себе оно могло бы оказаться весьма важным и показательным. В то же время нельзя не отметить, что аналогии выявляются в самодийском, кетском, якутском фольклоре. Еще В. И. Иохельсон указывал на поразительную распространенность этого мотива. Исследователь обнаружил его у самоедов (народов самодийской группы), остяков (селькупов и хантов), айнов и северо-западных индейцев [Иохельсон, 1918, с.201]. В фольклоре алтайцев, бурят, якутов оводы, осы, черви, змеи и другие гады появляются из разрезанного или раздробленного тела чудовища [Там же, с.202].

Этиологический мотив о насекомых выявляется не только в мифах и мифологических повествованиях тунгусо-маньчжурских народов, но и в сказках: Цинциус, 1982, № 28 (нег.); Шимкевич, 1896, с.128-130 (нан.);

Нанайский фольклор, № 6; Сем, 1976, с.126 (нан.).

**кенгнах* – редко встречающееся слово в негидальском фольклоре. Означает злокозненное существо женского пола, людоедку, «ведьму». Слово есть также в восточных диалектах эвенкийского языка.

***в верхнюю землю* – зная злокозненность старшей сестры, младшая с мужем решила бежать от нее. Необычным здесь выглядит ее решение отправиться на «верхнюю землю», что свидетельствует о принадлежности младшей сестры и ее мужа к миру избранных, способных путешествовать из одного мира в другой. О «верхнем мире» см. примечание ** к № 31.

№ 33. (Это) видимо, улгу. Мифологический рассказ о появлении на земле насекомых: они вылетают из пепла сожженного злого шамана. Старики предупреждают юношу об опасности борьбы с шаманом и оказываются правы. В негидальских мифах и мифологических повествованиях нередко акцентируется роль старых уважаемых людей. Обычно они верно оценивают обстановку и дают точные предсказания.

Любопытно, что аналогичное имеющемуся в тексте № 33 предостережение («Ты меня не убьешь: если и умру, (все равно) буду вас грызть») обнаруживается также в мифах остяков (селькупов и хантов) и самоедов (ненцев). В них людоед, сгорая в огне, говорит: «Вы меня уничтожили, но после смерти я буду высасывать вашу кровь» [Иохельсон, 1918, с.203].

См. также общий комментарий к № 32.

**мокрец* – очень мелкое кровососущее насекомое, мошка, доставляющая, пожалуй, самые большие неприятности и людям, и животным.

№ 34. Улгу. Ср.: Отаина, 1993, с.191 (нивх.).

Мифологический рассказ о камне, воплощавшем, как можно догадываться, духа-хозяйку местности. Дух этот, по мнению негидальцев, был женщиной и покровительствовал окрестным жителям. Они приносили камню подарки и просили счастья, здоровья, охотничьей удачи. Чужие люди отнеслись к духу-хозяйке неуважительно, и «она ушла».

Рассказчица назвала точную дату происшествия, что является типичным приемом в мифологическом рассказе. Другие негидальцы подтверждали существование сакрального камня в низовьях Амгуни. Все старые люди были убеждены, что *сэвэвэ* «обиделась и ушла».

После записи рассказчица пояснила, что «камень-старуха» находился в окрестностях с. Дальжа (нег. Челиха), назывался *Челиха сэвэвэнин*, *сэвэвэ атихāн* 'Челихинский идол, старуха-идол'.

Е.М. Бобик (Самандина) и ее дядя А.М. Берганов были уверены, что «10 лет назад» (информация 1983 г.) *сэвэвэ* обнаружили на озере Орель. Там якобы тоже был камень-*сэвэ*, «старик», к которому и ушла «бабка». Иначе говоря, у духов все так же, как у людей.

Этот же сюжет по-русски был записан нами в с. Кальма Ульчского района

Хабаровского края от С.А. Гохты (род *Чомохогил*). Он уточнил, что у камня просили охотничьей удачи (*кэсийэ галайитин*), давали «подарки», а дух за это «давал», например, медведя. С.А. Гохта полагал, что камень-старуха «ушла» в Члю (селение на озере Чля), на Белую гору. После исчезновения идола люди якобы видели, что в сторону Чли шла полоса примятой травы.

Сходный сюжет мы обнаружили в нивхском фольклоре: некий камень «пришел», обидевшись, со стороны деревни Коль-Никольское (Охотское побережье) на Амур, в деревню Вайда (недалеко от г. Николаевска-на-Амуре) [Отаина, 1993, с.191].

**сэвэвэ* – точное значение слова выяснить с информантами не удалось. Понятно, что оно однокоренное с *сэвэн* ‘дух, изображение духа’. Судя по информации, полученной значительно раньше записи текста по-негидальски (в 1983 г.), *сэвэвэ* означает духа-женщину, а *сэвэ* – мужчину. Перед диктовкой рассказчица говорила, что *сэвэвэ* имела специальный домик (*сэвэвэ* *жэнин* ‘жилище *сэвэвэ*’), в котором стояли деревянные чашечки для угощений «бабке». В них обычно клали пшено, табак, рядом вешали лоскутки. Принося жертву *сэвэвэ*, говорили: «*Сэвэвэ, бахахал*» ‘*Сэвэвэ, прими* (букв.: найди)’. По описанию информанта, *сэвэвэ* был круглым камнем высотой около 0.5 м.

№ 35. Улгуй. Мифологический рассказ «верховских» негидальцев о духах Чукчагирского озера. Они верили, что дух-хозяйка озера – шаманка, пожертвовавшая собой ради мира между негидальцами (см. № 51, а также Цинциус, 1982, № 13). После записи рассказчик добавил по-русски, что имени у шаманки не было, но что когда они жили на Чукчагирском озере, то каждый год весной находили мертвых медведей. До сих пор он убежден, что это шаманка убивала медведей. Она якобы мысленно «притягивала» их, то была ее «пища». В рассматриваемом нами тексте говорится, что эта хозяйка забрала к себе семью эвенков, которые пересекали озеро на оленях по льду, «притянула» их к себе. Мотив такого поступка духа-хозяйки остается неясным, но негидальцы утверждали, что на озере действительно можно слышать звуки бубна, плач ребенка и колокольчики оленей. Это дух-хозяйка озера и ее друзья дают о себе знать.

**икчин* – дух-хозяин, имеющий влияние на явления природы и жизнь людей. Аналогичное понятие есть в восточных говорах эвенкийского языка – *итчи*. По мнению нашего рассказчика, *икчин* и *эвэйэн эжэнин* (дух-хозяйка озера) – это одно и то же. В.И. Цинциус также называет утонувшую в озере шаманку *эвэйэн эжэнин* ‘дух-хозяйка, владычица озера’ [Цинциус, 1982, с.117].

***прибавились: мужчина, женщина, ребенок и олени с колокольчиками* – здесь подразумевается, что вся семья эвенков присоединилась к числу духов-хозяев Чукчагирского озера. Им приносили жертвы, просили благополучия и удачи в промысле, «давали» еду и табак [Цинциус, 1982, с.117]. Считается, что олени также живут на дне со своими хозяевами, и иногда можно слышать звон колокольчиков, которые были у этих животных.

№ 36. Улгуй. Ср.: Мыльникова, Цинциус, 1931, с.120 (нег.; *улгу* о людях деревни *Џогдохо*, которые издевались над животными и все умерли); Липская, д. 56, л. 599 оборот (нег.); Петрова, 1936, тексты, № 5 (ульч., первая часть текста; мифологический рассказ о глумившихся над зайцем людях, которые из-за этого погибли).

Мифологический рассказ о странных людях, которые не ведали правил и запретов. За это они и были сурово наказаны духами. Конкретно, считает рассказчик, их покарали за добычу слишком большой калуги (можно предполагать, что это была не просто калуга, а дух-хозяин калуг). «*Тайгачин эгдиНэ олово вāми негидалду бичэн оҗокит* ‘У негидальцев существовал запрет добывать такую большую рыбу’», – пояснил информант. Эти ненормальные люди не понимали таежных законов, не представляли себе тонкостей обращения с духами, поэтому все были уничтожены.

Рассказчик объяснил, где находится место под названием *Чалбуккан*. Это недалеко от с. Владимировка на берегу Амгуни (левый берег), сейчас это место именуется Извоз, и там обычно причаливают лодки и баржи. Топонимическая конкретизация, как мы уже не раз отмечали в комментариях, является типичным приемом мифологии тунгусо-маньчжурских народов.

Давая общую характеристику жителям *Чалбуккана*, информант сказал, что это были не негидальцы и что это «вредное очень племя», потому что они «озверелые». Отрицательное отношение к людям, не соблюдающим никаких норм, видно и в самом тексте, и в комментариях рассказчика.

Наративы о «странных» людях были весьма распространены среди амурских народов. Немало их было, видимо, и у негидальцев. Так, в материалах Н.А. Липской есть краткая запись о том, что люди рода *Өңичанкан* ошпывали живых ворон и обдирали живых зайцев, а потом отпускали их [Липская, д. 56, л. 599 оборот].

**гала* – понятие, существующее лишь у «верховских» негидальцев и трудно поддающееся толкованию. Рассказчик пояснил, что это «уже совершённый одёкит», то есть это факт нарушения запрета. *Гала* означает, что расплата за содеянное наступит непременно. Если человек преступил общеизвестные правила случайно, то он должен предпринять ряд действий, искупающих вину. Если же, как в нашем тексте, нормы не соблюдаются намеренно, то кара неизбежна. Грубо говоря, *гала* – это «грех». В.И. Цинциус трактует это понятие как «плохое предзнаменование» [Цинциус, 1982, с.203].

Представление о *гал* ~ *галигда* ~ *голихда*, связанное с духом-хозяином воды, есть также у ульчей и нанайцев.

***Ни один из них не остался в живых* – последняя фраза нарратива подчеркивает, что никому из этих «диких» людей не удалось избежать возмездия за свои проступки, все погибли. О причине их смерти не сообщается, акцентируется только сам факт.

№ 37. Улгу. Вар.: Липская, д. 56, л. 599-599 оборот (нег.); Мыльникова, Цинциус, 1931, с.118 (эвенк., род *Koniya*).

Мифологический рассказ о том, как представители рода *Удан* уж очень хотели продемонстрировать свою многочисленность. С явным осуждением говорится о том, что не пожалели даже собаку, чтобы только замкнуть круг традиционного танца.

Во время беседы после записи муж рассказчицы сообщил, что эти люди были вовсе не негидальцы, а «другая нация» – *Удан*. В разные годы нам приходилось неоднократно сталкиваться с подобным суждением стариков, отражавшим взгляды негидальцев на их этническую общность. У них несомненно существовало лишь понимание своего **родового единства**, представители же другого рода (не входившего в родовое экзогамное объединение *доха*) воспринимались уже как «чужие». По нашим наблюдениям, это было свойственно не только негидальцам, но и всем народам Приамурья, а также целому ряду сибирских этносов. Заметим, что сложнейший вопрос самоидентификации коренных народов Сибири и Дальнего Востока не получил пока объективного освещения в этнографии.

В подтверждение сказанного добавим, что наши информанты С.А. Гохта и А.С. Гохта полагали, будто пять родов, живших в низовьях Амгуни, – это «пять наций» (*Айимкал, Н'ас'хагил, Чомохогил, Тапкал, Удасал бичатин, 5 нāсийа* ‘Жили (здесь) *Айимканы, Нясихагили, Чомохогили, Тапкали, Уданы* – (это) пять наций’.) При этом они отметили, что «*Удасал – аҢискōи (аҢиски о́йи) бэйэсэл*» ‘*Уданы* – другие люди (т.е. отличающиеся)’. Они объяснили, что *Уданы*, по мнению членов других родов, делали все «неправильно» («неправильно себя ведут»), не так, а по-иному. Видимо, именно это обстоятельство спровоцировало перенесение на *Уданов* такого малоприятного мифологического сюжета, которое мы и записали.

Таким образом, текст № 37 проявляет достаточно глубокие противоречия в межродовых отношениях негидальцев.

В 1929 г. Н.А.Липская записала по-русски от негидальцев с. Им миф о людях рода *ӨҢичанкан*, которые захотели проверить, достаточно ли они многочисленны, чтобы, взявшись за руки, встать вокруг горы Гулахан. Им не хватило одного человека, и тогда они поставили в этот промежуток собаку; разумеется, они разорвали ее, растягивая ее за передние лапы [Липская, д. 56, л. 599-599 оборот].

Не вполне определенной кажется нам роль ворона, который предрек гибель *Уданам*. Вообще ворон у негидальцев считается птицей вещей, могущей предсказывать будущее. Не исключаем, что ворон прокричал *Уданам* вердикт духов, вынесенный за все нарушения норм, которые они допустили.

**Красный Яр* – название негидальского селения в нижнем течении Амгуни. Располагался в нескольких километрах ниже устья р. Им, левого притока Амгуни. По-негидальски назывался Гулахан, что означает «яр, крутой берег». Сейчас селения не существует.

***ходё* – традиционный круговой танец восточных эвенков и негидальцев (нег. *хэ̄жэ̄ ~ хō̄жō ~ хā̄жā*). Танцующие берутся за руки и двигаются по кругу под ритмизированный припев, который начинает запевала (ведущий), а подхватывают все танцующие. По рассказам стариков, прежде стар и млад могли танцевать *ходё* всю ночь вокруг костра.

****это род Удан* – один из «низовских» негидальских родов. К.М. Мыльников и В.И. Цинциус считали, что он пришел на Амгунь из района озера Удыль (левобережье Нижнего Амура) и что ульчский род *Уды*, живущий и по сей день на Удыле, - «основное ядро» этого ульчско-негидальского рода [Мыльников, Цинциус, 1931, с.119]. Косвенным подтверждением этого может быть сообщение нашего информанта А.С. Гохта: «Все ульчи – *Уда*». Не будет, видимо, преувеличением сказать, что род *Удан* все-таки не был полностью принят негидальцами и стоял особняком в ряду их «низовских» родовых групп.

№ 38. Вар.: № 39.

Достаточно распространенный в среде «низовских» негидальцев охотничий мифологический рассказ, который они сами нередко называют *ийэгин Чала* ‘девять пальцев’.

Среди охотников живет поверье, что на таежном бивуаке к ним может явиться некое существо, которое ищет людей и уничтожает их. Одни считают, что это злой дух *амбан* (см. № 39), другие же, как наш рассказчик, думают, что это просто злонамеренный обитатель «нижнего мира». С его точки зрения, это «охотник за охотниками» и у него, как и у обыкновенного промысловика, тоже есть собака, наводящая на след. Важную роль в повествовании играет магическое число девять: на золе костра надо непременно оставить отпечаток девяти пальцев. Причем делать это нужно очень быстро, как только послышится лай собаки снизу. А он якобы слышится всегда снизу, практически из-под костра, откуда и выходят собака и ее хозяин. Собака «чуёт» охотника, лает и ведет владельца в необходимом направлении. Чуть послышится лай, следует стремительно разгрести костер и, подогнув большой палец правой руки, оттиснуть все остальные на золе. На наш прямой вопрос, можно ли отпечатать три или пять пальцев, дан был резко отрицательный ответ. Девять и только девять, а иначе существо из костра «не поверит». Так учили информанта его дедушка и бабушка.

Надо заметить, что этот «черт» весьма доверчив, поскольку полагает, будто след девяти пальцев на золе означает отсутствие человека в этом месте в течение девяти лет. Связь между отпечатками пальцев и девятью годами не вполне очевидна, но, как явствует из *улгу* и наших расспросов, единственный путь спасения для промысловика был именно таков.

**девятью пальцами* – см. комментарий ко всему тексту.

***из его костра вышел огромный высокий человек* – по мнению рассказчика, это некий «нижний человек» (то есть житель подземного мира), но не *амбан*. Название какое-то у него имелось, но информант его забыл. Вероятно, это было

мифическое таежное существо, вредившее охотникам. Появлялся он исключительно из костра, из огня. Это был как бы его «выход» в мир людей.

№ 39. Улгу. Вар.: № 38.

Вариант № 38, поведанный женщиной, представительницей другой родовой группы. В нем говорится о злом духе *амбане*, но женского пола. Почему мифическая женщина, как заправский охотник, промышляет с собакой, остается неразъясненным. В этой связи можно лишь припомнить, что в мифологических представлениях народов Приамурья (и в том числе негидальцев) к охотникам в тайге нередко являлись духи-хозяйки местности. Вступив в связь с человеком, таежные духи давали ему удачу в промысле. Но в данном случае «огневая женщина» относится к другой категории.

Рассказчица в тексте подчеркивает, что опасная фемина находится в огне одного из негидальских кланов – Сариных. Но спасение от нее такое же, как и от мифического мужчины, – след девяти пальцев на золе костра. Правда, собака у этой женщины странная: получается, что она летает по воздуху.

Нам кажется, что такие *улгу* служили предостережением охотникам. Они рассказывались в мужской среде и были своеобразным руководством для промысловиков. Если человек хорошо знал и помнил охотничьи *улгу*, он был гарантирован от ошибок и просчетов в тайге.

*У *тех Сариных* – Сарины или Шарины – одно из подразделений рода *Н'асихагил*, крупнейшего рода «низовских» негидальцев. Фамилия дана была при крещении, вероятно, в начале XX в. Род *Н'асихагил* распадался на «фамилии», или кланы, которые стремились отличаться друг от друга. Так, клан Соловьевых считался породнившимся с тигром (см. примечание * к № 17), а Сарины имели особый огонь со злым духом. Можно предполагать, что такое внутриродовое размежевание в принципе вело к разделению рода, распадению его на самостоятельные родовые образования.

***амбан* – см. примечание ** к № 23.

****девятью пальцами* – см. примечание * к № 38.

*****(это) женщина, говорят* – см. общий комментарий тексту.

******(на уровне) середины высокого дерева* – здесь мы имеем дело с описанием мифического животного, условно названного собакой, поскольку оно выполняет эту функцию. В тексте оно характеризуется как весьма отталкивающее тощее длинное перемещающееся по воздуху существо.

*****у *этих* – подразумевается клан Сариных, у которых перед уходом в тайгу на промысел нельзя было брать ничего, связанного с огнем (например, огниво или даже спички), чтобы не навлечь на себя беду.

№ 40. Улгу. Ср.: Фольклор удэгейцев, № 97. Ср. также: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 60 (ханты, промысловика кто-то пугал жутким криком, как выяснилось, это души не по правилам похороненных младенцев, превратившиеся в «дьяволов»).

Мифологический рассказ о превращении простых бытовых предметов в злых духов. По воззрениям негидальцев, всякая вещь, если с ней неправильно обращаться, может стать злым духом (*амбаном*). Особенно опасно нарушение всем известных правил на охоте. Злой дух не обязательно непосредственно убивает человека в тайге, но может «привязаться» к нему и довести до смерти (о чем и повествуется в нашем тексте). Именно поэтому старики рассказывали на охоте или просто по вечерам *улгу*-страшилки (иногда их называют быличками, но это, на наш взгляд, неверно), призванные уберечь молодых охотников от неверных поступков, а заодно и внушить им правила поведения в той или иной ситуации. Так, после записи текста рассказчица пояснила, что старики говорили, когда кто-то вытаскивал стельки из обуви: «*Томуткал, томуткал – синэвэ Нэ́лэвкэ́тчэн!*» ‘Плюнь, плюнь, (а не то) напугает тебя’. Кроме того, траву изношенных стелек (стельки делались из мягкой болотной травы) необходимо было порвать. Старую берестяную посуду надо было непременно сломать, а уж потом выбросить. Иначе, по словам информанта, это будут не отслужившие вещи, а «будет *амбан*, улетит, будет орать». Таким образом, даже выбрасывая ненужную утварь, следует знать, как правильно это делать, чтобы не навредить себе и своим близким.

Хотелось бы подчеркнуть тот факт, что в нарративе говорится о стрелах, которыми пользовался охотник, а не о ружье. Стало быть, сюжет относится к старинным, он описывает те времена, когда огнестрельное оружие еще не было широко распространено.

**Амбан или кто* – негидальцы, как правило, не говорят безапелляционно: это злой дух, «черт». Доля сомнения есть у них всегда, поэтому они нередко строят фразу именно так: это был злой дух или кто он там такой (не знаю). *Амбан* – см. примечание ** к № 23.

***Стелька упала* – в тексте несколькими фразами описывается стрельба в темноте по движущейся цели «на звук». Охотник попал в летящего над ним «черта», который и упал в виде обыкновенной стельки из обуви. Будучи действительно сильным человеком (о чем сказано в начале текста), охотник не испугался, а победил злого духа.

****Название того амбана – айи* – к сожалению, нам не удалось уточнить с информантами значение слова *айи*. Вероятно, это один из видов злых духов. В.И. Цинциус переводит *айи* как «дух гор» [Цинциус, 1982, с.188]. Понятно, что для нашего случая это толкование не подходит.

*****посудина-додохон* – берестяной низкий короб прямоугольной формы. Глубина его – не более 20 см, но обычно меньше. Служил для самых разных бытовых целей: мытья и складывания посуды, чистки рыбы и даже замешивания теста. Информант перевела это слово как «тазик». В русских говорах Дальнего Востока подобную вещь называли *чуман*.

******обмотал мавутом* – из текста не понятно, почему охотник туго-натуго обмотал ноги *мавутом*. Возможно, опасался покушения на свое мужское достоинство (ср. № 43). Негидальское *ма́вут* означает ‘аркан, ремень из

сыромятной кожи’.

******треснуло пополам (как раз) между камнем и мясом* – в негидальском фольклоре, как и в эвенкийском, нередко говорится о том, что после смерти богатыря его труп вскрывали и смотрели, каков он внутри. Обычно оказывалось, что его сила объяснялась анатомическими особенностями; у него, например, могло быть каменное сердце или еще какие-то аномалии. Трудно сказать, имеет ли фольклорный мотив посмертного вскрытия какое-либо отношение к реальности. В рассматриваемом же тексте сердце героя окаменело от пережитого ужаса. Он это ощущал и сам попросил близких убедиться в этом после его смерти.

В одной из эвенкийских сказок, записанных Г.М. Василевич, герой сам просит вскрыть его после смерти и даже съесть его сердце, чтобы передать свою отвагу молодым [Василевич, 1963, с.87]

№ 41. Улгу. Мифологический рассказ о необыкновенной щуке, которая нападала на людей. Удивительно, что такая большая рыба подавилась кольцом. Не исключено, что в данном случае мы имеем дело с отрывком из сказки или более обширного мифа. Несмотря на краткость и некоторые странности, нарратив вполне вписывается в систему мифологических представлений негидальцев.

№ 42. Улгу. Вар.: Крейнович, 1987, с.116-117 (нивх.).

Ср.: ОтиС, № 16 (ороч.).

Очень важный для негидальцев миф о жабе, приносящей удачу. Все старики были свято уверены в том, что любой может встретить такую жабу на своем пути. Рассказчица даже убеждала нас, что она видела жабу с серебряным рогом в детстве, но тогда она еще не знала соответствующего *улгу*, поэтому упустила свое счастье. Но зато она якобы хорошо запомнила, что в роге, как в зеркале, отражалось ее лицо и листья на деревьях. Она очень испугалась и закричала, но когда прибежала ее мать, то видение исчезло. Рассказчица, вспоминая этот случай, предположила, что жаба вся была зеркальная, а не только ее рог: «*Би мэнми ичэчэв*», – заключила она свой меморат (‘Я видела (на спинке жабы отражение) себя’).

У негидальцев, как и у других народов Приамурья, существует вера в магическую силу *сингкэнов* – необычных вещей, приносящих промысловую удачу (см. примечание ***** к № 20). *Сингкэнами*, или охотничьими талисманами могут быть странного вида предметы, найденные в тайге, или животные, имеющие физиологические аномалии. Об обретенном *сингкэне* нельзя никому говорить, чтобы сила талисмана не исчезла [подробно о *сингкэнах* см.: Цинциус, 1971, с. 175-178 (негид.); Василевич, 1969, с.229 (эвенк.); Шимкевич, 1897, с.19-20 (нан.); а также о нивхских *хиур* Крейнович, 1987, с.112-117].

Одним из самых мощных талисманов «низовские» негидальцы считали

серебряный рог жабы. Разумеется, попадаются они исключительно редко, но если уж кто повстречает чудесную жабу, то должен вести себя уважительно и соблюдать определенные правила. Основная цель человека – заполучить редкостный рог жабы. Для этого надо было поочередно класть перед ней свою шапку, пояс и унты. Если жаба благоволит к тебе, то она сама роняет рог на один из предметов одежды. От того, куда она его сбросит, зависело, будет человек очень богатым, просто богатым или только состоятельным.

В нашем тексте человек нарушил нормы – он силой забрал у жабы рог. Его могла постичь суровая кара, но, судя по всему, жаба простила его (см. ниже примечание ***). Первое испытание для всех, кто силой отбирает у духов-хозяев их достояние, служащее затем охотничьим талисманом, – это постоянный в течение семи лет писк в ушах (№ 42, № 43). Рассказчица пояснила, что в ушах раздается громкий писк наподобие крика маленькой птички: чи-ип, чи-ип! Герой мифа выдержал его. Затем на него была наслана болезнь, но он преодолел и ее. Только после этого серебряный рог жабы стал «работать» на него – он получил охотничье счастье.

Данное повествование обладает типичным свойством тунгусо-маньчжурского мифа: дается «двойная опора на реалистичность». Указаны имена действующих лиц (*Сӥдэр* и *Тундэкэ*) и точная дата (1937 г.) сокрытия имущества, полученного при помощи *сингкэна*.

П.П. Шимкевич в одной из своих статей излагает мифологическое представление нанайцев о «рогатой лягушке», которая приносит счастье и богатство. Человек должен снять с себя что-нибудь из одежды и положить перед лягушкой, а она может сбросить на его одежду свои рога. «...если он успел бросить пояс, то богатство его будет непродолжительное, если шарф и в особенности шапку, то ему предстоит всю жизнь жить хорошо» [Шимкевич, 1897а, с.19]. Охотничий талисман у нанайцев и ульчей называется *сӥ* ~ *су(н)*.

Аналогичное поверье есть и у нивхов: богатство и жизнь человека, увидевшего жабу с серебряными рогами, зависят от того, на какой из предметов его одежды она их скинет [Крейнович, 1987, с.117].

сингкэн* – см. примечание *** к № 20, а также общий комментарий к данному тексту.

***и на них не сбросила* – в этот момент охотнику становится ясно, что жаба с серебряным рогом не хочет наделить его удачей и богатством, отказывается сбросить свой талисман на его одежду. Тут-то его охватывает гнев, и он нарушает все правила, растаптывает жабу и берет ее рог.

****И вправду (это был) мой двоюродный брат, (я) ошиблась (в отношении него)* – эта загадочная, на первый взгляд, фраза означает прощение жабы (а точнее, духа-хозяина зверей в образе жабы). Семь лет она изводила охотника писком в ушах – он вынес это. Затем она решила, что все-таки то был не человек, а медведь (ведь охотник ревел-то по-медвежьи!), «родственник» жабы, по объяснению рассказчицы. «Родственник» он, очевидно, потому, что и жаба, и медведь – духи-хозяева тайги и зверей. Псевдомедведь якобы по ошибке или

недоразумению пытался растоптать жабу. Тем не менее в качестве дополнительного испытания дух-жаба насылает на охотника тяжелую болезнь. Тот вновь не поддался и выжил. Только тогда жаба разрешила ему воспользоваться силой охотничьего талисмана.

*****принес навалом икур разных зверей* – негидальцы считали, что истинный *сингэн* позволяет охотнику иметь добычу, почти не прилагая усилий. Звери якобы «сами идут» в ловушки или под выстрел. Это обстоятельство и дает возможность «фартóвому» промысловнику добыть за сезон невероятное количество зверей.

№ 43. Вар.: Крейнович, 1987, с.115 (нивх.).

Ср.: Цинциус, 1982, № 21 (нег.); Шимкевич, 1896, с.124-125 (нан.); Нанайский фольклор, № 60; ОтиС, № 78 и с.42 (ороч.); Крейнович, 1987, с.114-115 (нивх.).

Охотничий мифологический рассказ о духе-хозяине зверей *калгам*. Завладеть «достоинством» духа-хозяина зверей мог далеко не всякий человек, а только очень сильный и смелый. Впервые этот миф был записан нами порусски 21 июля 1983 г. от старого охотника А.М. Берганова (род *Н'асьхагил*). Он говорил, что караулить *калгам* нужно ночью на острове. Это можно делать лишь два раза в году: весной, когда прилетают утки, или осенью, когда уже почти все утки улетели. *Калгам* якобы неожиданно «падает» откуда-то сверху. Тут-то и надо хватать его *testiculi*.

К сожалению, нам не удалось расспросить А.М. Берганова, как движется *калгам*: летает ли он подобно утке или перемещается иным способом. Во всяком случае, *калгам* каким-то образом связан с сезонной миграцией уток и летит вместе с ними. Единственная подробность, которая зафиксирована нами, оказалась такой: как только человек завладел талисманом, *калгам* «фр-ррр – и улетает». *Калгам*, пояснял А.М. Берганов, сам убивает зверей и «дает их охотнику», надеясь получить обратно свои *testiculi*. Главное же для сумевшего приобрести охотничий талисман – не дрогнуть, несмотря на писк в ушах и доставку уже убитых зверей, и не отдать *калгам* принадлежащее ему.

По словам рассказчицы, Е.М. Самандиной (Бобик), подобные талисманы назывались *байаҢки сиҢкэнин* ‘талисман богатства’ или ‘талисман благосостояния’. Все охарактеризованные в текстах № 42, № 43, № 44 талисманы относятся к этой категории. Здесь следует заметить, что «богатство» понималось негидальцами прежде всего как охотничье везение, фарт.

В книгу В.И. Цинциус включен миф о *калгам*, записанный в устье Амгуни [Цинциус, 1982, № 21]. Он существенно отличается от нашей версии и близок к нанайскому сюжету, изложенному П.П. Шимкевичем [Шимкевич, 1896, с.124-125]. В обоих говорится о том, что *калгам(а)* – это женщина, которая после победы над ней охотника становится его женой.

В изданных материалах по фольклору и этнографии народов Амура встречаем несколько вариантов этого мифа, а также описаний представления о

калгاما ~ *ка̄г̄ж̄аму*. Они сводятся к тому, что существует дух с остроконечной головой и двупальными руками, у которого в сумочках на поясе спрятаны шерсть или когти зверей. Завладевший этими сумочками становится удачливым охотником [Шимкевич, 1896. с.124-125 (нан.); Нанайский фольклор, № 60; Суник, 1985, с.202 (ульч.); Крейнович, 1987, с.115 (нивх.)].

Хотелось бы подчеркнуть, что нами впервые зарегистрирован вариант, где у *калгам* надо забрать не пояс или сумочки, а, прямо скажем, главную составляющую его мужской сущности. Именно эта версия, не замутненная эвфемизмами, видится нам наиболее древней. Скорее всего как раз она-то и была исконным охотничьим мифом, исполнявшимся мужчинами во время промысла. Удивление, которое проявилось у рассказчицы по поводу того, что же отбирают у женщины-*калгам*, не случайно. К этому стоит добавить, что в личной беседе составитель тома «Нанайский фольклор» Н.Б. Киле сообщил нам интереснейшую подробность: *су* (талисманом) у нанайцев считались, по его выражению, «семенники» *калж̄ами* (*ка̄лгاما*), а вовсе не сумочки или мешочки. Этот факт подтверждает исконность и аутентичность нашего текста. Кроме того, Н.Б. Киле отметил еще одну тонкость, связанную с отношением нанайцев к *калж̄ами*. Они полагают, что не каждый человек может вынести постоянный голос ушах: отдай принадлежащее *калж̄ами*! Некоторые говорят: на, возьми! Но сами, конечно, не отдают. В этом случае, по словам Н.Б. Киле, чудодейственный талисман тотчас теряет силу.

Можно с уверенностью говорить, что у «низовских» негидальцев *калгам* ассоциировался с мужским образом – одним из духов-хозяев тайги, хотя существование женщин-*калгам* не отрицалось. Впрочем, отождествление *калгамá* в нанайских версиях с женщиной совершенно понятно: в фольклоре амурских народов бытует немало мифологических рассказов о таежной жене-духе, которая приходит к охотнику на промысле и помогает ему.

Само представление амурских народов о *калгам* ~ *ка̄лгاما* ~ *калж̄ами* кажется нам весьма непростым. Мы вполне допускаем, что само слово и некоторые модификации мифа о *калгам* были заимствованы негидальцами у нанайцев. Об этом свидетельствует, в частности, публикация В.И. Цинциус. Между тем устное творчество тунгусо-маньчжурских народов Амура показывает, что наименование *калгам* ~ *калж̄ами* используется по отношению к совершенно разным мифологическим персонажам. Эту мысль отлично иллюстрирует нанайский текст, опубликованный Н.Б. Киле [Нанайский фольклор, № 60]. С одной стороны, *ка̄лгам* - это дух-хозяин зверей, а с другой – он утаскивает людей и кормит их смолой. Мы рискнули бы предположить, что в данном случае произошла контаминация двух различных мифологических персонажей: какого-то из духов-хозяев тайги и горного духа. Даже в настоящее время фольклор позволяет констатировать наличие двух типов мифологических рассказов о *калгам*. Один из них предлагается нами в данной книге (о борьбе с духом-хозяином, у которого надо забрать его *testiculi* в качестве талисмана). Второй в «чистом виде» бытует у орочей и опубликован В.А. Аврориным и Е.П.

Лебедевой (*ка̄г̄ж̄аму* – дух-хозяин гор и тайги, питается смолой, боится человеческой крови) [ОтиС, № 78]. Таким образом, у двух маргинальных тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья сохранились два абсолютно несхожих мифа о духах-хозяевах. Эти духи никак не были связаны между собой. Негидальский вариант демонстрирует тунгусскую фольклорную традицию, где упор делается на овладение чудесным охотничьим талисманом (ср. № 42 и № 44). Ороцкий миф говорит о духе гор, который неизвестно зачем похищает людей. В фольклоре же нанайцев оба образа начали сливаться, образуя нечто новое. Слово *калгам* ~ *кал̄ж̄ами* у нанайцев, ульчей, негидальцев стало постепенно применяться к обоим духам, и в результате «внешний облик» духа стал описываться уже по-другому, но у негидальцев его сущность продолжает оставаться прежней. Не исключено, что представление о *ка̄г̄ж̄аму* вообще принадлежит субстратной приамурской культуре.

**калгам* – по мнению негидальцев, это антропоморфное существо огромных размеров, способное летать; один из духов-хозяев тайги, имеющий влияние на промысел. В отличие от других духов-хозяев (например, *буга*), которых следует только просить о чем-то, с *калгам* можно бороться и завладеть талисманом охотничьей удачи. Рассказчица только один раз дала негидальское название мифического существа – *калгам*. Затем она почему-то перешла на несколько искаженное ульчское его наименование – *кал̄ж̄ам* (ульч. *кал̄ж̄ама* ~ *кал̄ж̄ами*).

***заматывают мавутом* – чтобы предохранить себя от аналогичных действий *калгам* (*калгам* тоже хочет брать *testiculi* человека, пояснял нам А.М. Берганов), смельчаки, идущие караулить великана, плотно обматывали таз сыромятным арканом. *Мавут* – см. примечание ** к № 30.

****калдям* – см. примечание * к данному тексту.

*****их надо (у него) брать* – основная задача отважного охотника, желающего получить охотничий талисман, – оторвать огромные *testiculi калгам*. Именно в них и заключена его власть над душами таежных животных.

******Отдай принадлежащее калдяму* – здесь в негидальском оригинале употреблена ульчская фраза: *кал̄ж̄аму буру!* Это является еще одним свидетельством того, что представление о *калгам* было заимствовано негидальцами относительно недавно.

******больше не буду просить* – с помощью этой формулировки *калгам* признает свое поражение, и его голос в ушах человека исчезает.

******сходят с ума и бросают калдямовы testiculi* – постоянно звучащий в ушах человека голос – требование отдать принадлежащее *калгам* – служит одной цели: получить обратно отнятое. Не всякий это выдерживает, и некоторые, не в силах терпеть дальше, бросают талисман, то есть возвращают его *калгам*. В конечном итоге, человек проигрывает схватку с таежным духом. Ср. также сообщение Н.Б. Киле, приведенное в общем комментарии к тексту.

******Что же (у них интересно) берут (в качестве талисмана)?* – рассказчица слышала о том, что бывают и женщины-*калгам*, но подробностей этих версий не знала. Она была убеждена, что у *калгам* нужно во что бы то ни

стало забрать *testiculi*, в этом – основной смысл борьбы человека и духа. У женщины же нет того главного, что есть у *калгам*-мужчины. И вообще, какой прок от женщины, кроме ведения домашнего хозяйства и брачных связей? Именно об этом и сказала Е.М. Бобик (Самандина) в кратком добавлении о женщинах-*калгам*.

№ 44. Улгу. Ср.: Маргаритов, 1888, с.36 (ороч.).

Краткий родовой миф из разряда *байаҢки сиҢкэнин* ‘талисман благополучия’. Обнаружение осинового гнезда зимой да еще и с живыми осами – вещь необычная, практически нереальная. Тем не менее, с точки зрения негидальцев, вполне вероятная (ср. у орочей: найденная зимой на снегу змея – талисман [ОтиС, № 16]). Данный текст любопытен еще и тем утверждением, что один человек (здесь *Айимкан*), имея талисман, способен принести удачу и богатство всему своему роду.

В конце XIX в. В.П. Маргаритов опубликовал в изложении два орочских текста о талисманах богатства. Один из них весьма близок по своей сути к анализируемому негидальскому. В нем говорится о том, что зимой можно найти в тайге трупы павших животных, в их застывшей плоти бывает червячок, а под ним – красный шарик. Этот-то шарик и надо взять – он принесет богатство [Маргаритов, 1888, с.36]. Как видим, в орочском варианте также описывается фантастическая ситуация: живой червячок в закоченевшем трупе зверя.

Очень существенным при встрече со всяким необычным явлением было знание *улгу*. Помнящий *улгу* знал правила поведения в той или иной ситуации (см., например, комментарий к № 42) и поступал соответственно [ср.: Крейнович, 1987, с.115-116 (нивх.)]. Приведем в этой связи еще один образец рассказа «из жизни». А.М. Берганов, один из наших старейших информантов по вопросам духовной культуры негидальцев, рассказывал, что нашел зимой осиное гнездо с жужжащими осами. Он догадывался о возможных удивительных свойствах находки, но не знал точно, как надо поступать. Тогда он якобы решил поведать об этом одной старухе, матери Трофима Лаха. Она же не сообщила А.М. Берганову об *улгу*, а отправила на поиски гнезда своего сына Трофима, но тот ничего не нашел. Вот так легко возникают в среде негидальцев мифологические сюжеты.

**слышно осиное жужжание* – рассказчица имела в виду, что мало просто найти гнездо, необходимо, чтобы в нем зимой были живые осы. С наших позиций, это нонсенс, потому что морозы в Приамурье значительные. Но негидальцы такую возможность вполне допускают.

***Ну, взял его, спрятал* – чрезвычайно важно было укрыть талисман от посторонних глаз. Нельзя также было никому о нем говорить. Нарушение правил вело к потере охотничьей удачи, то есть к утрате силы талисмана.

№ 45. Текст относится к числу «недавних событий», но на самом деле это типичный мифологический рассказ о каре, постигшей человека, который

нарушил древние нормы, совершил недопустимое (*о́жokit*). У негидальцев, как и у других аборигенов Сибири и Дальнего Востока серьезным проступком считалось убийство животных без необходимости. Если ты убил зверя, то должен поступить с его тушей по правилам. Тем более это было важно в отношении медведя. Герой мифологического рассказа (скорее всего русский) не нашел нужным следовать старинным законам – и был жестоко наказан. Отметим кстати, что запрет (*о́жokit*), с точки зрения негидальцев, существует для всех людей независимо от их национальности. Текст проявляет именно такой взгляд на взаимоотношение природы и человека. Будь ты русский, эвенк или негидалец – таежные нормы и запреты для всех одни.

В данном тексте показано, что нарушены были два запрета: 1) недопустимо убивать медведей в брачный период; 2) непозволительно убивать медведей, только чтобы взять желчь и шкуру (то есть то, что можно продать).

Повествование хорошо подкреплено фактологически: названо имя человека и даже его фамилия, есть название речки, где произошел описанный инцидент. Это, как мы уже неоднократно отмечали, характерный прием истинного *улгу*. Но тем не менее он несомненно относится к мифологии, возникающей в наше время, можно сказать, на глазах.

**на Упáгде* – название речки, правого притока Немилена, впадающего в Амгунь недалеко от пос. им. П. Осипенко.

***желчь* – именно желчный пузырь считается самым ценным органом медведя. Медвежья желчь помогает от многих болезней и используется очень осторожно. Она высоко ценится всеми коренными народами Сибири и обычно никому не продается. Герой рассказа явно взял желчь для продажи, то есть убил двух медведей с корыстной целью.

****одёкит* – в «верховском» говоре *о́жokit*, в «низовском» – *о́жови* ~ *а́жави* означает запрет, «грех», иногда преступление. *Одёкит* ~ *одёви* представлял собой предписание правильного поведения людей. Например, запрещалось вечером громко кричать, так как могли услышать злые духи и явиться. Строгие запреты существовали у промысловиков (их снаряжения не могли касаться женщины и пр.). Вообще запретов у всех народов тунгусо-маньчжурского круга было великое множество, они упорядочивали жизнь общества и были своеобразным «сводом законов» этноса. За нарушение запрета духи всегда сурово наказывали. (Подробнее см.: Хасанова, 1997, с.36-37.)

№ 46. Ср.: Нанайский фольклор, № 62 (дух-хозяин реки Симин наказывает нарушителей таежных норм); Мифы, предания, сказки хантов и манси (ханты, за неправильное обращение с огнем его дух-хозяйка потребовала в жертву дочь человека).

Мифологический рассказ о каре, постигшей братьев, которые нарушили запрет: они не разобрали изгородь, которую поставили поперек протоки. Иначе говоря, они не убрали препятствие на пути проходной рыбы, не позаботились о том, чтобы дать ей путь к нересту. Такой проступок относится к разряду *о́жави*

(см. примечание *** к № 45). Можно предполагать, что братья нарушили и еще один запрет: они убили необычную лосиху. Хотя в тексте не говорится прямо, что делать этого было нельзя, но опытный слушатель должен сам кое о чем догадываться – это один из законов построения *улгу*. С другой стороны, не исключено и такое объяснение их гибели: после прегрешения с заездком духи приманили братьев необычной лосихой и уничтожили их. То есть возмездие духов всегда неотвратимо.

Кроме того, этот нарратив весьма выпукло показывает роль шамана в установлении гибели людей. Шаман помогает воссоздать цепь событий и даже найти белый хвостик лосихи и ружье.

Текст, как и предыдущий, подкреплен конкретными сведениями: названием деревни, отчеством братьев-героев и даже местом жительства шамана. Но в то же время рассказчица заметила, что случилось это достаточно давно, ее тогда еще на свете не было. При этом она заверяла нас, что это *тэжэ бичэн, ни улгу, ни тәлу* ‘действительно было, (это) не улгу (и) не сказка’. Она даже помнила имя жены старшего из братьев – *Вәнуку*.

Мифологические рассказы о нарушениях запретов есть у многих народов Сибири. Например, у хантов есть нарратив, где говорится о наказании человека, рубившего свой огонь топором [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 54].

**в Усть-Амгуни* – деревня Усть-Амгунь располагалась на одном из островов в самом устье Амгуни. Относилась к числу наиболее крупных негидальских поселений: в 20-х годах XX в. насчитывала около 30 хозяйств [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.108]. Существовала до 1944 г. Ликвидирована из-за угрозы затопления.

***заездок* – слово из русских дальневосточных говоров. Означает рыболовное сооружение на речке или протоке в виде перегородки. В середине заездка оставляли «окно», где и ловили рыбу. Часто в этом «окне» устанавливали морду [Словарь русских говоров Приамурья, 1983, с.93].

****даже не перерубили свой заездок* – имеется в виду, что после рыбалки человек должен убрать перегородку на речке или протоке, чтобы дать рыбе свободный проход. Не сделав этого, братья нарушили запрет (*оژیви*). Все аборигены Амура считали и считают, что нельзя небрежно относиться к природе, ее нужно любить и заботиться о ней – тогда и она оплатит тебе сторицей. Эта весьма разумная позиция находила выражение в целой системе правил и запретов, которые обязан был выполнять каждый человек.

*****Белый, как снег!* – как известно, хвостики у лосей – такого же цвета, что и вся остальная их шкура, т.е. темно-коричневого. Братья же увидели лосиху с хвостиком абсолютно неестественного цвета. Странность в окраске или анатомические особенности животного свидетельствуют, по мнению негидальцев (и других народов тоже), о принадлежности его к категории избранных духами и имеющих в связи с этим особые свойства. Таких животных убивать не следует. Не следует еще и потому, что облик такого необычного животного могут принимать злые духи с целью приманить и убить человека. В

данном случае именно это и произошло.

******Хвостик хорошенько завязали веревкой (и) повесили на дерево* – вероятно, братья все же догадывались, что такие вещи не стоит брать с собой, они принадлежат духу-хозяину. Возможно, привязав хвостик к дереву, они принесли своеобразный дар (жертву) духу-хозяину места.

******на заплечных носилках-хена* – носилки *хенá* являются подобием современного рюкзака, это, так сказать, старинный таежный рюкзак. В русских говорах Сибири такие носилки именуется *поняга* (< эвенк. *панāгэ*), а в дальневосточных – *крошни*. Обычно это доска или просто рогулька с двумя лямками, которые надеваются на плечи. К доске или рогульке прикрепляется сыромятным ремнем или веревкой груз, и человек несет его на плечах. Понягу всегда использовали охотники, чтобы принести на стоянку мясо убитого зверя.

******Савинский шаман* – шамана привезли из с. Савинское, которое находится на Амуре, несколько выше по течению, чем современный районный центр с. Богородское. В тексте Савинское названо по-ульчски *Кадауаккан*. Шаман был несомненно ульч, т.к. Савинское и до сих пор остается ульчским селом. Действительно, от Усть-Амгуни до Савинского – путь неблизкий. Рассказчица в комментарии к тексту сказала, что ехать на собаках надо было 2 дня.

******сказал шаману* – это надо понимать так: шаман сумел «выйти на контакт» с душами погибших братьев Абрамовичей. Во время шаманского сеанса братья рассказали ему о подробностях своей кончины. Именно шаман помог людям узнать конец этой страшной истории.

******амбана* – см. примечание ** к № 23.

№ 47. (Это) скорее всего улгу. Ср.: Отаина, 1993, с.198-199 (нивх.).

Мифологический рассказ, сходный с русской быличкой. Тем не менее и здесь описывается нарушение запрета и наказание за это. Рассказчица полагала, что герой повествования, во-первых, напрасно убил змею (в том, безусловно, не было никакой нужды), во-вторых же, он убил не просто змею, а «змеиною вожака». Рассказчица сформулировала по-негидальски так: *ми́хи э́жэ́нмэ́тин вā́ча* '(он) убил предводителя змей'. Таким образом, текст говорит сразу о двух нарушениях запретов (*о́жэ́ви*). Естественно, человек, поправший законы, наказан. Причем наказан страшно – весь без остатка съеден змеями.

Негидальцы весьма почтительно относились к змеям. У них есть даже что-то вроде любовного привораживающего средства, связанного со змеями, с их брачным периодом. Нечто похожее записал Е.А. Крейнович у нивхов, но они считают это талисманом богатства [Крейнович, 1987, с.115].

Надо сказать, что все нарративы, повествующие о нарушениях запретов, очень напоминают былички или «страшилки», поскольку заканчиваются ужасной гибелью преступившего правила человека.

Близкий по смыслу нивхский текст под названием «Мечь лягушек» опубликован Г.А. Отаиной. В нем говорится, что женщина, мучившая лягушек,

была ими съедена [Отаина, 1993, с.198-199].

*от *сородичей* – так мы перевели негидальское слово *Жалдуккэй*. Слово *Жал* (мн.ч., ед.ч. – *Жа*) обозначает не только ‘родственник’, но и ‘товарищ; тот, с кем вместе живешь или охотишься’.

***взяли чугунный котел, маньчжурский чугунный котел (и) накрыли его* – укрывание котлом в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов расценивается как самое верное средство спасения от преследователей (в том числе и людей). Но в нашем случае гнев змей (или духов) был так силен, что никакой котел не помог избежать справедливой кары.

№ 48. Ср.: Цинциус, 1982, № 23 (нег.); Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 65 (ханты).

Этот текст не относится к категории мифологических рассказов о нарушениях запретов. Но это пример характерного повествования о духах, обитающих в покинутых стойбищах или жилищах. Здесь рассказывается, насколько опасно ночевать в таких местах: духи (или души) населявших эти места людей не дают покоя, могут даже довести и до нечаянного убийства друг друга. Особенно, конечно, были опасны места, где жили или похоронены шаманы. В данном случае именно дух шамана провоцирует нападение охотника на своего товарища.

Наш информант так толковал понятие *сусу*: это место, где раздаются голоса, стоны, слышится разговор, но слова не понятны. «*Бунинкэн хан'антин таду солапча*, – сказал он, – *тай сусу оча*.» ‘Там остались души-тени покойников, (и оттого это место) сделалось *сусу*’. Души покойников (*хан'ан*) не могут убить человека, их не видно, только слышно их голоса. В то же время, по словам нескольких наших информантов, бывают старые стойбища, где нет *сусу*, то есть там не витают души покойников.

Представления об опасных духах покинутых жилищ бытуют у всех тунгусо-маньчжурских народов, а также у многих народов Сибири (например, у хантов).

**Осипенко* – обычно в разговоре так называют центр района им. Полины Осипенко Хабаровского края – пос. имени Полины Осипенко, легендарной летчицы советского времени.

***сусу* – так негидальцы (и не только они) называют оставленное поселение или дом, а также просто место, где теперь никто не живет. Считалось, что в таких местах продолжают в виде духов обитать прежние хозяева. Можно думать, что они не очень-то были рады пришельцам и, как правило, их пугали. См. также общий комментарий к тексту.

****икчин сусу* – подразумевается, что на каждом покинутом стойбище существуют духи-хозяева – это души бывших жителей. Они дают о себе знать какими-то звуками или даже действиями. Об *икчин* см. примечание * к № 35.

№ 49. Мифологический рассказ о якобы действительном случае на солончаке. Как и № 48, мы бы отнесли его к категории «охотничьих нарративов».

Подобного рода небольшие повествования весьма многочисленны и до сих пор бытуют в мужской среде. Они всегда хорошо подкреплены именами, топонимами, иногда даже датами. Например, рассказчик после записи сообщил нам, что один из охотников, упомянутых в тексте, Михаил Соловьев, умер в 1984 г.

Подобные «охотничьи нарративы» носят характер быличек. В то же время рассказчик подчеркнул, что они не принадлежат к разряду *улгуй*, поскольку он был убежден в реальности этого происшествия. Нам представляется, что именно такие мифологические охотничьи рассказы, трансформируясь временем, постепенно переходили в полноценные *улгуй* (*улгу*).

**сусу* – см. примечание ** к № 48.

***какой-то человек, охотясь, там остался (то есть был убит или умер)* – по мнению наших информантов, всякая могила является *сусу*. Около нее никогда не надо находиться, особенно ночью. Охотники, что часто бывает, не могли знать, какое происшествие произошло много лет назад на солончаке, но они сразу поняли, что это место – *сусу*.

№ 50. (Это) ведь улгу. Мифологический рассказ, или «женская история». Рассказчица упомянула, что этот *улгу* она слышала в детстве от бабушки. Вероятно, подобные повествования можно отнести к разряду женских *улгу*, которые несомненно существовали наряду с мужскими (см., например, комментарий к № 51). Данный текст – поучение для девочек, как надо вести себя по отношению к медведю, даже если он и причинил тебе неприятность. Нельзя браниться, тем более громко, нельзя кричать и ругаться в тайге. «Медведь все слышит» – вот центральная мысль нарратива. Молодая женщина понимала это, а старшая – нет. И здесь, как и в предыдущих текстах, нарушивший запрет (*о^а ǰави*) получил возмездие: женщина была растерзана медведем.

**залезли в свой амбар* – в прошлом у негидальцев были в тайге специальные постройки для хранения припасов (сушеного мяса, рыбы, топленого жира). В данном случае женщины пришли к своему *нāху* – амбару на четырех сваях, в который надо было залезать по лесенке (это было бревно с зарубками).

***запретно* – по-негидальски *оǰови*, см. примечание *** к № 45.

****После не приходил больше, совсем ушел* – подразумевается, что медведь, отомстив, больше не тревожил людей, покинул их местность. Этой фразой подчеркивается, что медведь не беспричинно разорвал старшую женщину, а наказал ее за проступок и ушел.

№ 51. Улгу. Родовое мифологическое предание *Чукчагилей*. По замечанию информанта, его обычно рассказывали на охоте во время отдыха. Но удалой *Амалакан* был предком не всех *Чукчагилей*, а части рода. А.П. Казаров слышал это предание от отца и считает его семейным (имеется в виду большая патриархальная семья). Во всяком случае, этот сюжет лежит в рамках

общетунгусоманьчжурской традиции мифологических рассказов о предках-героях и предках-силачах.

Своеобразной чертой нарратива представляется восхваление жены *Амалакана*: она не уступает в сноровке своему мужу. Этот пассаж подчеркивает, что в предках семьи была совершенно неординарная пара сильных и смелых людей.

*у *негидальцев-чукчагилей* – *Чукчагил* является одним из крупнейших негидальских родов и составляет ядро их «верховской» группы. В прошлом *Чукчагили* проживали на средней Амгуни и ее притоках, а также в районе Чукчагирского озера.

нет запрета – рассказчик имел в виду, что для потомков мифического *Амалакана* нет запретов (*о́жови*) в добыче какого бы то ни было зверя и птицы, поскольку еще их предок убивал таких. Об *о́жови* подробнее см. примечание * к № 45.

****Амалакана* – имя мифического героя-предка было *Амалакан*. Этимологизировать его не представляется возможным, распознаваем лишь уменьшительный суффикс *-кан*, значение же корня неясно.

*****камусы* – шкурки с ног дикого оленя или лося. Шли обычно на изготовление обуви, рукавиц и пр.

№ 52. Улгуй. Вар.: Цинциус, 1982, № 13 (нег., часть текста).

Одно из наиболее сложных и значимых преданий рода *Чукчагил*. Оно повествует не только о людях этого рода и о столкновениях между ними, но и о духах-хозяевах Чукчагирского озера, затрагивает нравственные моменты.

Предание включает несколько контаминированных сюжетов: о провокаторе *Согдёконе*, о шаманке, прыгнувшей в озеро; топонимическое предание о скале с красными «подтеками» на Чукчагире; об убийстве *Согдёконом* совершенно неповинного человека.

Пожалуй, *Согдёкон* – единственный отрицательный герой негидальского фольклора. Вернее было бы назвать его «антигероем». Вообще-то у негидальцев нет произведений о внутриэтнических конфликтах, но есть множество сказок о сражениях с *амбанами* – злыми духами. В рассматриваемом тексте *Согдёкон* служит примером аморального поведения и осуждается. Наш рассказчик подчеркнул, что *Согдёкон* был «амгуньский человек», то есть негидалец. Строго говоря, речь в этом сюжете все-таки идет о нарушении запрета на ложь, провоцирование людей на убийство, в конечном счете – на жестокие действия без всякой причины. Такие нарушения общечеловеческих норм ведут к страшным последствиям: даже шаманке было не под силу остановить разгоревшееся побоище.

В качестве мотива в этом сюжете присутствует объяснение возникновения духа-хозяйки Чукчагирского озера (см. о ней также № 35).

Второй контаминированный сюжет – топонимический. Он дает толкование красным, похожим на кровь включениям в скальную породу одного из мысов

Чукчагира. По-негидальски он так и называется *Согжокон тусэкэнин* 'Мыс Согдэкона'. Красные пятна на скале – это якобы и есть кровь обманщика (*Согжокон сэксэн*).

И, наконец, последний сюжет – о бессмысленном убийстве рыбака. Изуверство Согдэкона подчеркивается еще тем, что он прикончил человека, сказавшего о нем хорошие слова. Все три сюжета дают полное основание рассказчику сделать вывод о Согдэконе как о самом скверном из всех людей.

*на Чукчагире – так называют Чукчагирское озеро. По-негидальски оно именуется *Эвэйэн* 'Большое озеро'.

***Айа Геги* – название негидальского стойбища и местности, означает «красивая коса» (*Геги* 'галечная коса').

***во всем шаманском облачении прыгнула в воду – подразумевается, что шаманка в отчаянии бросилась в воды озера. В этом кратком описании поступка шаманки заключен большой смысл: шаманка всеми силами пыталась прекратить ужасную баталию, но не смогла, ее никто не слышал. Надеясь хотя бы своей смертью остановить людей, она совершила самоубийство.

****с воды видны на крутой скале как будто красные капли крови – безусловно, весь мыс с его разноцветными камнями можно было увидеть лишь с воды, с лодки. Говорят, мыс Согдэкона на самом деле производит впечатление закапанного кровью каменного склона.

******икчин* – см. примечание * к № 35.

******одуган* – термин, существующий лишь в «верховском» говоре негидальского языка. Он обозначает только женщину-шаманку. Якутское слово (*удуган*) попало в негидальский через эвенкийский язык.

******бросают в воду Чукчагира разную пищу* – таким образом негидальцы просили духа-хозяйку огромного озера даровать им благополучие и удачу, «угощали» ее тем, что у них было (обычно это были табак, крупа, ягоды). Потчевать духов можно было всем, что у тебя есть в запасе.

******через Тавкит, Эйтик, Оликикан* – названы реальные топонимы в районе Чукчагирского озера. Фактически обозначен самый рациональный путь, по которому из Айа Геги добирались до Амгуни. Тавкит – это залив Чукчагирского озера; Эйтик или Эйкит – волок, где перетаскивали груз и лодки; Оликикан – речка, впадающая в Амгунь, по ней и попадали в эту реку.

******И напротив нижнего конца острова заночевал* – имеется в виду, что он заночевал напротив того конца острова, который был ниже по течению реки. У негидальцев, как и у других народов Приамурья, ориентация в пространстве в значительной степени основана на понятиях «выше по течению реки» или «ниже по течению реки».

******луча рыбу* – лучение рыбы являлось одним из важных хозяйственных занятий негидальцев. Происходило оно, естественно, ночью. Специально готовили факел из бересты (сверток бересты, насаженный на палку), укрепляли его на носу лодки и поджигали. Лодка двигалась бесшумно, факел хорошо освещал глубину воды... Рыбу били острогой. Таким способом

добывали тайменя, лососевых и другую крупную рыбу.

№ 53. Улгуй. Мифологический рассказ о двух негидальских удальцах, которые сноровкой и хитростью побеждают врагов. Это второй текст, где рассказывается о вооруженных столкновениях негидальцев (в № 52 говорится о битве между самими негидальцами). Оба записаны у «верховской» группы. В анализируемом произведении не уточняется, кто именно были «враги», но обозначено место, откуда они явились. Это селение Гуга на Амгуни. По нашим сведениям, там жили преимущественно эвенки. По данным К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус, это было старинное поселение *Н'асихагилей* [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.125], самого крупного из родов «низовской» группы. *Чукчагили* могли считать врагами и эвенков, и *Н'асихагилей*.

Рассказчик привел толкование имен негидальских храбрецов Укуйэчэна и Чепчика. Укуйэчэн < *укуйэ* 'горбуша' + уменьшительный суффикс *-чэн*. Он прекрасно нырял, поэтому его так и прозвали. А.П. Казаров пояснил, что Чепчика был хороший стрелок; [в детстве] он часто натягивал тетиву лука, и от этого у него образовывались раны на среднем и указательном пальцах, он, чмокая, сосал эти раны (*чепчика*- 'сосать, чмокая'). Это имя можно истолковать и иначе: *Чепчикā* < *чепче*- ~ *чепчи*- 'набить чем-нибудь', то есть набил, например, тетивой лука мозоль на пальце.

*на *Чукчагире* – см. примечание * к № 52.

**из *Гуги* – селение Г'уга располагалось на левом берегу Амгуни в среднем ее течении. Сейчас не существует. См. также общий комментарий тексту.

****Ольдекана* – эта речка (по-негидальски *Ол'жикан*, а на картах - Альчуган) вытекает из Чукчагирского озера и впадает в Амгунь. По ней ездили с грузами с Амгуни в селения на берегах Чукчагира. По словам А.П. Казарова, Альчуган много петляет, и ехать по нему долго. Был более короткий путь (см. примечание ***** к № 52).

*****Не разбудив, убили его* – подобное деяние считается среди негидальцев большим преступлением. Мало того, что гугинские враги убили абсолютно безобидного человека, они еще прикончили его во сне. Все это характеризует гугинских пришельцев с наихудшей стороны.

******И добрались до устья (реки) Ольдекан* – на первый взгляд, рассказчик здесь оговорился: враги плыли вверх по течению Ольдекана, а приплыли к устью. Но это вовсе не оговорка. Негидальское слово *дāптун* переводится обычно как «устье». Это не совсем верно. На самом деле значение его гораздо шире: это место соединения реки или протока с большим водоемом (озером, морем). В данном случае неважно, вытекает Ольдекан из Чукчагирского озера или впадает в него. Важно другое: обозначить, что некто оказался в точке, из которой можно войти в озеро (или море). Поэтому для негидальцев нет никакого противоречия в том, что двигались вверх по течению реки, а попали в «устье». Не в «устье», а в «начало озера»!

Сходное понимание слова *дā* существует в ульчском языке: устье реки,

озера, пролива [Суник, 1985, с.187].

******заездок* – см. примечание ** к № 46.

******когда сработал их лук* – Укуйэчэн был настолько тренированный воин, что услышал звук отпускаемой тетивы и успел прыгнуть в воду. Такого рода гиперболизации свойственны мифологическим преданиям. Так, у западной группы эвенков есть повествования о том, как мальчиков учили уворачиваться от стрел или ловить их на лету.

№ 54. Хо белган. Топонимический мифологический рассказ, напоминающий «страшилку». Рассказчица и ее муж уверяли, будто отец и сын, о которых идет речь в нарративе, были из рода *Тапкал*. Не исключаем, что зверство, учиненное отцом по отношению к сыну, характеризует *Тапкалей* как «чужих» по отношению к «низовским» негидальцам, не признающих их норм и запретов. К *Тапкалям*, вероятно, как и к *Уданам*, приложимо негидальское определение *аҺиски ойи бэйэсэл* ‘другие люди, не такие’, а проще говоря, «не наши, чужие» (ср. № 37).

Остров, именуемый по-негидальски *Хō белган бухачанин* ‘остров Перерезанное горло’, находится в устье Амгуни, где она разделяется на множество рукавов и образует обширную дельту. По замечанию С.А. Гохты, правильно было бы называть его *Хōлла белган* ‘(Его) перерезанное (букв.: перепиленное) горло’. Действительно, *хō-* – это лишь корень глагола ‘пилить’, а вот *хōлла* – это безличное причастие от указанного корня.

Этот текст мы приводим в качестве примера довольно своеобразного мифологического творчества негидальцев. Кроме того, он являет собой яркий образец народной этимологии топонима.

**Тапкал* – см. общий комментарий к тексту № 23.

№ 55. (Сказка.) Лягушка и мышка. Вар.: см. комментарий к № 58.

Сюжеты о лягушке и мыши (крысе) распространены у всех тунгусо-маньчжурских народов Приамурья. Имеют значительное число вариантов. У нанайцев, ульчей, орочей, ороков крыса не дает лягушке ягод или иной еды, то есть обиженной выступает лягушка (ссылки на литературу см. в комментарии к № 58). В некоторых же негидальских образцах, напротив, лягушка умудрилась обидеть крысу – съела все ягоды черемухи. Кроме того, только в негидальских вариантах этой сказки имеется этиологический мотив (отчего лягушка стала зеленой).

В тексте интересна такая подробность: лягушка и мышь нашли кусок коры и использовали его как лодочку; при этом мышь правила с помощью своего хвоста, а лягушка гребла задними лапами. Слова, весьма близкие к негидальским изобразительным, использованным в этом эпизоде, встретились нам в орокских записях Б.О. Пилсудского [Пилсудский, 1985, с.1, «Саһурі»].

**плеск-плю-ух, шлеп-шлеп-шлеп* – очень условно мы перевели негидальские изобразительные слова на русский. По-негидальски это звучит красиво и имеет

определенный ритм: *тэмбуку боӯйо с̄а-ай лах-лах-лах!* (ср. в варианте ульчской сказки: *тумбуку буйа, сар ̄жн-̄жн* [Суник, 1985, № 8]). Согласно объяснениям рассказчицы, так образно рисуется плеск волны о край коры и сноровистая гребля лягушки. Надо заметить, что вся картина поездки лягушки и мыши по реке описана не без изящества и с юмором.

№ 56 (вариант № 55). В этом нарративе лягушка также съедает всю черемуху, отчего и становится такой круглой и со вспученным животом. В отличие от предыдущего текста здесь внимание обращено не на цвет, хотя и он отмечается, а на конституцию лягушки.

**(пока) битком не набила свое брюхо* – в оригинале для характеристики раздувшегося живота лягушки употреблено редуцированное образное слово *мара-мара* ‘плотно натолкать, набить до отказа’.

***вот так и вспучилась (лягушка)* – здесь акцентируется этиологический момент, разъясняется, почему лягушка стала такая круглая, с большущим животом. В отличие от № 55, от съеденной черемухи лягушка не только позеленела, но и стала выглядеть нелепо.

№ 57. Эйэхи. Вар.: см. комментарий к № 58.

Чрезвычайно популярный в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов сюжет о том, как лягушка добыла сохатого. Сказки о соревновании в беге вообще весьма многочисленны. Они есть у эвенков, нанайцев, ульчей, орочей, ороков. Обязательным элементом сюжета служит хитрость одного из соревнующихся. В нашем случае – это лягушка, своим коварством загнавшая лося до смерти.

Текст состоит из двух контаминированных сюжетов. Второй, о крысорововке, не связан логически с первым, как в № 58. В нанайском фольклоре сюжет о соревновании лося и лягушки существует как самостоятельный [Нанайский фольклор, № 2]. В ороческом, ульчском и орокском вариантах этой сказки эпизода о соревновании нет, говорится же о том, что лягушка привела к себе лося и убила его (ороч.), или он сам пришел, а лягушка его убила (ульч.), или она заставила лося проглотить себя и изнутри разрешила его брюхо (орок.). Во всех случаях нарративы представляют собой контаминированные вариации, но у каждого этноса они свои.

Рассматриваемый образец мы склонны трактовать как неполный вариант нарратива о лягушке и мыши, в то время как № 58 – как полный, то есть включающий все вероятные контаминирующиеся сюжеты. Нам кажется, что сюжеты о лягушке и мышке (крысе) вполне возможно отнести к наиболее древнему общему тунгусо-маньчжурскому фольклорному фонду.

**сохатый* – в русских говорах Сибири и Дальнего Востока сохатый, или сохач – лось.

***ест водяные лопухи* – по замечанию рассказчицы, лоси очень любят есть водяные лопухи и часто приходят на места их произрастания. В тексте не зря

приведена эта подробность: наевшийся лопухов лось согласился бежать в жаркую погоду. Разумеется, смерть его была предрешена.

***чек – этим изобразительным словом негидальцы передают писк испуганной крысы.

****сингэ-тэх-тэх – такими изобразительными звуко сочетаниями характеризуется речь крысы. Тем самым подчеркивается ее иная природа, нечеловеческая.

*****одарили (его) одной посудиною икры – не секрет, что хорошие шаманы получали за свою работу вознаграждение. Обычно это были вещи (например, китайские ткани, халаты), продукты, редко – деньги. В данном случае шаман просит для себя абсолютно необычное, с точки зрения народов Амура, вознаграждение – икру. Это несомненная новация в сюжете, поскольку икра никогда раньше у аборигенов не ценилась и не заготавливалась. Ее сушили прямо в ястыках и использовали на корм собакам. И сейчас многие негидальцы (и не только они) не находят засоленную икру достаточно вкусной и почти не едят ее. Только в последние 50-60 лет икра приобрела статус товара и всеобщего эквивалента. Именно в связи с этим, должно быть, пассаж об икре и вошел в старинную сказку. Впрочем, означенный факт как раз свидетельствует в пользу того, что фольклор живет и изменяется, пока живы его носители.

№ 58. Сказка. Вар.: Суник, 1985, № 8 (ульч.); ОСиМ, № 3 (ороч.); Аврорин, 1986, № 19 (нан.); Пилсудский, 1985, Саһурі (орок.); Кормушин, 1998, № 27 (удэг., вариант к I части нашего сюжета); Nikolaeva, Tolskaya, 2001, Texts, № 8 (удэг., вариант к I части нашего сюжета); Там же, № 5 (удэг., о соревновании лягушки и лося; вторичная публикация, запись и первичная публикация принадлежат Е. Перехвальской).

Ср.: Аврорин, 1986, № 18 (нан.); Нанайский фольклор, № 1, № 2; Аврорин, 1981, № 1 (ульч.); Ikegami, 2002, № 20 (орок.); Фольклор долган, № 8 (лиса попадает на остров, считает налимов, соревнуется с ними в беге).

Ср. также СУС, 275 (лиса и рак бегут на перегонки, рак прицепляется к хвосту лисы).

Ср. сюжеты о соревновании: Василевич, 1936, с.7-8, 18-19 (эвенк.); Ikegami, 2002, р.141 (орок., часть сюжета, лиса соревнуется в беге с крабом, который прицепляется к хвосту лисы).

Наиболее полный из записанных нами вариантов сказки о лягушке и крысе (мышь). Контаминируются три сюжета: о поездке за ягодами мыши и лягушки, о соревновании лягушки с лосихой и о похитительнице-мышь. Этот нарратив записан нами от представителя «верховской» группы негидальцев, где велико эвенкийское влияние, но в нем наблюдаются черты нанайского воздействия. Так, жившая вместе с лягушкой женщина названа *пудин*, что нехарактерно для собственно негидальского фольклора (см. примечание * к тексту).

В сказке очень ярко изображается поездка на лодке: по берегу осинники да березняки, скрипят уключины, плещет вода и раздается радостный голос

лягушки. Оригинально передана речь лягушки – она искажает слова, говорит их по-своему, как маленький ребенок. Вообще при исполнении сказок о животных старались изображать голоса персонажей: лось говорит грубым голосом, а лягушка – тоненьким.

Текст заканчивается этиологическим мотивом: на лбу лось якобы до сих пор есть ямочка и бугорок, которые сохранились со времени его соревнования с лягушкой. Этиологические мотивы несомненно связывают миф и сказку, хотя тунгусо-маньчжурские сказки о животных по сравнению с другими видами сказок наименее мифологизированы.

**пудин* – главный женский персонаж фольклорных произведений героического характера. Пожалуй, единственный раз этот образ встретился в негидальской сказке о животных. В героических же сказаниях женщина не имеет собственного имени и нередко называется *пудин*. Она являет собой идеал красоты, мудрости и силы. Правда, далеко не во всех героических сказаниях женщина зовется *пудин*, чаще всего термин используется в заимствованных ульчских или нанайских сюжетах. Слово и образ попали к негидальцам от нанайцев или ульчей, в устном творчестве которых *пуди(н)* – героиня. Считается, что в эти языки слово пришло из маньчжурского (маньчж. *фу́эин* ‘барыня, дама’), а в него – из китайского.

***на оморочке* – герои поехали на легкой одновесельной лодочке. В русских диалектах оморочкой называется небольшая берестяная или долбленая лодочка.

****мы (с мыса) едем за челё-о* – здесь исполнитель употребил ряд изобразительных слов, значение которых не вполне понятно (нег. *табгу бобобгу бэсэл мукэтэ сиНел’ану*). Возможно, это изобразительный ряд нанайского языка. Во всяком случае, нечто сходное с ульчским описанием езды на лодочке просматривается (см. примечание * к № 55). Рассказчик так объяснял нам значение входящих в этот ряд слов: *табгу* ‘скрипит’, *бобобгу* ‘касается воды’ (очевидно, весло), *мукэтэ сиНел’ану* – это слова лягушки, так она пытается сказать: *бу инНэлэйэв* ‘мы едем за черемухой’.

*****даланки и кэнде* – традиционная берестяная утварь негидальцев. *Даланки* – низкий короб из бересты, в русских диалектах именуемый чуман. *Кэнде* – берестяной короб, в который обычно собирали ягоду.

******мышь сверху давила лягушке на живот, наступали ей на живот ногами* – лягушечка и отпрыгнула проглоченную неспелую черемуху – в целом мотивы этого поступка мышей остаются неясными. Тем не менее во всех вариантах сюжета этот эпизод присутствует. Его можно трактовать лишь как изоциренное издевательство мышей над бедной лягушкой.

******на понягах* – см. примечание ***** к № 46.

******сделала мышеловку* – по-негидальски мышеловка называется *кәпил* (по Цинциус, *капел* ‘капкан’ [Цинциус, 1982, с.229]). Ее конструкция довольно проста: делается нечто вроде «ворот», между ними располагается давящая палка или дощечка, натягивается нитка-«сторожок». Для мыши как бы оставлен проход между вертикальными палками. Как только мышь, пробираясь,

задевает за нитку, давящая палка падает и прижимает жертву. По объяснению рассказчика, *к̄а̄пил* могла быть оснащена и небольшим луком-самострелом, который настораживался сверху, над проходом для мыши. Никакой приманки в *к̄а̄пил* не было.

******Дайте жиру, чтобы принести жертву огню* – огонь у всех народов Сибири и Дальнего Востока считался медиатором, посредником между миром людей и миром духов. «Кормление» огня часто сопровождалось просьбами к духу огня и через него к другим духам помочь (дать добычу, исцелить и т.п.) Чтобы попросить духов вылечить мышью-мать, ее дети решили обратиться к огню, «угостить» его жиром. Возможно и другое: мыши хотели принести искупительную жертву огню за нарушение запретов (воровство) и именно для этого попросили жир.

№ 59. Сказка (вариант первой части № 58). Текст представляет собой модификацию сюжета о лягушке и мышке. В качестве помощника лягушки при сборе черемухи появляется червячок. Идея сказки прозрачна: взаимопомощь всегда приносит положительный результат. Хотя исполнительница сообщила, что эту сказку ей рассказывала ее мать, тем не менее эпизод с червячком в достаточно древнем тунгусо-маньчжурском сюжете – очевидная инновация. Но тем и интересен этот вариант. К слову, червячки как фольклорные персонажи встречаются в устном творчестве нанайцев.

№ 60. Сказка. Вар.: Цинциус, 1982, № 24 (нег.); Аврорин, 1986, № 14 (нан.); ОСиМ, № 1 (ороч.); Удэгейский фольклор, № 37 (первая часть сказки); Петрова, 1936, тексты, № 10 (ульч., вариант последней части нашей сказки); Новикова, 1987, с.8-10 (эвен.), 17-18 (эвен.), 21-24 (эвен.); Новикова, 1980, тексты, № 2 (эвен.); Василевич, 1936, с.20, 209 (эвенк., повторное издание этой сказки см.: Воскобойников, 1960, № 6), 221-223); Воскобойников, 1960, № 30 (эвенк., записи К.М. Рычкова); ФЭЯ, № 4 (эвенк.); Тувинские народные сказки, № 21.

Ср.: Ikegami, 2002, p.141 (ороч., первая часть сказки: цапля (без причины) уносит лису на морской остров, лиса выбирается на берег, «считая» тюленей).

Ср. также: Фольклор долган, № 9; Фольклор ненцев, № 3 (часть сказки о лисе, с.151-157); СУС, 56А, 56Б.

Одна из широко бытующих сказок в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов. Сюжет о вымогательстве яиц или детенышей есть у эвенков, эвенов, нанайцев, орочей, удэгейцев. Имеются они и у народов Сибири. Все эти произведения, как правило, состоят из контаминированных сюжетов. Их не менее трех: собственно вымогательство, появление более искушенного существа и наказание лисы (ее бросают в волны моря или на морской остров), спасение лисы при помощи глупых нерп, налимов или даже червяков.

Сюжет о наглom вымогательстве детенышей мы отнесли бы к общетунгусо-маньчжурскому фольклорному фонду. Остальные контаминированные сюжеты анализируемого цикла зарегистрированы не у всех

народов этой языковой семьи, поэтому не могут причисляться к общетунгусоманьчжурским.

Все предлагаемые нами негидальские варианты, а их три (№ 60, № 61, № 62), содержат чрезвычайно интересные изобразительные ряды: устрашающие слова лисы, сочную характеристику движений подкрадывающейся к сове лисы. Весьма оригинальна и поэтична песенка-плач лисы. Эти художественные средства создают необычный колорит негидальских сказок рассматриваемого цикла и сближают их с нанайскими. Впрочем, и в эвенкийском сюжете о лисе и пташке замечаем прием прекрасной аллитерации в угрожающей фразе лисы [Василевич, 1936, с. 209].

Любопытно, что и в негидальских, и в эвенских версиях сказки упоминаются «травяные рога» лисы [Цинциус, 1982, № 24; Новикова, 1987, с.17]. Такое сходство деталей нельзя назвать случайным.

**детеньшей давай* – рассказчик эту фразу сначала сказал по-негидальски, а потом поправился и произнес по-нанайски: *пиктэи б̄уру*. Почему тут возникла нанайская фраза? Можно, конечно, предположить, что сюжет попал к «верховским» негидальцам от нанайцев. С другой стороны, вряд ли стоит сомневаться в том, что сюжет о лисе и летяге был давно известен всем негидальцам. Это подтверждается, в частности, его бытованием у большинства тунгусо-маньчжурских народов. Почему же все-таки лиса говорит по-нанайски? Вероятно, таковы законы жанра: лиса должна говорить на собственном не совсем понятном языке. Вспоминается случай, когда мы записывали сказку о лисе на эвенкийском языке и вдруг прямая речь лисы прозвучала по-русски. Мы переспросили, информант ответил, что так положено, здесь лиса говорит по-русски. Наши наблюдения показывают, что в сказках о животных часто встречаются какие-то выдуманные непере译имые слова, речь животных изображается с помощью искажения слов или употребления фраз из других языков, для характеристики движений персонажей применяются аллитерированные изобразительные ряды. Это, бесспорно, придает особую прелесть сказкам о животных.

***Энгрэтами* – так в сказке пытаются передать «язык» летяги, ее рассерженный голос. Ср. в тексте, опубликованном В.И. Цинциус, летяга отвечает: *хонгр-хонгр*.

****Дедуш-берегуш-посверкиваю* – здесь использован занятный изобразительный ряд искаженных слов. С помощью этой фразы, по объяснению рассказчика, лиса пыталась запугать летягу. По-негидальски она звучит так: *эпэкэ̄н-сэрэкэм-кэлтэмта-а-рӣжэм!* Первое слово – от *эпэ̄* ‘дед, дядя’, но в данном случае истолковывается как «сова» (см. примечание **** к тексту), второе – также искаженное *сэрэкэл* ‘берегись’, а третье – от глагола *келту-* ~ *кэлтэмта-* ‘сверкать, блестеть’. Этот пассаж надо понимать так: опасайся филина, (вот я) блистаю (глазищами)! Проще говоря, лиса пыталась прикинуться филином, у которого ночью сверкают глаза.

*****появился дедушка-сова* – именно так нам перевели *эпэкэ̄-га̄йа*. После

записи было уточнено, что буквально *эпэкэ-гайя* означает 'дедушка-сучок', потому что филин сидит на ветке прямо, «вертикально», как выразился рассказчик (*гайя уачин* 'подобно сучку'). Понятно, что это разъяснение относится к области «народной этимологии».

В аналогичном тексте, опубликованном В.И. Цинциус, сова называется *апохо гайанин* [Цинциус, 1982, № 24]. В слове *гайя* присутствует суффикс 3 л. ед.ч., что придает словосочетанию буквальное значение: «дедушкина (птица) *гайя*». В целом интерпретация *эпэкэ-гайя* на смысловом уровне не кажется пока возможной.

В одной из эвенкийских сказок о лисе, записанных В.И. Левиным в районе п. Аян (современный Аяно-Майский район Хабаровского края), летягу учит птица *gāra*. Г.М. Василевич переводит *gāra* как филин [Василевич, 1936, с.121]. Мы не можем, разумеется, оспаривать правильность перевода составителя сборника, но вправе лишь высказать сомнение. Слово *gāra* в значении 'филин' ни самой Г.М. Василевич, ни исследователями более позднего времени в восточных диалектах эвенкийского языка не зафиксировано. На наш взгляд, *gāra* была мифической птицей-духом, помогавшей одним «божьим тварям» и каравшей за проступки других.

В эвенской сказке, опубликованной К.А. Новиковой, есть название птицы *gār'н'žā*. В словаре автор дает два варианта названия мифической птицы: *gār* ~ *gāran'žā* 'фольк. птица (похожая на огромного орла)' [Новикова, 1980, с. 165]. Скорее всего эта птица *gār* (эвенк. *gāra*) и есть негидальская *гайя*. Это предположение не противоречит законам звуковых переходов между тунгусо-маньчжурскими языками: негидальскому *й* соответствует *p* в других языках. Фантастический образ *gār* ~ *gāra* был негидальцами (и, возможно, восточными эвенками) утрачен и заменен привычной и всем хорошо известной совой (филином), но с разъяснением, что это не простая сова, а сова-*гайя*, то есть мифическая. То, что во всех вариантах сова называется не словом *оксаги* (собственно сова) или *хумкэ* (филин), а *эпэкэ-гайя*, обостряет ее восприятие как мифического персонажа.

Добавим, что роль филина в культуре некоторых сибирских народов была весьма значительной. Так, в хантыйском и мансийском фольклоре есть образ «филина-старика» (манс. *Йипыг-ойка*, хант. *йипи*) [Мифы, предания, сказки хантов и манси, №№ 120, 131, 132, 177 (манс.); Мифология хантов, 2000, с.138]. По одним сведениям, он ассоциируется с одной из ипостасей мифического предка фратрии Пор [Мифы, предания, сказки хантов и манси, , с.546], по другим – предка обеих фратрий Пор и Мось [Мифология хантов, 2000, с.138]. У хантов считалось, что «филин и сова – особая порода птиц, существующих для того, чтобы уничтожать злокозненных духов, которых ночью никто не видит». У манси существуют сказки о «филине-старике» (ссылку см. выше), в героических же песнях хантов он иногда лишь упоминается [Мифология хантов, 2000, с.138]. И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев в одной из своих книг приводят рисунок культового места *Йибы-ойки* (филина-старика) у манси в окрестностях

с. Хурумпауль и уточняют, что в прошлом жители этого села считали филина своим предком и называли себя *йибых-махум* 'люди филина' [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 8-5].

******стала скрадывать дедушку-сову* – русское диалектное слово «скрадывать» означает «подкарауливать, подкрадываться с целью охоты».

******спина - хрясь, зад - хлоп, шея - вниз, зубы - блеск, глаза - вспых, уши - вверх, хвост - вжик* – таким образом описывается охотничий азарт лисы, ее хищная морда и мягкие движения навстречу добыче. В оригинале использован красивый аллитерированный ряд изобразительных слов. Аналогичный прием применен в нанайской сказке [Аврорин, 1986, № 14, с.66].

******чтобы съел (меня) кит* – лиса предполагает, что ее проглотит *к̄лим*. Информанты переводят это слово как «кит», но это не совсем верно. *К̄лим* – это мифическое огромное морское животное. Называть его китом (что мы и делаем) надлежит лишь условно. Настоящий кит, разумеется, лису не съест, а вот мифический может.

******хелебедду-у* – рассказчик пояснил, что лиса считала нерп «просто так», не по-настоящему, а только чтобы добраться до берега. Похожее слово (*хелебеттах*) есть в соответствующей сказке в книге В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24, с.64]. Нам кажется, что здесь сделан намек на неумение лисы считать: она знает только два-три числительных, а дальше считать не в состоянии.

№ 61. Летяга. (вариант № 60). Вар.: см. комментарий к № 60.

Эта сказка записана у «низовской» группы негидальцев. Является вариантом № 60 и почти повторяет текст, записанный В.И. Цинциус (кроме соревнования с налимом) [Цинциус, 1982, № 24]. В нее входит пять контаминированных сюжетов. Сюжет о том, как лиса утащила старухину шапку, а птичка вернула ее, у «верховской» группы мы зафиксировали как самостоятельный (см. № 63).

Сказке свойственны те же художественные особенности, что и предыдущей: не имеющие семантики в реальном языке слова, изобразительные ряды и пр.

**скомкомта-а-аю* – по-негидальски это звучит *комкомта-ари́ав*. Семантики слово не имеет. Между тем этот сконструированный глагол имеет показатель будущего времени и 1 л. ед.ч. Таким образом передается речь лисы, стремящейся нагнать страху на бедную летягу.

дедушка-сова* – в «низовском» диалекте это звучит как *апах-га́йа*. См. примечание * к № 60.

****вайй-вайй, затылок – гэнг-гэнг (к земле), пушистый – дымом (т.е. хвост легок, как дым), спина – хрясь!* – изобразительный ряд, описывающий крадущуюся лису. По замечанию рассказчицы, эти слова говорит сама лиса, как бы характеризуя свои движения. Семантика негидальских изобразительных слов понятна лишь отчасти. Ср. аналогичный изобразительный ряд в публикации В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24, с.63] и в нанайской сказке [Аврорин, 1986, № 14, с.66].

*****Эти зубищи (мои)! Серувай! Из-за того, что прикончили детишек летяги, станете морскими ракушками. Эти костищи (мои) – из-за того, что прикончила детишек летяги, станете морским плавником* – здесь мы наблюдаем некоторое противоречие в сказочном образе лисы. С одной стороны, она сугубо отрицательный персонаж (обманщица, воровка, обжора). С другой же стороны, лиса, подобно духу или демиургу, пророчит появление ракушек из ее зубов, морского плавника – из костей. Это не единственный случай подобного рода в фольклоре негидальцев. В некоторых текстах из тела злого духа появляются полезные для людей вещи (не только насекомые, как в № 32 и № 33). Ср. сходный пассаж в варианте В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, № 24. с.63].

******хелабаттах* – см. примечание ***** к № 60.

******место сушки черемухи* – традиционно все народы Приамурья заготавливали на зиму черемуху. Обычно ее сушили на солнце. Ягоды предварительно обрабатывали: вместе с косточками их измельчали в кашу, из которой формировали лепешки и раскладывали их на полосах бересты. На лепешки пальцем наносили узоры. Было специальное место на открытом солнце, где вялилась черемуха. По-негидальски оно назвалось *гйн'авун* (по В.И. Цинциус, *гинэх* [Цинциус, 1982, с.204]). В негидальском не находим глагола, от которого образовано это существительное, зато такой глагол есть в эвенкийском *гй̄*= 'коптить, вялить' [Василевич, 1958, с.85]. Таким образом, *гйн'авун* 'место для сушки, вяления'.

******шапку-домдохо* – после записи рассказчица смогла лишь пояснить, что *домдохо* – это «фасон женской шапки». По свидетельству Н.А. Липской, шапки-*домдохо* носили негидальские мужчины и женщины. Это была шапка типа капора с завязками спереди и удлиненной в виде «хвоста» затылочной частью (защита от попадания снега на шею). Внутренняя часть шапки делалась обычно из лосиного или оленьего меха, а снаружи она покрывалась тканью [Липская, д. 56, л. 593 оборот].

Такая же шапка бытовала у ульчей и называлась *дондом апу(н)*. Это был женский зимний капор на меху [Суник, 1985, с.191]. Нанайская *дондо* характеризуется как 'женский зимний головной убор, подбитый собачьим мехом' [Оненко, 1980, с.160]. Видимо, от ульчей или нанайцев данный тип шапки и попал к негидальцам.

******Хэ-э, хэ, сюда нога! То-ото! Туда нога!* – в этом пассаже в юмористическом стиле изображается камлание птички. Она шаманит «понарошку», но всячески делает вид, что всерьез. Шаманских формул призывания духов она не знает (или не хочет их употреблять), поэтому якобы камлая, говорит о том, что делает: туда нога, сюда нога (то есть, двигаясь, она переставляет ноги). Но зрители понимают в шаманстве еще меньше птички и очень довольны ее приемами.

******чонгко* – в одной из стен зимнего дома народов Амура обязательно было отверстие для вентиляции. Как правило, оно было квадратным со

стороной ~10-15 см. Прорубалось на восточной или юго-восточной стене дома маньчжурского типа. Зимой в сильные морозы *чонгко* затыкали тряпками. Слово *чо Нюко*, кроме негидальского, есть в нанайском, ульчском, ороческом.

******обвязала красивыми лоскутками* – этиологическая концовка сказки рисует облик какой-то маленькой пестрой птички. Желая отблагодарить птичку за помощь, старуха украшает ее и делает ей острый клюв шилом и коготки иглой. В сказках тунгусо-маньчжурских народов часто фигурирует маленькая птичка, она не имеет конкретного названия. В устном творчестве негидальцев и эвенков это *чевкән* ~ *чивкачән* 'пташка'. Мы склонны думать, что это не реальная птичка, а сказочная, не имеющая ничего общего с действительно существующими видами мелких птиц. Кстати, в ороческом фольклоре встречается птичка *чїндэкэ(н)*, которая помогает героям. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева полагали, что в устном творчестве орочей это «волшебная птичка» [ОтиС, с.253]. Вообще же в ороческом, как и в нанайском, *чїндэ* – синица [Там же, с. 253; Оненко, 1980, с.507]. Волшебная *чїндэкэ(н)* есть и в нанайском фольклоре [Булгакова, 1983, № 23].

В варианте ульчской сказки о лисе, укравшей старухину шапку, старухе на выручку приходит все та же мифическая птичка *чїндэ* [Петрова, 1936, тексты, № 10].

№ 62 (вариант части № 61). Вар.: см. комментарий к № 60.

Ср. с последним эпизодом сказки: Василевич, 1936, с.20, 209 (эвенк.); СУС, 6, мотив 113D.

Контаминированная сказка, состоящая из трех сюжетов. Последний сюжет практически не связан с остальными. Этот вариант был записан у «верховской» группы негидальцев. В этой сказке, как и в № 60 и № 61, лиса рисуется нахальной и вороватой особой. Маленькая птичка же – смелой и находчивой.

В сказке нет этиологического мотива, как в № 61, и остается непонятным, зачем старуха дала птичке кроильный ножик. В конечном итоге он птичке пригодился (им она заклинила пасть лисы, чтобы пасть не закрывалась), но применить его по назначению она, естественно, не могла. Допускаем, что какой-то эпизод этой части сказки утерян, а вместе с ним и смысл старухиною подарка.

Последний эпизод сказки, когда птичка советует лисе обратиться к *сэвэки* (то есть открыть рот), распространен и в эвенкийском фольклоре [Василевич, 1936, с.20, 209]. Этот мотив сходен с украинским сюжетом [СУС, 6, мотив в 113D].

**собачьего шалаша* – в прошлом у негидальцев было принято сооружать укрытия для собак. Особенно это касалось сук. Перед тем, как сучка должна была ощениться, ей делали специальный шалашик. Он был двускатный. Каркас покрывали травой, хвоей или соломой; зимой внутрь клали подстилку из соломы (иногда – из лосиной шерсти, если таковая была). Летом подстилки в шалашике не было. Там и находилась сучка со щенками. Такое сооружение

называлось *омокан*. Заботливые хозяева зимой делали подобный шалаш не только для сучек, но вообще для своих собак. В один *омокан* помещалось две-три собаки.

****птичка-чиндэкэ** – см. комментарий ********* к № 61.

***** Чик-чирик-чик!** По земляному полу прыг-скок! По золе – фыр-фыр-фыр (зола во все стороны)! По наре, распластавшись, (порхну)! (С нар) на окно – прыг! По матице, согнувшись, (проскачу)! И в чонгко – ввинчиваясь, (выпорхну)! – этот сложный пассаж, в оригинале полный искажений слов (для ритмизации) и аллитераций, нам не смог по-настоящему растолковать и сам рассказчик. Первую фразу, которую мы условно перевели как *чик-чирик-чик* (в оригинале: *чїн-чїн чиревулдāни (х)оҢкойо-о!*) и которая повторяется после каждого значимого предложения, А.П. Казарову не удалось объяснить даже приблизительно. «Не переводится», – сказал он. Все прочие изобразительные слова этого ряда он перевел очень условно. И это понятно: образным словам не всегда можно найти эквивалент в другом языке. Тем более, по его мнению, некоторые словоформы искажены для создания ритма и аллитерации. Так, правильно было бы сказать *наптарē*, а птичка говорит *накчарē* ‘распластать крылья и прыгнуть’. Это делается для того, чтобы была аллитерация со словом *накан* ‘нары’. Вероятно, данный случай - не единственный в рассматриваемом образце сложной аллитерированной цепи.

Чонгко – см. примечание ********* к № 61.

В этой части сказки прослеживается тот же прием, что был описан в № 61: птичка, отвлекая внимание наблюдающих за «камланием» лисиц, произносит якобы шаманские фразы, но при этом не забывает двигаться к цели, то есть к вентиляционному отверстию *чонгко*.

Аналогичная тирада (или песенка) птички опубликована Т.Д. Булгаковой в нанайской сказке «Чиндэкэ» [Булгакова, 1983, № 23].

******сэвэки** – дух высшего порядка, верховный дух. Почитался как дух-хозяин всего сущего. Иногда слово *сэвэки* переводят как «бог». Это яснее для читателя, но по сути неверно.

№ 63 (вариант части № 61 и части № 62). Вар.: Сем, 1976, с.121-122 (нан., часть большого цикла и лисе); Петрова, 1936, тексты, № 10 (ульч.).

Ср.: Воскобойников, 1960, № 2 (эвенк.).

Сюжет о старухиной шапке, выступающий как контаминированный в двух предыдущих текстах, в данном случае появляется в качестве самостоятельного. Сказка изложена очень простым языком, без ярких художественных приемов. Этот образец позволяет сравнить мастерство разных рассказчиков.

***в домике-угдане** – имеется в виду традиционное летнее жилище негидальцев. В апреле или мае они обычно переселялись на «летник» в *угдан* (*огдан*) и жили там до глубокой осени. Это было каркасное жилище, покрытое берестой. Вкапывалось четыре основных столба, между ними вертикально ставились тонкие тальниковые жерди, связанные корой тальника (*илакса*). Этот

каркас покрывался берестой. С внешней стороны полосы бересты прижимались ветками или нетолстыми стволиками тальника или березы. Крыша делалась двускатной. На двух стенах были окна, затянутые рыбьей кожей (предпочитали кожу щуки как более тонкую и лучше пропускающую свет). Дверь изготовлялась из двойного слоя бересты, прошитого сухожильными нитками. Внутри *огдана* вдоль двух стен сооружались нары (земляные или из накатника), их покрывали полосами бересты. Эти полосы слегка надрезались для расправления и придания им эластичности и назывались *тета*. Хотя внутри жилища был очаг, но готовили, как правило, снаружи, где было место для костра и треножник или просто палка с крюком (*оловун*) для подвешивания котлов и чайника. По словам наших информантов, *огдан* был небольшой (9-12 кв.м) и чаще всего квадратный.

Хотя в «Историко-этнографическом атласе Сибири» подобные жилища относят к разряду шалашей, мы позволили бы себе не согласиться с этим [Историко-этнографический атлас, с.137, 138-139]. *Огдан* не служил временным пристанищем, в нем жили несколько лет, лишь слегка подправляя и обновляя его. Сами негидальцы называют его «летним домом». Наиболее точное определение такого жилища – корьево́й дом.

****шапочку-кабами** – рассказчица призналась, что сама никогда такую шапочку не видела, но слышала, будто это была шапочка из рыбьей кожи, украшенная узором. Она подчеркнула, что это старинная шапочка и ее форму сравнила с тибетейкой. Возможно, речь идет о нанайском женском головном уборе.

*****попляшем** – в оригинале употреблено слово *хэжкэй*, буквально означающее ‘давайте-ка потопчемся’. Шаманская «пляска» заключалась в переступании с ноги на ногу, топтании на небольшом пространстве. Здесь, безусловно, подразумевается имитация шаманской кинематики. Наш перевод «попляшем» носит условный характер.

******Лиса тебя увидит** – надо полагать, что птичка прежде была серенькая и неприметная. Старуха имеет в виду, что, став яркой от подаренных лоскутков, она будет слишком выделяться, а особенно на фоне сухого дерева и поэтому станет легкой добычей для лисы.

№ 64. Сказка. Вар.: Новикова, 1987, с.4-5, 11-13, 18-19 (эвен.); Нанайский фольклор, № 5; Аврорин, 1986, № 17 (нан.); ОСиМ, № 2 (ороч.); Кормушин, 1998, № 30 (удэг.); Василевич. 1936, с.8, 11-12, 12, 12-13, 261-262, 222-223, 276 (эвенк.).

Ср.: Фольклор долган, № 9; Фольклор ненцев, № 3, с.157-159; Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 94 (ханты); Там же, № 194 (манси). Ср. также мотивы о поисках по сломанному зубу: Василевич, 1936, с.11, 154-155, 260, 277 и с.51 (эвенк.).

Этот нарратив представляет собой еще один образец контаминированных текстов о лисе. Такого типа сказки существуют у всех тунгусо-маньчжурских

народов. Число «нанизываемых» сюжетов может быть различным, но главное действующее лицо, как правило, лиса.

Сюжет о съевшей припасы лисе широко бытует в эвенкийском фольклоре, известно множество его вариантов (как опубликованных, так и находящихся в архивах собирателей). Есть он и у эвенов, нанайцев, удэгейцев, орочей. Распространен также у народов Сибири (см. блок сравнений сюжетов).

Обычно в подобных циклах набор контаминирующихся сюжетов такой же, как и в предлагаемой нами негидальской сказке: лиса набивается в попутчики (помощницы) к охотнику, съедает его припасы и убегает; охотник находит ее и собирается убить, но лиса обещает найти ему жену; лиса отправляется за невестой и приводит ее. Нередко перед этим устойчивым комплексом обнаруживаются иные контаминирующиеся сюжеты [ОСиМ, № 2; Кормушин, 1998, № 30; Аврорин, 1986, № 17], а бывает, что они «цепляются» вслед за этим комплексом [Нанайский фольклор, № 5]. В рассматриваемом контаминированном наборе сюжетов хотелось бы отметить две особенности, характерные для негидальского фольклора, но не всегда наличествующие в устном творчестве родственных народов.

Для эвенкийского и негидальского фольклора типично придумывание лисой названий речек, о которых ее спрашивает охотник. Смысл этих наименований в том, что Начальная речка (или другие сходные варианты) – это намек на то, что лиса только начала есть припасы, Средняя – съела половину, Конечная (Пустота и пр.) – уничтожила все. Этот эпизод встречаем в негидальском, эвенкийском, эвенском, ороческом, удэгейском фольклоре, но не видим его в нанайском (зато наблюдаем в сибирском фольклоре, см. блок сравнений сюжетов).

Следующим интересным моментом представляется нам засовывание охотником в штаны и/или под куртку птичек, мелких зверушек или гнилушек. При камлании все это выпархивает, выскакивает или высыпается ко всеобщей радости и удовольствию. Эта деталь прослеживается в сказках эвенков, эвенов, негидальцев, нанайцев, удэгейцев, но не наблюдается у орочей.

Отметим еще, что мотив поисков лисы или другого существа по сломанному зубу очень распространен не только в негидальском, но и в эвенкийском фольклоре. Там он обычно связан не с псевдошаманским выступлением героя, а с перепрыгиванием через костер и подпаливанием шерсти или опушки на одежде. Это вызывает неизменный смех зрителей, и искомый персонаж со сломанным зубом легко раскрывается (см. блок сравнений сюжетов). Мотив поисков по сломанному зубу у эвенков может появляться даже в сказках героического содержания [Василевич, 1936, с.51, герой Гуривуль ищет по этому признаку птиц-*гаша*].

**таща свои (ручные) нарты* – у негидальцев, как и у многих других народов Дальнего Востока и Сибири, ручные нарты (*толгоки* ~ *толгохи*) были непременным атрибутом охотника. По нашим наблюдениям, нарта была небольшая, не более полутора-двух метров в длину. Она имела три пары

прямых копыльев и горизонтально прикрепленную переднюю дугу (сзади дуги нет). Полозья загнуты только спереди. Настил делался из тонких стволиков тальника. К дуге привязывался сыромятный ремень или веревка с петлей, которую охотник надевал на плечо. Она называется *хйн* (*толгоки хинин* ‘лямка нарты’). Если нарта была тяжелая, то к ней дополнительно припрягалась охотничья собака. Кто имел возможность, запрягал двух-трех охотничьих собак. С такими нартами уходил в тайгу промысловик, на них он привозил добычу; с ними же ходили за дровами, на рыбалку зимой и т.п. *Толгохи* использовали в повседневной жизни и мужчины, и женщины. (Ср. сведения, приведенные в работе А.В. Смоляк [Смоляк, 1984, с.105-108]). Кстати, нарты для езды на собаках тоже назывались *толгохи*. Это и не удивительно, поскольку нарты, в которые запрягали собак, восходят к более древним формам ручных нарт [Историко-этнографический атлас, с.62].

*** (охотник) запряг лису (как собаку)* – традиционно негидальцы, подобно другим народам Дальнего Востока и Сибири, для помощи себе запрягали в нарту охотничью собаку (или нескольких собак). Если не было специальной собачьей лямки, то ее быстро делали из широкого ремня или чего-то подобного – лишь бы не сдавливало собаке грудь и не мешало дышать. Собачья лямка называлась *ала* (*Ненакин аланин* ‘упряжь для собаки’ в отличие от лямки для человека *хйн*; см. выше комментарий *) и в простейшем варианте проходила по верхней части груди животного. Полноценная *ала* состояла из двух соединенных лямок: одна охватывала верхнюю часть груди собаки, а вторая, фиксирующая, – туловище в зоне лопаток за передними ногами. На спине обе петли соединялись. К ним с помощью специального кольца и прикреплялся длинный ремень (потяг). Такой тип упряжи называется «шейным» [Историко-этнографический атлас, с.61]. Это не совсем верно. Фактически собака тянет груз верхней частью груди, но не шеей. Строго говоря, ни одно животное не в состоянии тянуть шеей – оно просто задохнется.

В разбираемой нами фразе говорится, что *неявкан* нарастил ремень и запряг лису с помощью *ала*. Иными словами, он сделал для нее простейшую лямку, проходящую по верхней части груди. Такую, видимо, делали для хороших охотничьих собак, которые понимали ситуацию и не пытались освободиться. Бывалые охотники говорили нам, что настоящая охотничья собака всегда старается помочь хозяину и тянет нарту изо всех сил, «не халтурит».

****неявкан* – герой негидальских сказок (слово произносится как *нейафкан*). Обычно этим термином обозначается молодой герой. Рассказчик подчеркнул, что это обычно «неженатый парень». *Неявкан* не собственное имя, а обозначение персонажа мужского пола. Чаще всего встречается в сказках героического характера, но, как видим, иногда появляется и в сказках о животных. Структура слова ясна: *нейави* ‘мужчина, особь мужского пола’ + уменьшительный суффикс *-кан*. Но это вовсе не означает, что в целом его можно переводить как ‘мужичок’. Слово *неявкан* употребляется только в фольклоре.

*****Хулáрги* – название первой речки, которое говорит лиса охотнику. По объяснению рассказчика, слово сконструировано на основе глагола *хулэнчэ* ‘начала раскрывать (сумки и мешки)’. Суффикс *-рги* в *Хуларги* и двух других наименованиях – эвенкийский, что свидетельствует об относительно недавнем заимствовании негидальцами если не всего сюжета, то названий сказочных речек. Можно также предположить, что лиса говорит с «эвенкийским акцентом» (см. примечание * к № 60).

******Долéрги* – название второй речки, мимо которой плывут герои. Рассказчик полагает, что это слово означает «половина», то есть «половину съела» (< нег. *долинин* (с притяжательным суффиксом 3 л. ед.ч.) ‘середина, центр; средний’). Таким образом намекается, что лиса залезла в глубь упакованных припасов и успела истребить половину.

******Копéрги* – это название последней речки, придуманное лисой. По мнению рассказчика, наименование связано с образным словом *копер-копер* ‘скрести, царапать’. Это надо понимать так: лиса добралась до дна всех туесков и мешков охотника и уже выскребает остатки его припасов.

******на малу сел* – в традиционном негидальском жилище было почетное место, которое всегда располагалось напротив входа. На этом месте сидели самые уважаемые люди, гости. Слово *малу* (в соответствующих фонетических вариантах) есть у всех народов тунгусо-маньчжурской языковой семьи (кроме маньчжуров).

*****из (*его*) *штанов и куртки выпархивали куропатки, рябчики, дятлы, пташки, выскакивали бурундуки, белки* – перед шаманским сеансом нередко устраивалось своеобразное представление: желающие пробовали камлать. Чья-то попытка удавалась, а чья-то нет. Но в этом любительском камлании нередко присутствовал элемент юмора, развлечения присутствующих. Люди специально выделяли смешные трюки, пародировали какие-то эпизоды шаманского сеанса. Чем большее веселье вызывали эти действия, тем приятнее было выступающему. Примерно в такой же роли и попробовал себя герой нашей сказки. С одной стороны, выпархивающие птички и выпрыгивающие зверьки – это смешно, с другой же – сразу видно, что *неявкан* – человек непростой.

******Потом стали жить втроем* – такой конец весьма необычен для тунгусо-маньчжурских сказок. В данном случае лиса становится членом семьи, то есть полностью приравнивается к людям. Предполагаем, что здесь имеет место инновация.

№ 65. Вар.: Новикова, 1987, с.7 (эвен.), 13-14 (эвен., один из сюжетов); Кормушин, 1998, № 30, с.161-163 (удэг., один из сюжетов); Аврорин, 1986, № 15, с.72 (нан., один из сюжетов); Сем, 1976, с.120-121 (нан., часть большого цикла о проделках лисы); Василевич, 1936, с.21, 189, 208, 224 (часть сказки), 260 (часть сказки) (эвенк.); Воскобойников, 1960, № 1, с.38 (эвенк., один из сюжетов),.

Ср.: Нанайский фольклор, № 4; Дульзон, 1966, № 43 (кетск.); Сказки и

мифы народов Чукотки и Камчатки, 1974, № 173, с.516-517 (ительм.); СУС, 2.

Чрезвычайно распространенная в фольклоре многих народов Сибири сказка. Не содержит контаминирующихся сюжетов. Имеет этиологическую концовку. Но в отличие от других вариантов в нашем рысь не погибает, а лишь теряет свой хвост. Этиологический мотив есть в соответствующих сюжетах удэгейцев и эвенков, у эвенов и нанайцев он не зафиксирован.

Существует мнение, что анализируемый сюжет заимствован народами Сибири из русского фольклора [СУС, 2]. Мы думаем, что это не так. Хотя подобный сюжет широко бытует у русских, это вовсе не означает его заимствования. Тунгусо-маньчжурские варианты показывают значительное разнообразие деталей при несомненной общности схемы. К тому же в этих вариантах нет обязательных для русской сказки «баб с коромыслами» или мужиков, из-за появления которых волк и отрывает свой хвост.

№ 66. Вар.: Аврорин, 1986, № 15 (нан., один из сюжетов), № 16 (нан., один из сюжетов); Сем, 1976, с.120 (нан., один из сюжетов цикла о лисе).

Сюжет о лисе, представленный многочисленными вариантами в нанайском фольклоре. Негидальская версия заканчивается этиологическим мотивом (почему у медведя глазки маленькие), в нанайских же этого мотива нет. Во всех случаях остается туманной причина, по которой лиса обманывает медведя. Если в других сюжетах цель лисы – добыть себе пропитание, то здесь она не убивает медведя, а просто смеется над ним и убегает.

**саммар* – так по-эвенкийски называется старый медведь-самец. По-негидальски слово звучит *самма*. Рассказчик употребил почему-то эвенкийское слово. Обычно такой медведь бывает очень большой. По причине его габаритов и возраста лиса называет его «дедушка».

***саммарице* – мы перевели этим словом *саммаринжа* (*саммар* + увеличительный суффикс). Присоединением этого суффикса акцентируется тот факт, что медведь был не только старый, но и огромнейших размеров.

****крепко-крепко-накрепко* – в оригинале использован ряд одинаковых изобразительных слов *тэҢ-тэҢ-тэҢ-тэҢ*. Их смысл трудно передать правильно, особенно в данном случае. *ТэҢ* вообще-то имеет значение «точно, именно так, очень» и т.п. Здесь подразумевается, что глаза медведя склеились в точности так, как и следовало ожидать.

Учитывая, что эта сказка скорее всего попала к негидальцам от нанайцев, мы могли бы трактовать анализируемую фразу несколько иначе. В нанайском и ульчском языках образное слово *тэҢ* имеет среди прочих и значение «совсем, совершенно». Поэтому предложение *есалин тэҢ-тэҢ-тэҢ-тэҢ*, наверное, допустимо перевести так: «(Его) глаза совершенно (не открываются)». Это соответствует русскому разговорному: «(Его) глаза – вообще», где слово «вообще» заменяет контекстуально понятное сказуемое.

№ 67. Добавление к сказке. Вар.: Аврорин, 1986, № 15, с.72, № 16. с.76-77

(нан.); Нанайский фольклор, № 5, с.83; Сем, 1976. с.121 (нан., часть цикла о лисе).

Сюжет, очень типичный для фольклора тунгусо-маньчжурских народов. Имеет этиологическую концовку. Рассказчик назвал нарратив «добавлением к сказке» (*гумэ талуҢ хавуптинин*) и пояснил, что вечером перед сном дети просят рассказать еще что-нибудь и тогда им рассказывали вот такие маленькие сказочки-дополнения. К слову, предыдущая сказка (№ 66) также относится к разряду «сказок-дополнений».

Катание с гор на нарте вовсе не в традициях тунгусо-маньчжурских народов. Тем не менее и в нанайских сказках, записанных в разное время В.А. Аврориным и Л.И. Сем, лисицы скатывались с горы на нартах [Аврорин, 1986, № 16, с.76-77; Сем, 1976, с.121]. В других вариантах звери съезжают с горы просто на задку [Аврорин, 1986, № 15, с.72 (нан.); Нанайский фольклор, № 5, с.83]. Трудно сказать, как возникла инновация катания на нартах. Можно было бы объяснить это русским культурным влиянием (на санках с горки!), но вряд ли тем самым мы что-то добавим к интерпретации сюжета.

Любопытно этиологическое завершение сказки, истолковывающее конституцию медведя. В нанайских вариантах лиса втыкает на склоне палку или вертел, и медведь погибает. В негидальском сюжете медведь не погибает, а лишь уродует свое тело. Рассказчик после записи добавил, что передние конечности медведя – короткие, а зад толстый и кости там крупные и «грубые». Это все из-за переломов во время катания с горы. Только задние ноги остались у медведя длинными, какими и были прежде.

Характеризуя лису как фольклорный персонаж, рассказчик произнес буквально следующее: «У лисы никаких *оде́жит* нету» (о значении слова *о́жokit* ~ *о́жови* см. примечание *** к № 45). Тем самым он хотел подчеркнуть, что лиса не соблюдает абсолютно никаких правил и запретов, для нее не существует общепринятых норм. Как видим, до настоящего времени проделки лисы осуждаются, она воспринимается носителями фольклора как отрицательный пример.

Скорее всего сюжет о катании с горы был заимствован негидальцами у нанайцев-*самагиров* достаточно давно, поскольку успел уже органично войти в их фольклор..

**медведь* – рассказчик называет медведя заимствованным из русского языка словом «дядя» (нег. *жә́жа*). Это эвфемистическое название довольно давно взято «верховскими» негидальцами из русского языка, в 1926-27 гг. оно уже было зафиксировано В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, с.214].

№ 68. Сказка. Ср.: Воскобойников, 1960, № 1, с.37 (эвенк., лиса просится в сыновья к старику). Ср. также: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 194 (манси, лиса превращается в мальчика и становится сыном стариков, обманывает их)

Совершенно не типичный для тунгусо-маньчжурского фольклора сюжет.

Пожалуй, это единственный из известных нам, где лис появляется в человеческом облике и становится воспитанником бездетных супругов. Кончается же все, как и положено в сказках о лисе, обманом и бегством приемного «сына».

В нарративе есть несколько неординарных моментов. Прежде всего это изображение речи лиса. Он искажает слова и заканчивает их раскатистым «р-р-р». Рассказчица считала, что именно так «по-лисьи» говорил этот персонаж.

Второй необычной для тунгусо-маньчжурского фольклора деталью является имитация лисом человеческих глаз. Он каким-то образом делает их из ягод темной брусники – и сразу становится мальчиком. Можно допустить, что форма и цвет глаз считались в древности главным «очеловечивающим» фактором. Заметим, что замена глаз ягодами (голубицы, брусники, шикши, клюквы) встречается в палеоазиатском фольклоре [Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки, № 116, с.368 (керек.); № 166, с.508 (ительм.)], причем в зависимости от цвета ягод окружающий мир меняет свой окраску.

**глаза из темной брусники* – см. общий комментарий к тексту.

***омор-ро!* – по-негидальски лис просит легкую лодку-берестянку, или оморочку (берестяная или небольшая долбленая лодочка), поэтому мы перевели это слово как незаконченное русское «оморочка».

****добр-ро!* – лис спрашивает, есть ли в доме ценные вещи (нег. *ǰаха*), и просит приемного отца показать их. К ним относились китайские шелковые ткани, меховая одежда (из дорогих мехов). Ценностями в прошлом считались привезенные из Маньчжурии и Китая предметы утвари.

*****гр-рузо!* – лис просит своего приемного отца погрузить на лодку дорогостоящие вещи. Использованное здесь негидальское слово искажено и к нему добавлен раскатистый «р» (мы старались передать это русским «грузить»).

******на лодке гр-р-р!* – так мы перевели негидальское *оликтэр-рэ*. Лис собирается поплавать на лодке (букв.: грести одним веслом). Негидальское слово сконструировано «по-лисьи». Мы попытались передать колорит оригинала посредством усечения русского слова «грести».

******сплаваю и вер-р* – лис обещает обогнуть мыс и вернуться. И в этом случае негидальское слово оформлено «лисьим» суффиксом «р». Мы попытались передать его с помощью сокращения русского слова «вернуть».

№ 69. Добавление к сказке. Маленькая этимологическая сказка. Подобно № 67, определена рассказчиком как «добавление, дополнение», то есть небольшой сюжет, следовавший за каким-то более пространственным нарративом (см. общий комментарий к тексту № 67).

В тексте очень кратко и образно объясняется, почему заяц имеет такую конституцию: малые размеры, короткие передние ноги, как бы смятая с боков голова и выпирающие зубы, раскосые глаза. Это все результат его неравной борьбы с медведем, который искалечил зайца. Но заяц тоже сумел досадить медведю: повредил ему почки.

Этот сюжет записан нами от представителя «верховской» группы негидальцев, у «низовской» группы его зафиксировать не удалось. Не нашли мы ему никаких аналогий и в фольклоре других народов.

**почки с тех пор стали дольками* – по объяснению рассказчика, почки у медведя действительно выглядят необычно: они как бы состоят из отдельных кусочков, соединенных между собой жировыми прослойками.

№ 70. Вар.: № 71, № 72; Аврорин, 1986, № 15, с.73 (нан.); Петрова, 1936, № 9 (ульч.); Суник, 1985, № 4 (ульч.); Фольклор удэгейцев, № 35; Nikolaeva, Tolskaja, 2001, Texts, № 14 (удэг.); ОСиМ, № 10 (ороч.); Ikegami, 2002, p.141-142 (ороч.); Василевич, 1936, с.25, 25-26 (эвенк.); Воскобойников, 1960, № 8 (эвенк.); Новикова, 1986, с.12-13 (эвен.); Фольклор долган, № 5.

Ср.: Аврорин, 1986, № 16, с.77 (нан.); Дульзон, 1966, № 38, № 44 (кетс.); Мифы, предания, сказки кетов, № 29.

Вариант широко бытующего в Сибири сюжета о старике и зайцах (или мелких зверушках). Различные версии встречается у эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, а также долган, кетов и, вероятно, других народов Сибири. В тунгусо-маньчжурских модификациях иногда сюжет осложняется дополнением о завистливом соседе-богаче, который подражал бедному старику (см. № 71, № 72).

В данном нарративе примечательно то, что хитрость деда не срабатывает во второй раз: зайцы, предупрежденные уже имевшим опыт зверьком, с силой бросают старика на землю. В отличие от сходных тунгусо-маньчжурских сюжетов в нашем случае старик-обманщик наказан. Действительно, если задуматься, то старик поступил жестоко с животными, пожалевшими его и желавшими ему помочь. Но такова реальность жизни: старики нуждались в пище и должны были как-то ее добыть.

Еще одна особенность рассматриваемого текста – просьба якобы занемогшего старика, обращенная к деревьям: «Берё-озы, помогите! Лиственницы, помогите!» Подобный призыв не появляется ни в одном из известных нам вариантов. Как-то интерпретировать эту деталь рассказчица не смогла.

Сказка имеет этиологическую концовку. Большинство тунгусо-маньчжурских версий точно так же трактуют черные кончики ушей у зайцев: старуха только задела кочергой (очажной палкой) ушки зайца. В эвенской сказке таким же образом объясняется черный кончик хвоста горноста [Новикова, 1987, с.13], а в орочской – окрас медведя и черные кончики ушей, носа, лап разных зверей [ОСиМ, № 10].

**Стал стонать: «Окна закрыва-а-ай, двери закрыва-ай, дымовые отверстия закрыва-ай!»* – старик воспользовался наивностью зайцев и под видом стонаний давал своей жене указания, что делать. Рассказчица очень хорошо изображала слабый и протяжный голос старика, руководящего старухой.

№ 71. Сказка (частично вариант № 70). Вар.: см. примечания к № 70. Строго говоря, большинство приведенных нами вариантов к № 70 на самом деле являются вариантами данного нарратива. Мы дали весь перечень соответствий несколько раньше, чтобы не разбивать их на две группы, а показать общий фон бытования сюжетов «О бедном и богатом стариках».

Сказка содержит два не связанных причинно-следственными отношениями сюжета. Первая часть, являющаяся вариантом сказки № 70, тоже заканчивается этиологическим мотивом. Разница лишь в том, что старика тащило много разных зверушек и некоторые из них получили черные отметины на ушах и хвостах.

Вторая часть сказки также имеет этиологическую концовку: прилипшие к дереву старики и их внучка обратились в капы (наплывы), с тех пор и существуют древесные капы. Мотив о превращении старика в кап обнаруживаем в удэгейском фольклоре, в записях В.К. Арсеньева [Фольклор удэгейцев, № 94].

В тексте описываются какие-то старинные примитивные способы добычи мелких животных. Старик приманивает их ягодами или устраивает «клеякое место», к которому прилепляются незадачливые птички и небольшие зверьки. Животные, заметим, изображаются во всех трех вариантах сказки как наивные и глуповатые существа, которых человек достаточно легко одурачивает.

Два сюжета, составляющие данный нарратив, касаются, разумеется, не богатства и бедности, а находчивости и зависти. Завистливость наказана, а энергичность и инициатива позволяют бедному старику быть более или менее сытым. Рассказчик следующим образом разъяснил нам идею сказки: бедный был более смекалист и вынослив (не кричал, когда зверьки волокли его к дому), а богатый – нетерпеливый, жадный и несообразительный (не так начал мазать клеем дерево, за что и поплатился). Это совершенно справедливо. В ульчской сказке, например, говорится, что богатый старик, торопясь ударить калугу, промазал и убил свою жену [Суник, 1985, № 4].

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева в примечаниях к соответствующему ороческому сюжету высказывают предположение, что исходным для всех вариантов является эвенкийский, то есть тот, где говорится о заманивании зверьков и их последующем безжалостном истреблении. Нанайско-орочские версии, по их мнению, – позднейшее развитие ядерного эвенкийского сюжета, «в который для придания сюжету социального смысла включено противопоставление положительных образов бедняков отрицательным образам богачей» [ОСМ, с.213]. Авторы комментариев тома «Фольклор удэгейцев» идут дальше и пишут о том, что известная сказка была переосмыслена «в духе советской идеологии 30-х гг.» [Удэгейский фольклор, с.391]. Нельзя не согласиться с тем, что введение в текст определений «богатый» и «бедный» – инновация. Но инновация лишь по отношению к старинному сюжету, и время ее появления можно определить лишь сравнительно: значительно позже, чем

основной сюжет. А он, без сомнения, один из древнейших в тунгусо-маньчжурском фольклоре, хотя бы потому, что выявляется у всех народов этой группы (за исключением маньчжуров, устное творчество которых из-за недостатка материала мы себе представляем очень слабо). О его древности свидетельствуют и этиологические мотивы, почти всегда присутствующие в нарративах, о которых идет речь.

Нам представляется, что в настоящее время все сказки «О богатом и бедном стариках» (назовем их так условно, имея в виду, что они включают один или два сюжета об обмане животных) можно поделить на две группы: эвенкийского типа (чисто охотничий) и амурского типа (с элементами социальной направленности). В негидальском фольклоре, как видим, сосуществуют оба эти типа (см. № 70). Второй сюжет, прицепляющийся к первому, тунгусскому, надо думать, появился в устном творчестве амурских аборигенов не слишком давно (может быть, лет сто-двести назад) под влиянием их более южных соседей. Такой вывод нам позволяет сделать его отсутствие в фольклоре эвенков и эвенов.

Не исключено, что рассматриваемый сюжет был заимствован негидальцами от нанайцев.

поняга* – см. примечание **** к № 46.

№ 72. (вариант № 71). Вар.: см. комментарий к № 70.

Фактически текст представляет собой вариант первой части № 71, но очень лапидарный. В основе его лежит эвенкийский тип сюжета (см. общий комментарий к № 71), осложненный введением второго, богатого, старика. В отличие от № 70 и № 71 в данной сказке нет этиологических мотивов. Точнее, они прослеживаются в тексте, но не раскрыты (старуха ударила зайца по ушам). Это показывает, что рассказчица хорошо знакома с устным творчеством своего народа, но не мастер исполнять его. Тем не менее дома детям именно так родители и рассказывали сказочки, а потом, если что-то было неясно, отвечали на вопросы малышей.

Несмотря на значительное число вариантов анализируемого сюжета, все-таки остается непонятным, зачем старик заталкивает ягоды шиповника в глаза, рот, нос, уши и даже зад. Он, несомненно, хотел привлечь к себе внимание зверьков, но почему именно таким образом? Е.П. Лебедева полагала, что ягоды были просто приманкой, а когда к неподвижному охотнику приближались птицы или зверьки, он ловил их руками или бил с помощью примитивных орудий. В наше время, считала Е.П. Лебедева, этот эпизод может опускаться ввиду его неясности для исполнителей и слушателей [Лебедева, 1966, с.192]. Это толкование имеет под собой прочную житейскую почву, и спорить с ним трудно. Тем не менее мы осмелимся предложить иную интерпретацию якобы странного использования стариком ягод. Не имитировали ли красные ягоды кровь? Не старался ли старик (и вообще охотник) подобным приемом продемонстрировать свое плохое состояние или даже смерть? В конечном итоге

это, конечно, тоже приманивание зверьков, но смысл использования алых ягод шиповника все-таки иной.

отверстия-чонгко* – см. примечание *** к № 61.

***Ударила (зайца) по ушам. Заяц убежал* – рассказчица не акцентировала свое внимание на этиологическом моменте, полагая, что сказка хорошо всем известна. Между тем это одна из существенных деталей сюжета, объясняющая, что из-за промаха старухи кончики ушей у зайца стали черными.

№ 73. Заяц и солнце. Сказка. Ср.: СУС, 298А* (мороз, солнце и ветер).

Небольшая сказочка о соревновании зайца с солнцем. В ней угадываются мифологические мотивы. Рассказчик, С.А. Гохта (1916-1998 гг.), был несомненным экспертом в своей культуре. Он помнил множество сюжетов, охотно их воспроизводил, но при этом нередко сокращал, излагал очень схематично. В данном случае так и осталось непонятным, то ли он в очередной раз сократил сказку, то ли это осколки уже исчезающего нарратива. В самом деле, в тексте отчетливо прослеживаются два сюжета: о состязании зайца с солнцем и о соперничестве между двумя стихиями – ветром и солнцем. Второй сюжет лишь бегло намечен, но можно догадываться о его мифологическом генезисе. (См. также примечание ** к тексту).

Все сказки и небольшие рассказы, записанные нами в разные годы от С.А. Гохты, ярко демонстрируют активное использование им приема контаминации. Можно думать, что еще в недалеком прошлом это был один из главных способов формирования нарративов. Постепенно различные сюжеты «прирастали» друг к другу, обретали причинно-следственные связи и нередко становились единым целым. На примере повествований С.А. Гохты мы видим пока не спаянные сюжеты, не обретшие еще статуса монолитного нарратива. Справедливости ради надо отметить, что такое впечатление может создаваться из-за неумения информанта складно и логично изложить сюжет. Иными словами, не исключено, что А.С. Гохта неосознанно ломал сюжет и тем самым создавал ложное представление об особенностях негидальского фольклора в целом.

**Ветер говорит* – рассказчик перешел, надо думать, к другому сюжету, затрагивающему вопрос о конкуренции между солнцем и ветром. В контексте чувствуется, что ветер претендует на первенство в среде стихий, он оспаривает лидерство солнца. К сожалению, этот эпизод так и «повисает», не получив сюжетного развития. См. также следующее примечание к тексту.

***Рыба говорит* – без всякой связи с предыдущей темой рассказчик перешел к изложению другой, возможно, в его сознании и соединенной каким-то образом с мотивом о споре ветра с солнцем. Вероятно, разговор рыб должен был иллюстрировать могущество ветра, который нагоняет холод, наступает зима, вода замерзает, подо льдом становится темно. Весной же солнце побеждает ветер, лед тает, в воде светлеет, рыбы наслаждаются летним теплом и покоем.

Пытаясь угадать и в какой-то степени восстановить сокращенный рассказчиком сюжет, мы предполагаем, что в споре ветра и солнца не было победителей. В итоге, видимо, ни солнце, ни ветер не осилили друг друга, а стали властвовать над миром по очереди: солнце – летом, а ветер – зимой. Понятно, что в этом случае мы имеем дело с достаточно древним этимологическим мифом.

№ 74. Сказка. Как и все рассказанные С.А. Гохтой нарративы, этот тоже отмечен печатью некоторой поспешности. Впрочем, понять, что в тексте говорится о желании животных жить своеобразной коммуной, безусловно, можно. Любопытно, что виды животных рассказчик называл негидальским словом *хала* ‘род’ (см. примечание *).

Размышляя над подробностями сюжета, мы пришли к заключению, что животные собрались с намерением жить вместе, но вороватость крысы сломала эти планы. Чтобы вернуть бурундуку его бруснику, крыса вновь украла ее у кого-то другого. Именно поэтому зверьки приняли решение разойтись опять по своим прежним местам – никто не захотел работать на крысу-жулика.

**жили пять родов* – для обозначения видов животных рассказчик употребил негидальское слово *хала*, буквально означающее ‘род, родовая группа’. Значение этого слова, естественно, много шире, чем приведенное нами в качестве главного [см. Цинциус, 1982, с. 286]. В то же время истолковать некоторые из его употреблений часто бывает затруднительно. В рассматриваемой фразе слово *хала* имеет значение «вид животного», но наряду с этим слушатель не может не понимать, что этот вид оценивается как некая цельность, родственное объединение. В общем смысле допустимо, нам кажется, интерпретировать слово *хала* как определяющее принадлежность к некой группе (неважно, людей или животных), как «рубрикатор». Особенно хорошо это заметно на сказочном материале, но может проявляться и в повседневной речи. На наши расспросы супруги Гохта ответили: «*Си Нэйэ – мэн хала, омки мэн хала*; дерево – какой *хала*? Дерево *хала* нету. У животных есть» ‘У мыши – свой род, у летяги – свой род; у дерева – какой род? У дерева не может быть рода, он есть только у животных’. То есть, кроме человеческого общества, полагают негидальцы, родовая структура присуща еще и животным.

***собранный (кем-то) брусники* – крыса повторно совершает недопустимый, с точки зрения сказочных животных (и реального общества аборигенов Сибири и Дальнего Востока), проступок: она еще раз ворует ягоды, но уже не у своих товарищей. Этот момент подчеркивается вовсе не напрасно – хищения не были свойственны родовым сообществам и сурово наказывались. В данной сказке коллектив зверьков распадается из-за нечестности крысы.

№ 75. Сказка. Вар.: Нанайский фольклор, № 3; Сем, 1986, с.35 (нан.).

На наш взгляд, нарратив следовало бы отнести к мифологическим сказкам. На его примере можно видеть, как сочетаются признаки и мифа, и сказки. В

частности, речь идет о мифологическом времени, когда все звери и рыбы жили вместе. Да, собственно, и рыб как таковых еще не было: все живые существа, говорится в тексте, любили собираться на отмели. В то же время в произведение введен вполне современный образ злого шамана (кстати, абсолютно не характерный для негидальского фольклора), который и явился причиной расселения живых созданий по земле (вновь мифический мотив!). Совмещение в одном произведении устного творчества примет различных жанров не удивительно: в фольклоре народов Сибири и Дальнего Востока нет или почти нет отчетливых жанровых границ, жанры плавно переходят один в другой, нередко переплетаясь и сливаясь в конкретных нарративах, грани между ними весьма условны.

Текст имеет этиологическую концовку: почему у сохатого (лося) большой хрящеватый нос, а у калуги – на «щеках» темное мясо, очень похожее на мясо лося.

Кроме нанайского фольклора, рассматриваемый сюжет нами нигде больше выявлен не был. Вполне вероятно, что он попал к негидальцам от нанайцев, но был в какой-то степени переосмыслен.

**Жили все вместе – звери (и) рыбы* – уже в первой фразе ощущается мощная мифологическая составляющая этой сказки. Здесь подразумевается, естественно, мифологическое время, когда все сущее на земле населяло сравнительно небольшое пространство и жило, как можно понять, только на суше.

***сохатый* – см. примечание * к № 57.

№ 76. Тело рябчика. Сказка. Вар.: ФЭЯ, № 7, с.327 (эвенк., записи Г.М. Василевич); Василевич, 1936, с.32 (эвенк., два варианта).

Ср.: Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 19 (ханты); Мифы, предания, сказки кетов, № 19 (*Есь* (верховный дух) разделил мясо рябчика между всеми зверями и птицами).

Как и № 75, данный текст мы относим к категории мифологических сказок. Хотя этот сюжет расценивается негидальцами, и представителями восточной группы эвенков, как сказка, его мифологизм проявляется весьма отчетливо.

Самое начало этого маленького текста напоминает зачины эвенкийских сказок героического содержания: «Прежде, когда земля образовывалась...». В то же время главное действующее лицо повествования – дух-хозяин местности (*туй э́энин*), то есть фигура мифическая. Он заботится о рациональном функционировании всего сущего и поэтому заставляет рябчика отдать рыбам часть своего не в меру большого тела. Иными словами, события, о которых рассказывает нарратив, происходили в тот мифический период, когда не только «земля образовывалась», но обустроивалась и заселялась.

Текст имеет несколько завуалированную этиологическую концовку. В нем, как и в № 75, делается попытка объяснить, почему некоторые рыбы имеют мясо, похожее вкусом на дичь.

Мифологические сказки о рябчике, который сначала был большим, но по той или иной причине был уменьшен демиургом, бытуют не только у тунгусо-маньчжурских народов, но и у народов Сибири. Например, в хантыйской сказке говорится, что рябчик напугал *Тору́ма* («Верхнего бога»), за что тот порвал рябчика на семь частей и раздал его мясо другим существам, поэтому теперь белое мясо есть у всех зверей и птиц [Мифы, предания, сказки хантов и манси, № 18]. Похожий сюжет имеется у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 19].

**туй эденин* – дух-хозяин местности. Негидальцы считали, что у каждой конкретной местности есть свой дух-хозяин, он распоряжается всем, что есть на его «территории». В данном случае необъяснимо, почему здесь фигурирует именно *туй эденин*, а не *бога* – Высший дух (см. примечание * к № 1).

№ 77. Сказка. Коротенькая сказка-анекдот мифологического характера, построенная на игре слов, на их сходном звучании в быстрой речи. Именно этим воспользовался смекалистый рябчик, чтобы избежать смерти (см. примечание ** к тексту).

В этом нарративе, как и в № 76, тоже фигурирует *туй эденин*, но уже не в качестве демиурга, а в профанной роли. Анализируемый текст – единственный, который нам удалось записать об одураченном духе-хозяине. Обычно отношение к духам-хозяевам очень серьезное и почтительное. Но, судя по всему, были и другие произведения, где чувствовалась некоторая насмешка над незадачливым духом. Подобные нарративы, думается, можно было бы назвать мифологическими анекдотами.

**туй эденин* – см. примечание * к № 76.

***Напиши* – по-негидальски слова *ни́хэл* ‘открой’ и *нийихэл* ‘напиши’ звучат сходно. На предложение открыть дверь рябчик отвечает предложением написать на двери. Эта словесная игра с большим восторгом воспринималась пожилыми негидальцами, хорошо владевшими своим языком.

№ 78. Щука (и) змея. Мифологическая сказка о разделении «сфер влияния» между щукой и змеей, двумя хищниками. Щука здесь выступает в роли организатора разумного существования, в функции своего рода демиурга, защитившего людей от страшного хищника. Необъяснимо, но змея ее слушает и подчиняется. В основе текста, мы думаем, лежит какой-то очень древний сюжет, поскольку устройством мира занимается не высший дух и не «бог», а сами рыбы и земноводные. Аналогичные сюжеты бытуют у восточных эвенков (например, о «собрании зверей», когда они сами решали, кто как будет в дальнейшем жить). В общем, сказка своими средствами истолковывает вопрос о том, почему змея не живет в тайге, а обитает поближе к берегам рек и озер. Кроме того, договором змеи и щуки объясняется и то, почему змея ничего не ест в воде. То есть сказка, в сущности, является этиологической и очень крепко связанной с мифом.

**буду истреблять (всего лишь) рыбу* – щука не согласилась на

предложенный змеей вариант. Нам кажется, в сказке должно говориться, что щука позволила змее плавать, но не разрешила ничего в воде добывать; со своей же стороны, она пообещала не есть ничего, кроме рыбы, не покушаться на мелких зверьков и птиц – законную добычу змеи. Таким образом они разделили места своей охоты.

***Она (змея) не ест там* – подразумевается, что по уговору со щукой змея ни на кого не охотится в воде, а ест только обитающих на земле зверьков и птичек.

СВЕДЕНИЯ О РАССКАЗЧИКАХ

1. **Бергáнов Алексей Михайлович**, негидальское имя Чуктáну, родился в 1905 г. на Амгуни в с. Сõмн'а, умер в ноябре 1988 г. Из рода *Н'асихагил*. Хотя непосредственно от него нами не записано ни одного текста, его роль в процессе нашей работы была чрезвычайно велика. Именно от него мы впервые стали записывать сведения об особенностях негидальской культуры, именно он разъяснял нам многие неведомые для нас тонкости и нюансы. Именно с ним по разным вопросам советовалась его племянница и наш главный информант в те годы Е.М. Самандина (Бобик). Случалось, что Алексей Михайлович рассказывал какой-то миф или сказку, а Евдокия Мироновна на следующий день надиктовывала их нам. Мы сочли бы несправедливым по отношению к покойному А.М. Берганову не упомянуть его имя в числе наших добровольных помощников, представителей уже ушедшего поколения негидальцев, воспитанных в однородной традиционной культуре.
2. **Бóбик (Самандина) Евдокия Мироновна**, негидальское имя Апучи ('соня, засоня'), по паспорту 1912 г. рождения, но сама говорила, что она с 1917 г., умерла 1 ноября 1997 г. По отцу принадлежала к роду *Айимкан* (мать была из рода *Н'асихагил*). Родилась на Амгуни в с. Сõмн'а, вторым браком была замужем за ульчем из рода *Самандин*, долго жила среди ульчей. Неплохо говорила по-русски, хорошо знала эвенкийский и ульчский языки, могла немного говорить и понимала по-нивхски (третий ее муж был нивх). Родной негидальский язык знала великолепно, была непревзойденной рассказчицей и прекрасно пела. Помнила множество произведений устного творчества негидальцев, никогда не путала их с нарративами соседних народов, могла точно сказать, когда и от кого слышала данный текст. Сама сочиняла песни, бережно хранила в памяти и чужие песни, которые иногда исполняла. Несомненно, была одним из талантливейших представителей своего этноса.
3. **Гóхта Семен Андреевич**, негидальское имя Сõма (< русск. Сёма), родился в 1916 г. в с. Усть-Амгунь, умер в январе 1998 г. По отцу из рода *Чомохогил* (мать – *Н'асихагил*). Неплохо говорил по-русски, был знатоком своего языка и культуры, прекрасно разбирался во всех тонкостях негидальских верований и обычаев. Семен Андреевич помнил большое количество фольклорных произведений, охотно их рассказывал, но как-то очень сжато, не вдаваясь в детали, отчего возникало впечатление неясности. По этой причине иногда мы записывали рассказанный им сюжет не от него, а в пересказе его жены Антонины Сергеевны Гохта. От С.А. Гохты нами получена чрезвычайно ценная этнографическая информация.

4. **Гóхта Антонина Сергеевна**, в девичестве Кúстина, родилась в 1926 г. в с. Им на Амгуни, умерла в октябре 2000 г. По отцу из рода *Н'асихагил* (мать – *Айимкан*). Хорошо говорила по-русски, прекрасно знала негидальский язык, помнила достаточно много мифов и мифологических повествований, но диктовать их не очень любила, поскольку это требует времени и значительного напряжения. С удовольствием рассказывала об обычаях негидальцев, комментировала тексты своего мужа Семена Андреевича Гохты.
5. **Казáров Александр Павлович**, родился в 1921 г. в устье речки Кукульни, притока р. Ольдекан, соединяющего р. Амгунь с Чукчагирским озером. По отцу принадлежит к роду *Чукчагил*. Хорошо говорит по-русски, имеет среднее специальное образование (окончил педагогическое училище), долго преподавал в школе, сейчас на пенсии. Отлично знает негидальский язык, очень логично и связно излагает произведения устного творчества. Работать с ним было одно удовольствие. После диктовки текста он всегда терпеливо, подробно и толково отвечал на все наши вопросы, давая материал для последующих лингвистических, фольклористических и этнографических комментариев. От него нами записано большинство текстов на «верховскóм» диалекте.
6. **Кíни Дора (Федора) Леонтьевна**, девичья фамилия Мйта, родилась в 1927 г. в с. Усть-Амгунь, по отцу причисляет себя к роду *Чомохогил*. Хорошо говорит и пишет по-русски, прекрасно знает родной негидальский язык. Еще в 1991 г. она согласилась помогать нам в изучении интереснейшего усть-амгуньского говора, одной из немногочисленных носительниц которого она является. С тех пор нас связывает глубокая и искренняя дружба. Дора Леонтьевна – добрый, отзывчивый, заботливый человек, один из замечательнейших представителей своего маленького народа. Все ее дети (а их у нее четверо) унаследовали эти ее прекрасные качества.
7. **Манí Вера Петровна**, родилась в 1934 г. в с. Усть-Амгунь, умерла 24 июня 1998 г. По отцу – из рода *Айимкан*. Хорошо говорила и писала по-русски, хорошо владела негидальским языком. К сожалению, с ней мы работали мало и смогли записать лишь один короткий текст № 6.
8. **Семéнова Дарья Васильевна**, урожденная Евдокимова, родилась в 1922 г. на средней Амгуни в местечке Йўкит. По отцу – из рода *Тойомкон* (мать была из группы нанайцев-*Самагиров*). Неплохо говорит по-русски, очень хорошо знает негидальский язык. Когда рассказывает, несколько сокращает текст, полагая, что слушателю известны все подробности. Кроме ряда текстов на «верховскóм» говоре, от нее и ее мужа Ивана Семеновича Семенова получены очень важные этнографические сведения.

НЕГИДАЛЬЦЫ: ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О НЕГИДАЛЬЦАХ

Негидальцы – одна из самых малочисленных (наряду с ороками и орочами) народностей тунгусо-маньчжурской языковой семьи. Их самоназвания: *эмгун бэйэнин* ‘амгунец’, *елкан бэйэнин*, *нā бэйэнин* ~ *нā бээн*. Последний этноним весьма условно можно интерпретировать как ‘местный человек’. Русские старожилы зовут всех жителей Нижнего Приамурья *гиляками*. Подавляющее большинство негидальцев проживает на Амуре недалеко от устья Амгуни и на р. Амгуни, левом притоке Амура. До начала 40-х годов XX столетия негидальцы в основном расселились в среднем и нижнем течении Амгуни. По официальной статистике 1989 г. их 622 чел., из которых 502 живут в Хабаровском крае [Национальный состав населения, 1991, с.22, 52].

По данным Б.О.Долгих, в XVII в. негидальцев было 390 чел. [Долгих, 1960, с.603]; в середине XIX в. Н.К. Бошняк приводил цифру 351 чел. [Бошняк, 1859, с.331]; согласно С.К. Патканову, в начале XX в. негидальцев насчитывалось около 400 чел. [Патканов, 1912, с.933-934]; К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус в 1926-1927 гг. определили их число в 371 чел. [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.108]; А.Н.Липский в 1925 г. писал, что негидальцев не более 400 чел. [Липский, 1925, с.XIX]. Таким образом, начиная по крайней мере с XVII в. можно говорить о количественной стабильности негидальцев.

К настоящему времени их численность мало изменилась. По нашим сведениям, собранным в районах проживания негидальцев в 90-х годах XX в., их было чуть более 350 человек. “Низовская” группа составляет около 200 человек, “верховская” – примерно 150. Согласно статистическим данным администрации Хабаровского края, этнос насчитывает несколько более 400 человек. Понятно, что несмотря на экстремальные условия, в которые наряду с другими народами Севера начиная с 30-х годов (коллективизация, неоднократные принудительные переселения) были поставлены и негидальцы, их численность фактически не падает, остается стабильной в течение по крайней мере двухсот лет.

Между тем, по оперативным данным Хабаровской администрации, негидальцы – единственный этнос в крае, дающий за последние годы “отрицательную динамику развития”. Казалось бы, цифра превышения смертности над рождаемостью среди негидальцев в последние годы невелика (4 человека), но это первый симптом неблагополучия, который заставляет задуматься как североведов, так и власть.

Основными занятиями негидальцев всегда были охота и рыболовство. В этнографическом и лингвистическом отношении негидальцы разделяются на две группы: так называемую “низовскую” (низовья Амгуни, Амур) и “верховскую” (среднее течение Амгуни). “Верховская” группа по многим

признакам стоит ближе к эвенкам, “низовская” же – к коренным народам Нижнего Амура.

Первые сведения о реке Амгуни и ее жителях начинают проникать в Россию в XVII в. Вопреки распространенному мнению об этнониме “негидальцы”, якобы впервые встречающемся у А. Миддендорфа, И.С. Вдовин привел доказательства того, что в российских официальных бумагах он появился значительно раньше [Вдовин, 1953].

В 1844-1845 гг. академик А. Миддендорф предпринял грандиозное по своим масштабам путешествие по Сибири и Дальнему Востоку. По сравнению с тунгусами негидальцам отведено в труде Миддендорфа совсем немного места. Тем не менее он выделил особую этническую группу на Амгуни и ее притоке Нимелене, назвав ее “нигидальское племя”. До путешествия А. Миддендорфа принято было думать, что в бассейне Амгуни живут тунгусы (эвенки). Это оказалось не совсем так [Миддендорф, 1878].

Более основательные исследования в бассейне Амгуни были проведены экспедицией адмирала Г.И. Невельского. Летом 1851 г. Невельской командировал на Амгунь мичмана Н.М. Чихачева и прапорщика Д.И. Орлова. Материалы, полученные экспедицией Г.И. Невельского и опубликованные впоследствии, ценны и разнообразны. Впервые россиянами были сделаны описания расселения и быта таких небольших народностей как мангуны (ульчи), негидальцы, ороки, айны. Хотя экспедиция ставила перед собой прежде всего политические задачи, собранные ею этнографические и статистические сведения до сих пор не утратили своего значения [Невельской, 1947].

В середине 50-х годов XIX в. Амур и Сахалин посетил Л. Шренк. Наиболее подробно он ознакомился с жизнью нивхов, ульчей и нанайцев, но немало информации собрал и о других народностях. В частности, он четко обозначил границы этнической территории негидальцев. Возникновение этнонима “негидальцы” Л. Шренк, ссылаясь на отчет поручика Козьмина, относит к 1830 г., а до того всех жителей Амгуни именовали “амгунскими тунгусами” [Шренк, 1899, с.157]. Л. Шренк был склонен думать, что “негда – самоназвание народа, а приводимое Миддендорфом самоназвание “*Ылкан*” на самом деле дано негидальцам тунгусами тугурскими или Станового хребта [Там же, с.158]. Появление негидальцев на Амгуни Л. Шренк соотносил с расселением *Самагиров* и *Килей* в местах их нынешнего проживания [Там же, с.157]. Он полагал, что между негидальцами и самагирами существовало близкое родство, а языки этих этносов более всего сходны с ульчским [Там же, с.291]. В антропологическом отношении, по мнению Шренка, негидальцы приближаются к нивхам, а самагиры – к нанайцам [Там же, с.304].

В 1910 г. в районах проживания негидальцев побывал Л.Я. Штернберг. Собранные им среди негидальцев материалы в числе других были опубликованы посмертно лишь в 1933 г. [Штернберг, 1933]. В главе “Негидальцы” освещаются некоторые вопросы духовной культуры: религиозные представления, медвежий праздник, родовые предания, поверья. В

качестве приложения дан краткий негидальско-русский словарь и грамматические заметки. При всей своей ценности и надежности материалы Л.Я. Штернберга по культуре негидальцев все-таки носят случайный и фрагментарный характер.

В 1925 г. И. Гапанович опубликовал во владивостокском журнале статью о поездке на оз. Чукчагир [Гапанович, 1925]. В ней он характеризует основные занятия негидальцев, говорит об их численности и называет крупные стойбища “верховской” группы.

В 1926-1927 гг. ученицы Л.Я. Штернберга студентки Ленинградского университета К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус предприняли годичную экспедицию к негидальцам. К.М. Мыльникова в основном занималась выяснением лингвистических вопросов, а В.И. Цинциус – этнографических. В 1931 г. молодые исследовательницы опубликовали часть своих полевых материалов [Мыльникова, Цинциус, 1931]; их статья состоит из двух частей: этнографо-социологической и лингвистической, в приложении даны 5 текстов на негидальском языке с подстрочным переводом.

К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус впервые было осуществлено фронтальное обследование негидальских стойбищ, были получены точные сведения об их численности и родовом составе. С точки зрения этнографии и лингвистики, были выделены две группы негидальцев: “низовские”, составляющие приблизительно две трети общего числа и живущие в низовьях Амгуни, и “верховские”, живущие в ее среднем течении [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.107-108]. Они выявили 13 негидальских родов, два из которых были уже вымершими: *N'asixagil*, *Ayumkan*, *Чукчагил*, *Чомохогил*, *Таркал*, *Удан*, *Тойомкон*, *Амункан*, *Муктегил*, *Босакогил*, *Олчакогил*, *Хатагил* (вымерший), *Sigdan* (вымерший) [Там же, с.110].

В эти же годы уполномоченным по туземным делам (“уполтуздел”, как тогда говорили) Николаевского района Хабаровского края работал А.Н. Липский. В 1925 г. в качестве предисловия к материалам первого туземного съезда Дальневосточного округа им был подготовлен весьма основательный для того времени этнографический обзор, где есть и раздел о негидальцах [Липский, 1925].

Вообще же, в 20-30-е годы XX в. Амгуньский район довольно интенсивно посещался исследователями. В 1935 г. здесь повторно побывала К.М. Мыльникова, собравшая значительный археологический и этнографический материал [Форштейн-Мыльникова, 1936].

Изучение языка и культуры негидальцев активизируется в 50-60-е годы XX в. В 1956 г. появляется фундаментальный труд “Народы Сибири”, в котором содержится и статья “Негидальцы”, написанная С.В. Ивановым, М.Г. Левиным, А.В. Смоляк [Народы Сибири, 1956, с.776-782]. В конце 40-х годов XX в. начала заниматься этнографией народностей Нижнего Амураи Сахалина А.В. Смоляк (в то время – Стренина), опубликовавшая впоследствии немало своих работ, в том числе и статью, посвященную этногенезу негидальцев [Смоляк,

1977].

В 1961 г. у “низовских” негидальцев побывали ленинградские лингвисты В.Д. Колесникова и О.А. Константинова. Их лексические сборы вошли в «Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков» [ССТМЯ, 1975, 1977], а итогом экспедиции стала статья “Негидальский язык” [Языки народов СССР, 1968].

В последние десятилетия XX в. этнографы и лингвисты не обходили своим вниманием районы проживания негидальцев. Там, в частности, вели исследования: Л.И. Сем, Ю.А. Сем, В.В. Подмаскин, А.М. Певнов, М.М. Хасанова, Н.Я. Булатова, Г.И. Варламова, Т.Ю. Сем, С.В. Березницкий, Д.В. Янчев, Т. Цумагари (Япония), С. Кадзама (Япония) и др.

Строго говоря, у негидальцев не было представления о себе, как о едином этносе. Они осознавали и хорошо знали лишь свою родовую принадлежность. Единство рода всегда ставилось ими на первое место. До сих пор можно услышать от представителя, скажем, рода *Н’асихагил*, что *Чукчагил* – это “не негидальцы, другой народ”. Свою родовую принадлежность знают все пожилые люди. Определяется она по роду отца. С начала 80-х годов и до конца XX в. мы старались постоянно фиксировать все родовые названия негидальцев. В этот период они называли следующие роды: у “низовских” – *Н’асихагил*, *Айимкан*, *Чомохогил*, *Тапкал*, *Удан*; у “верховских” – *Чукчагил*, *Тойомкон*, *Айумкан*, *Муктэгил*. Два наиболее крупных негидальских рода – *Н’асихагил* и *Чукчагил*. О некоторых родовых наименованиях, отмеченных другими исследователями, нам не удалось услышать ни разу даже как о вымерших. Это, например, *Босакогил* и *Олчакогил*.

В то же время наши полевые материалы показывают, что негидальцы понимали и признавали языковую и культурную близость нескольких проживающих на одной территории родов. Одно из самоназваний “низовских” негидальцев (*нā бэйэсэлтин* ~ *нā бээсэлтин*) является калькой соответствующего ульчского или нанайского этнонимов (*нāни*), именно этим термином они могут обозначать свою этническую группу. В этом случае к указанному словосочетанию прибавляется местоимение первого лица множественного числа (инклюзив) *битта* ‘мы’: *битта нā бэйэсэлтин*, что означает ‘наши местные люди (наша группа негидальцев)’. Без местоимения *битта* словосочетание *нā бэйэнин* (ед.ч.) или *нā бэйэсэлтин* (мн.ч.) может относиться не только к негидальцам, но и к нивхам, ульчам, нанайцам, т.е. ко всем аборигенам Нижнего Амура. Неприменимо оно было, по мнению стариков-негидальцев, к корейцам, китайцам, японцам и русским.

ФОЛЬКЛОР НЕГИДАЛЬЦЕВ

К настоящему моменту негидальский фольклор изучен слабо, хотя имеется ряд публикаций как на языке оригинала, так и в изложении на русском языке.

Первые записи негидальских нарративов по-русски были сделаны Л.Я. Штернбергом в 1910 г. Тогда же им была произведена запись 6 негидальских песен на восковые валики фонографа [Фонограммархив, № 1001-1006].

Несколько образцов негидальского фольклора было опубликовано на языке оригинала в 1931 г. К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус [Мыльникова, Цинциус, 1931]. В.И.Цинциус написала впоследствии, что из экспедиции 1926-1927 гг. они привезли 320 образцов устного творчества негидальцев, из них 150 сказок и преданий, 70 песен, 60 загадок, 20 табу-запретов [Цинциус, 1982, с.4]. К сожалению, К.М. Мыльникова не смогла издать почти ничего из своих записей за исключением трех текстов в “Тунгусском сборнике” [Мыльникова, Цинциус, 1931].

Книга В.И.Цинциус “Негидальский язык”, изданная спустя 55 лет после проведенной экспедиции, включает 40 образцов устной словесности негидальцев. Это бытовые рассказы, мифы, предания, сказки, запреты, поговорки-приметы и три песни. Все произведения, кроме песен, имеют оригинальный текст, отражающий диалектные особенности. Помимо грамматического очерка, в книге содержится словарь, включающий около 7000 слов. Во введении охарактеризованы жанры негидальского фольклора. В.И.Цинциус приводит бытующее в народе понимание видов устного творчества и научную трактовку этого [Цинциус, 1982, с.4-5].

В июне-июле 1961 г. О.А. Константинова и В.Д. Колесникова предприняли лингво-фольклористическую экспедицию к “низовским” негидальцам. Они собирали лексический, грамматический и фольклорный материал. О.А. Константиновой записано 16 текстов, В.Д. Колесниковой – 19. Среди этих образцов, кроме собственно негидальских, есть ульчские, эвенкийские и даже одна китайская сказка, рассказанные по-негидальски. Тексты О.А. Константиновой и В.Д. Колесниковой не опубликованы (лишь одна маленькая сказочка приведена как иллюстрация в конце грамматического очерка негидальского языка [Языки народов СССР, 1968, с.127-128]).

Зимой 1973 г. у представителей “верховской” группы делал магнитозаписи этномузыковед И.А. Богданов. Среди его материалов есть интересные песни и сказки, но расшифровать их будет чрезвычайно сложно.

Как уже отмечалось ранее, мы начали собирать образцы устного творчества негидальцев в 1981 г. Фольклор к этому времени практически не бытовал, исполнители теряли навыки, многое забыли. И все же кое-что удалось сделать.

Разумеется, в настоящее время негидальский фольклор в его естественном виде не существует. Молодежь почти не знает негидальского языка и поэтому, естественно, не понимает фольклорных произведений, а о детях нечего даже говорить. Механизм разрыва культурной традиции известен: система воспитания в интернатах разъединяла детей и родителей, традиции рушились. Тем не менее, некоторые сюжеты продолжают бытовать и воспроизводятся уже по-русски (прежде всего те, что связаны с промысловыми обрядами).

По воспоминаниям стариков, в прежние времена было немало хороших

исполнителей. Почти в каждой деревне был свой сказочник. Если же хотелось послушать особенно интересные сказки, то приглашали знаменитых сказочников из других селений. Рассказывать произведения определенных жанров надо было в двух случаях: на охоте и во время бдений при покойнике. В повседневной жизни сказки и предания исполнялись по просьбе слушателей.

На охоте вечерами, как правило, рассказывали сказки о животных и различные мифы. Предпочитали повествования о духах-хозяевах местности. Сейчас это объясняют просто традицией или говорят: “Ну, скучно же вечером-то”. Между тем, по нашим сведениям, не только охотники развлекали себя и духов рассказами, но и оставшиеся в деревне люди собирались у какой-нибудь из старух и слушали всю ночь сказки. Несомненно направленность усилий охотников и их близких: задобрить и привлечь духов, обеспечить удачный промысел. (То же самое наблюдалось у эвенков, нанайцев, орочей [ср. Лебедева, 1966, с.196-197] и других народов Сибири.) На рыбалке вечерами собирались у костра и тоже слушали сказителей. Бывало, что на промысел специально брали с собой старика-сказочника.

Во время бдения при покойнике следовало рассказывать фольклорные произведения. Если умер мужчина, то, кроме того, обычно вспоминали случаи из его охотничьей жизни, рассказывали различные охотничьи истории. Многие негидальцы считают, что можно было рассказывать и сказки [ср. обычай тувинцев: Тувинские народные сказки, с.29].

Детям перед сном старались каждый вечер рассказывать небольшую сказочку. Это могли делать и мать, и отец. Дети успокаивались и засыпали.

До 40-50-х годов, когда в небольших селах не было электричества, не было клубов, люди по вечерам собирались у народных исполнителей. Приходили часов в 7 вечера, слушали сказителя, около полуночи делали перерыв и пили чай, а потом слушали до утра. Дети, конечно, так долго не выдерживали и засыпали где-нибудь в уголке. Взрослые же слушали с неослабным вниманием, подбадривая сказителя возгласами: “Гэ!” (междометие побуждения и одобрения в негидальском языке).

Естественно, профессиональных сказителей у негидальцев не было. Всякий талантливый человек получал признание. Практически еще в недавнем прошлом сказки знали и рассказывали все. Понятно, что не все одинаково артистично могли это делать, но неплохо изложить десятка два сказок был в состоянии любой. Лучшие исполнители имели хорошую наследственность в этом смысле: у них в роду непременно были или шаманы, или известные сказители.

Два крупнейших и постоянно противопоставляемых носителями “жанра” негидальского фольклора – это *тāлуН* и *улгу(й)*. *ТāлуН* – род произведений с вымышленным содержанием в то время как *улгу(й)* считаются действительными событиями, происходившими в прошлом. Для негидальцев, как и для других народностей Севера, чрезвычайно важным является отношение к содержанию произведения. В *улгу* верят, поэтому их надо передавать очень точно, ничего не

добавляя от себя. *Улгу* лишены ярких художественных черт, имеют строгий и краткий канонический текст. В это множество входят: мифы, родовые предания, шаманские легенды, былички, охотничьи и бытовые рассказы. Есть *улгу*, которые рассказывают только мужчины (например, миф о небесном охотнике *Маңи*).

Кроме *улгу*, к достоверным повествованиям причисляются произведения с весьма фантастическим содержанием, не имеющие общего обозначения, но входящие в категорию “я сам видел” или “не *улгу*, не рассказ, а быль-правда”. К таковым относится, скажем, нарратив о карликах, исчезнувших при появлении людей; предполагается, что это были небесные люди, жители “верхней земли” (см. № 31). Подобные произведения не вполне вошли еще в разряд *улгу*, они находятся в процессе становления. Тем не менее все *улгу* и “не *улгу*, а правда” воспринимались носителями как абсолютно достоверные, но подразделялись на “старинные” (например, тотемические мифы) и современные.

ТāлуҢ расценивались как выдуманные, фантастические произведения. Их ткань расцвечивалась различными художественными средствами, исполнение театрализовалось, не возбранялась и доля импровизации. Впрочем, весьма строгие каноны существовали и здесь: так, сказка “Селавун”, записанная нами у “низовских” негидальцев через 56 лет после В.И. Цинциус, почти дословно совпадает с опубликованным ею вариантом “верховской” группы [Цинциус, 1982, № 28]. К *тāлуҢ* относятся: сказки о животных, бытовые, героического содержания (в том числе и с речитативами), кумулятивные. Хорошие исполнители *тāлуҢ* всегда голосом и мимикой изображают своих персонажей (особенно в сказках о животных), дают ремарки, как бы удивляясь или возмущаясь вместе со слушателями.

Два основных вида фольклорных произведений существуют и у нивхов (*тылгу* ‘предание, рассказ’ и *Ңызит* ‘сказка’), энцев (*дёречу* и *сюдобычу*), приенисейских ненцев (*лаханаку* и *сюдбаби*), нганасан (*дюрумэ* и *ситаби*), хантов (*потыр*, *ясынг* и *маньть*, *мось*, *моньсь*), манси (*потыр* и *мойт*). Различие между этими категориями то же, что и в фольклоре тунгусо-маньчжурских народностей: достоверность или недостоверность с точки зрения носителей.

У “верховской” группы негидальцев *тāлуҢ* подразделяются на две категории: *гумэ тāлуҢ* (букв.: словесный *тāлуҢ*) и *икэвкэчи тāлуҢ* (букв.: *тāлуҢ*, имеющий песни, *тāлуҢ* с пением). У “низовских” негидальцев подобного членения нет.

Вопрос о проникновении к негидальцам *икэвкэчи тāлуҢ* достаточно сложен. По нашим наблюдениям и многочисленным опросам, эпическая традиция у негидальцев находилась в стадии становления. “Верховские” негидальцы прямо заявляют, что “*икэвкэчи тāлуҢил* – это эвэди нимҢакāлтин” (‘песенные сказки – это эвенкийские сказки’). “Низовские” же уверяют, что у них есть и собственные сказки “с песнями”, но нам их, к сожалению, услышать не

довелось. Те сказания, которые слышали и записывали мы, были явно эвенкийские. Имена героев эвенкийские: *Эмэликэн, Дарпекчан, Гарпаникан, Мэҥункэн, Сэлэргун* и т.п. Если прозаический текст такого сказания идет на негидальском языке, то речитации героев – на эвенкийском. Мы не брали бы на себя смелость делать такие заключения, если бы не могли легко отличить эвенкийскую речь от негидальской.

Сам по себе факт заимствования жанра не уникален, тем более жанра героического. Вспомним хотя бы таджикский эпос о Гуругли, заимствованный у тюрков. Тюркский эпос “Гёроглы” исполняется не менее чем на 15 языках, в том числе на армянском, абхазском, арабском, курдском [Гуругли, с.20-21]. А нганасаны свои *ситаби* (героические поэмы) считают ненецкими [Сказки и предания нганасан, с.17]. Еще одним примером подобного рода может служить заимствование нивхами всего разряда *тэлунгу* (нивх. *тылгур*) у тунгусо-маньчжурских народностей [Хасанова, 1991]. Это не удивительно, ибо эпические или близкие к ним жанры сложны по структуре, непросы в исполнении – их возникновение и становление требует определенных условий. Одним из таких условий является, на наш взгляд, самосознание этноса, его стремление к консолидации. В такие моменты народ нуждается в героизации своих предков и истории - именно это и дает эпос. В ряде случаев этнические группы могут испытывать мощное культурное влияние соседей, что влечет за собой ускорение процесса развития. Это, думается, и произошло в районах расселения восточных групп эвенков, на которых сильнейшее воздействие оказали якуты. Вследствие культурного напора последних эвенки частично заимствовали и адаптировали, а частично создали собственные произведения героического характера. В свою очередь, негидальцы, которым эвенкийский язык в общем-то понятен, заимствовали жанр героических сказаний целиком.

Почти все негидальские *талун*, как и *улгу*, не имеют названий.

Паремнологические жанры представлены в фольклоре негидальцев запретами, приметами, обращениями к духам и к душам умерших, формулами «медвежьего праздника», загадками, поговорками, детскими присказками. Все паремии мы делим на обрядовые (обращения к духам, формулы «медвежьего праздника» и запреты) и необрядовые. Обрядовые паремии в прошлом играли чрезвычайно важную роль в духовной культуре негидальцев.

Наиболее значимыми и многочисленными среди обрядовых паремий были запреты (*оҗōви ~ оҗави*). Система запретов существовала у всех тунгусо-маньчжурских народностей и регламентировала абсолютно все стороны жизни людей. Само негидальское наименование запрета связано с корнем, означающим ‘беречь, хранить’ и представленным в ряде тунгусо-маньчжурских языков.

На втором месте стояли, пожалуй, обращения к духам. У духов-хозяев природы, воды, огня просили благополучия, здоровья, охотничьей удачи. Обращения к духам были краткими и произносились тогда, когда их “кормили”, т.е. приносили им в жертву табак, водку, еду.

Из необрядовых паремий самыми распространенными были загадки; в настоящее время они почти утрачены. Можно думать, что в прошлом существовало множество примет; теперь сохраняются лишь те, что связаны с природными явлениями. Поговорок очень мало, но это не удивительно, так как их мало и у родственных негидальцам народов (например, у эвенков).

Негидальские необрядовые песни (*ихэн*), как и аналогичные песни других тунгусо-маньчжурских народностей (и шире – народностей Севера), принципиально отличаются от песен европейских народов. Прежде всего, у негидальцев нет «общеизвестных» песен, которые могут исполняться любым желающим (за исключением «песнетанца» *хэ́жэ́*). Песни были сугубо индивидуальным делом. Они сочинялись конкретным человеком по какому-то случаю или под настроение и могли исчезнуть без следа, а могли и остаться в памяти родственников и близких. Всем песням негидальцев изначально присуща импровизационность: тексты никогда не совпадают при повторном исполнении, они непременно перестраиваются, изменяются, даже в колыбельных. Мелодии же, наоборот, обладают удивительным постоянством: для всех своих импровизаций исполнитель, как правило, использует одну и ту же мелодию (типовой напев). Негидальские песни условно можно разделить на личные (собственно “личные”, или биографические, лирические, шуточные, плачи), колыбельные, чистые импровизации и песнетанец. Поют негидальцы без аккомпанемента (за исключением ритуальных шаманских песнопений, исполнявшихся под звуки бубна) [подробнее см. Хасанова, 1996].

У негидальцев существовал лишь один коллективный круговой танец *хэ́жэ́* (кинематику шаманских камланий нельзя, разумеется, признать танцем). Поскольку *хэ́жэ́* сопровождался определенным набором слов, то вернее его характеризовать как песнетанец. Сами негидальцы относят *хэ́жэ́* к категории *эвйн* ‘игра, танец, развлечение, соревнование’. Слова *хэ́жэ́* были известны всем, но запевать, создавая ритм танца, имели право не все – здесь были весьма строгие правила [см. подробнее Хасанова, 1996].

Хотя мы выделяем в негидальском фольклоре мифы, сказки, предания, бытовые рассказы, песни и паремии, это не означает, что перечисленные жанры полностью сформировались. Есть немало произведений переходного типа или вообще не имеющих какой-то жанровой прикреплённости. Так, нередко в сказках прослеживаются черты, сближающие их с мифами. Некоторые сказки можно было бы даже отнести к разряду «мифологических сказок» (конкретнее см. далее). Мифологические мотивы обнаруживаются и в преданиях и даже в бытовых рассказах. Некоторая жанровая неопределённость и мифологическая ориентированность свойственна не только негидальскому фольклору, но и устному творчеству других тунгусо-маньчжурских народностей.

* *
*

В данном сборнике мы предлагаем вниманию читателей не все наши фольклорные сборы, а лишь мифы и сказки о животных. Это продиктовано тем, что негидальские сказки весьма неоднородны и требуют обширных фольклористических и этнографических комментариев. Что касается паремологии, то, кроме загадок, все прочие ее разделы нуждаются в специальных подробных разъяснениях.

Мы уже отмечали, что мифы негидальцы относят к разряду *улгу(й)*. Все мифы считаются действительными событиями, происходившими в далеком или не очень далеком прошлом.

Внутри категории *улгу(й)* просматривается несколько временных пластов [подробнее об этом см: Хасанова, 1999, с.46-48]. Так, ряд мифов негидальцы относят к очень отдаленным временам, определяют их как *гойопти* 'давний' или обозначают русским словом «старинай». Эти сюжеты уже теряют свою мифологическую основу и приближаются к сказке. К ним относятся, например, мифы о небесном охотнике *Маһи* (№ 8), о трех солнцах (№№ 2-4), о верховном духе *Боуá* (№ 1) и др. Именно эти повествования часто начинаются так: «Есть такой *улгу*» или «Правда-правда!».

Более того, до недавнего времени негидальцы, владевшие искусством слова, считали необходимым при исполнении важных для их духовной культуры мифов пользоваться специальными приемами «усиления достоверности» (см. №№ 16, 17, 22, 26, 45, 46 и др.). Скажем, миф о девушке, вышедшей замуж за медведя, несмотря на свою очевидную древнюю основу, подкрепляется иногда вполне конкретной датой (№ 12). Миф же о тигре-сородиче связывается с определенным кланом негидальцев (№ 17). В мифологических же рассказах и быличках **обязательно** присутствуют название населенного пункта, где происходило событие, и достаточно точное указание даты (10 или 15 лет назад). Нередко упоминаются и имена людей, которых, разумеется, в настоящее время уже нет в живых. Особенно это свойственно нарративам о духах-хозяевах места или зловредных духах-*амбáнах*, о витающих вблизи шаманских захоронений душах шаманов (см. комментарии к текстам).

Иначе говоря, древние, но важные для того или иного этноса (здесь мы имеем в виду прежде всего тунгусо-маньчжурские народы) мифы постоянно подновляются, модернизируются с помощью имен, дат, топонимов. Менее значимые, с точки зрения носителей, произведения постепенно теряют установку на достоверность, поэтому все меньше поддерживаются специальными средствами конкретизации и все больше воспринимаются как сказочная проза.

За все годы работы нам удалось записать не слишком много мифов; правда, некоторые имеют несколько вариантов. Значительно больше существует мифологических рассказов, мифологических «страшилок». Собственно мифы обычно очень краткие, схематичные [ср. мнение Б.О. Долгих о нганасанских этиологических мифах: Долгих, 1976, с.23-24]. Чтобы понять заключенный в них смысл, надо хорошо знать духовную культуру этноса.

К древним негидальским мифам можно отнести мифы о сожигательстве человека и медведя. Мы разделяем их на 3 группы. Первую, на наш взгляд, наиболее архаическую, составляют повествования о том, как женщина уходит из дому, предупредив брата, чтобы он на охоте не убивал медведицу с двумя медвежатами (№ 10). Но брат по ошибке все же убивает ее. В подобных мифах не объясняется, куда и почему уходит женщина. Все – и слушатели, и рассказчик – **знают**, что ее мужем стал медведь. Эти мифы скорее всего исполнялись не для развлечения, не для получения каких-то новых сведений, а входили в систему ныне утерянных медвежьих ритуалов (церемоний, посвященных медведю). Этот тотемический в своей основе сюжет является наиболее частотным среди всех медвежьих. Миф об ушедшей к медведю (или уведенной медведем) девушке бытует у эвенков, эвенов, орочей, нанайцев, ульчей; следовательно, его можно считать общетунгусоманьчжурским. Г.М.Василевич полагала, что эвенкийская версия этого сюжета – наиболее древняя, принадлежащая «пратунгусам», которые ушли на восток и сохранили архаический вариант [Василевич, 1971, с.157].

Вторая группа медвежьих мифов, бытующих у негидальцев, представляется нам «общесибирской» (№ 11, №12). Их канва такова: женщины едут за ягодами, одна из них при сборе ягод пропадает, через много лет она возвращается в родное селение (одна или с двумя медвежатами). Такого рода сюжеты распространены на огромной территории. Е.А.Алексеев показала, что их единая мифологическая основа прослеживается на евразийско-американском материале [Алексеев, 1985]

Третья группа относится, по нашему мнению, к категории «автохтонных» сюжетов (№ 14). Это миф о зимовке охотника в медвежьей берлоге. Сюжет характерен для нивхов [Штернберг, 1908, №№ 29, 30; Крейнович, 1973, с.197-199, 426-427]. Показательно, что и самими негидальцами он оценивается как чужеродный (*улчу улгу* ‘ульчский улгу’). Справедливости ради надо сказать, что в архиве Н.А. Липской имеется вариант, записанный ею в негидальском с. Им (см. комментарий к № 14, где текст приводится целиком). Два варианта сюжета опубликованы В.И. Цинциус [Цинциус, 1971, с.192-193].

Нам кажется важным подчеркнуть две особенности негидальских медвежьих мифов. Во-первых, сюжеты трех выделенных нами групп не контаминируют между собой. Во-вторых, в них никогда не рассказывается о правилах обращения с медвежьей тушей. Причины этого нам объяснить трудно, но, пожалуй, Г.М. Василевич права в том отношении, что одна из маргинальных тунгусских групп сумела лучше сохранить некоторые древние мифологемы. Вероятно, какая-то часть этой группы и послужила основой для формирования негидальцев.

Хотя «низовская» группа негидальцев заимствовала у нивхов (или ульчей) навыки выращивания медведя в клетке и соответствующий «праздник» *Наска* (нег. *Наска* < ульч. *Нарка* < нивх. *НарК*), она не утратила тем не менее древних охотничьих воззрений, что подтверждается их мифологией [подробнее о

«медвежьем празднике» негидальцев см.: Хасанова, 2000, с.203-210)]. Аналогичную медвежьим мифам схему имеет и сюжет о сожительстве женщины и тигра, скорее всего заимствованный «низовскими» негидальцами у ульчей (№ 16, № 17).

Среди космогонических мифов значительное число вариантов прослеживается у амурского мифа о трех (двух) солнцах (№№ 2, 3, 4). В нем говорится, что прежде светили три солнца, и на земле от жары плавилась даже камни; смелый охотник убил два солнца и спас все живое. Этот сюжет известен всем народностям Приамурья: нанайцам, орочам, ульчам, удэгейцам, нивхам (см. комментарии к текстам). Вероятнее всего, что этот сюжет пришел на Амур с юга. [Подробнее о южных вариантах мифа: Исида, 1998, с.44].

Нами записано несколько вариантов мифа о девочке на Луне: от схематичного изложения сюжета до развернутого описания жизни девочки-сиротки (№ 5, № 6, № 7). Конец у всех вариантов одинаков: в полнолуние на Луне виден силуэт девочки с берестяными ведерками. По нашим сведениям, сюжет известен и эвенкам.

Сюжет о человеке (или людях) с ведрами на Луне широко распространен в Азии, Канаде и Европе. Причины попадания на Луну разные – похищение, наказание или, напротив, спасение от невыносимой жизни. Обзор вариантов можно, в частности, найти в одной из статей японского этнографа Э.Исиды [Исида, 1998, с.10-34].

Один из интереснейших негидальских (и шире – тунгусо-маньчжурских) мифов – миф о небесном охотнике *Маңи* (№ 8). В нем говорится о появлении Млечного Пути (*Маңи ганичāнин* ‘след лыж *Маңи*’ у «низовской» группы и *Маңи о́жанин* или *Маңи ганичāнин* – у «верховской») и лосей на земле; кроме того, в нарративе объясняется, откуда взялись киты в море и почему у сохатого «ямочки» на задних ногах. Аналогичный сюжет зафиксирован у эвенков, орочей, возможно, есть он и у нанайцев; встречается он также у народов Сибири, например, у кетов [Мифы, предания, сказки кетов, № 8)].

Антропогонический миф о *Боуа* (№ 1) имеется лишь у «низовских» негидальцев. Он повествует о создании демиургом *Боуа* животных и людей, о вредоносном *амбане*, помешавшем осуществлению замысла *Боуа*, и о том, как *Боуа* обустроил жизнь людей и животных. Варианты этого мифа или его частей встречаются в устном творчестве эвенков, орочей, удэгейцев (см. комментарий к тексту).

Особенностью космогонических и тотемических мифов тунгусо-маньчжурских народностей является их нарочитая недосказанность, схематичность, подчас как бы обрывочность. Обычно сюжет излагается в нескольких фразах, слушатель же должен знать, что кроется за ними, и делать для себя выводы. Носителю фольклора не надо было объяснять, кто такой *Маңи* и почему он может бросить лосенка на землю, сказав: «С этих пор будешь земным зверем!» Обширный подтекст, мировоззренческая направленность *тэлуңу* (по-негидальски этот «жанр» именуется *улзу*) были известны всем.

Люди (чаще дети), не знакомые с некоторыми *тэ́луҢу* (*улгу*), иногда не знали, как надо поступать, и делали ошибки. Так, одна из наших исполнительниц призналась, что видела когда-то жабу с серебряным рогом (см. № 42), но не знала еще соответствующего *улгу*, поэтому не смогла воспользоваться талисманом [ср. рассказ о «муравьином масле»: Алексеев, 1978, с.201-202]. Многие *тэ́луҢу* (*улгу*) наряду с запретами регламентировали прежде жизнь родового общества.

Этиологические мифы немногочисленны. Несколько вариантов касаются появления на земле кровососущих насекомых (№№ 32, 33), есть два сюжета о происхождении смерти (№№ 29, 30). Вероятно, многие этиологические мифы утратили свой сакральный характер и перешли в разряд сказок. Тот же сюжет о появлении кровососущих, например, является этиологическим завершением записанной нами сказки «Селавун» [См. также Цинциус, 1982, № 28].

Не много и родовых мифов. Наибольший интерес представляет миф рода *Тапкал* о водяном чудовище *хймҢу* (его можно было бы отнести к тотемическим мифам, № 23). Сюжет известен нанайцам и, вероятно, ульчам. По словам негидальцев, род *Тапкал* смешанный, нивхско-негидальский, поэтому миф может быть сплавом представлений нескольких приамурских этносов. Миф о роде *Удан* повествует о сучке, разорванной на части плясавшими *хэ́жэ*: им не хватило одного человека, чтобы замкнуть круг, и они взяли за передние лапы собаку (№ 37). *Улгу* о «девяти пальцах» принадлежит части рода *Н'асихагил*, носившей фамилию Сарины ~ Шарины (№ 39), а *улгу* о тигре-зятю – другой части рода *Н'асихагил* (по фамилии Соловьевы, № 17).

У негидальцев немало мифов и мифологических рассказов о разного рода духах. Это повествования о духах покинутых жилищ (№ 48), о злокозненных *амбанах*, пугающих людей (№ 39, № 40 и др.), об озерном чудовище *хймҢу* (№№ 23, 24, 25, 26), о духе-хозяине зверей *ка́лжам* (№ 43), о духе озера Чукчагир (№ 35, № 52) и др. Имеются и такие произведения мифологического характера, которые мы затрудняемся причислить к какой-либо определенной категории и даем после прочих мифов. Тем не менее все вышеназванные нарративы сами негидальцы относят к *улгу(й)* и очень активно применяют в них приемы «усиления достоверности».

Сказки негидальцев (*та́луҢу*) делятся на две значительные группы: о животных и героического содержания (точнее, мифо-героического). Между ними располагается небольшое число бытовых сказок и анекдотов.

Сказок о животных много, еще недавно их знали все люди старшего и среднего поколений. Сейчас они уже не бытуют. Но мы бы не взялись утверждать, что это сказки «детские». В зависимости от природной одаренности рассказчика сказки о животных исполняются с той или иной степенью артистизма.

Сюжетные схемы эвенкийской сказки о животных впервые выделены и охарактеризованы Е.П. Лебедевой [Лебедева, 1966, с.184-202; 1974, с.130-150; 1979, с.76-99]. Они действительно и для соответствующих негидальских

сказок; исключение составляют лишь те сюжеты, которые мы относим не к сказкам, а к мифам.

Большинство сюжетов сказок о животных очень древние; можно думать, что они составляли основу общетунгусоманьчжурского фольклорного фонда (если таковой весьма условно выделить). Развивались они, несомненно, из мифов, с которыми и сейчас не вполне потеряли связь. Свидетельством того служат этиологические мотивы во многих сказках о животных. Кроме того, в этих сюжетах ощущается полное единение человека с природой, его равное с другими существами положение в ней: он может быть обманут (лисой, например), может и сам обмануть (зайцев), может безвинно пострадать. Но ему помогут (см. № 62, № 63 о старухе, лисе и птичке); так же помогают друг другу и животные (см. № 60, № 61, где филин учит летягу не отдавать лисе детенышей).

Самыми распространенными в фольклоре негидальцев надо считать сказки о хитрой лисе. На втором месте стоят нарративы о лягушке и мыши (крысе), на третьем – о медведе. Показательно, что все сюжеты имеют соответствия в устном творчестве других тунгусо-маньчжурских народов: некоторые у северной и южной групп, иные же – только у северной или только у южной (см. комментарии к текстам).

Сказки о животных, как правило, не имеют названий (как, впрочем, и мифы). Когда просишь рассказать *тāлуҢ*, то спрашивают: «*Солахива?*» или «*Эйэхивэ?*» («О лисе?» или «О лягушке?»). Перед исполнением обычно просто объявляют: *тāлуҢ* или *гүмэ тāлуҢ* ('сказка' или 'словесная (без пения) сказка'). Изредка говорят так: *ТāлуҢ. Эйэхиҗи, сиҢэйэҗи* 'Сказка. Лягушка с мышью'. Аналогичным образом обстоят дела с названиями произведений устного творчества и у эвенков [Василевич, 1936, с.6].

Лиса в негидальских сказках большая пройдоха и лгунишка. Она постоянно обманом добывает себе еду, подчас мотивы ее «шуток» с медведем совершенно не ясны (см. № 66 о заклеенных глазах медведя, № 67 о катании с горы на нартах). Возможно, № 66 и № 67, имеющие, кстати, этиологические концовки, вовсе не принадлежат к жанру сказок, а скорее – к мифам или даже мифологическим сказкам. Не исключено, что лиса в тунгусо-маньчжурских сказках приближается к роли трикстера.

Сказки о животных исполняются с большим артистизмом. Каждый исполнитель старается имитировать голоса героев: например, лягушки (квакающий) или лисы (тоненький, умильный). Для характеристики действий персонажей применяется широкий набор изобразительных слов, которые произносятся речитативом. Так, описывая, как лягушка с мышкой едут по реке за ягодами на куске лиственничной коры, сказитель говорит: *СиҢэйэ иҗиҗий иҢчайан, эйэхи бэгдиҗий гēвуллан: тэмбуку боуйо сā-ай лаҠ-лаҠ-лаҠ* 'Мышь правит своим хвостом (как рулевым веслом), (а) лягушка гребет лапами: волна о плот плю-ух, (а лягушка задними лапами) шлеп-шлеп-шлеп'.

В сказке № 62 птичка, подражая камланию шамана, после каждой фразы

повторяет: *чӣН-чӣН чиревулдāне хо̄Нкойо!* – что, очевидно, должно изображать ее «шаманское чириканье» (перевести этот пассаж невозможно).

В обоих приведенных примерах использована также ритмизация.

В сказках о лисе иногда встречаются совершенно непере译имые слова. Чтобы запугать летягу и заставить ее отдать одного из детенышей, лиса говорит: *қомқомта-арӣжав!* («низовскōй» вариант, № 61; ср. Цинциус, 1982, № 24) или *эпэкэН сэрэкэм келтомтāрӣжам!* («верховскōй» вариант, № 60). Летяга же отвечает ей тоже непере译имым словом – *эНерэтāми!* [ср. Цинциус, 1982, № 24]. Кроме того, в записи В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, с.62] и в нашем «верховскōм» варианте лиса обращается к летяге по-нанайски: *пиктэйи бӯру!* ‘дай своего детеныша!’. Сюжет этой сказки нельзя считать заимствованным у нанайцев, так как он бытует также в фольклоре эвенов, эвенков, орочей (см. комментарии к тексту). Не исключено, что это художественный прием, призванный показать, что лиса говорит на ином языке, она «другого рода». В одной из записанных нами сказок «низовскōих» негидальцев (№ 68) речь лисы передается усеченными словами, имеющими в исходе звук *-р* (заметим, что усеченные слова встречается иногда и в песнях). Лиса, например, говорит: *Ама, омочир-р-р!* ‘Отец, лодкр-р-р!’, что означает: «Отец, я хочу покататься на лодке!». Это, вероятно, должно подчеркнуть «нездешность», таежную, звериную сущность лисы, которая в конечном итоге обманывает стариков.

У негидальцев ни сказки о животных, ни сказки героического содержания не имеют клишированных зачина и концовки. Отсутствуют также и устойчивые эпитеты и сравнения. Окказиональные сравнения нечасты, но все-таки встречаются.

В нашей коллекции сказок есть и такие, которые по формальным признакам скорее можно причислить к мифам. Но сами негидальцы определяют их как *тāлуН* ‘сказки’. Все эти нарративы мы поместили в конце подборки сказок (№№ 75, 76, 77, 78). Наиболее точным определением для подобных произведений, нам кажется, был бы термин «мифологическая сказка». Он уже используется специалистами по ненецкому фольклору и абсолютно верно отражает сущность явления: это «жанр», совмещающий в себе признаки как сказки, так и мифа (см. также комментарии к текстам).

В негидальском фольклоре не применяются тропы, свойственные, скажем, якутскому или бурятскому устному творчеству. Тем не менее у негидальцев есть иные способы художественного оформления текста. Об одном из них мы уже упоминали выше – это образные слова и даже достаточно длинные цепочки таких слов. Они дают целостное представление о действии или ярко рисуют внешний вид персонажа. Приведем несколько примеров использования образных слов (иногда двоянных) в мифах и мифологических рассказах: *еми-ха лоқсо-лоқсо ойи-ха ӣчэ* ‘(нечто) лохматое-лохматое (букв.: лохм-лохм делающее) вошло (в дверь)’ (№ 15), *чоп аманча* ‘раз – (и женщина) пропала’ (№ 16), *села-села н̄ичэ* ‘еле-еле (с трудом, с напряжением) открыла (девушка

дверь) (№ 23), *гасин бэйэнин кев-кев бучэл* 'вымерли абсолютно все деревенские' (№ 23).

Безусловно, более колоритными в художественном отношении являются негидальские сказки героического содержания. В них встречаются краткие, но весьма емкие описания природы, героев, событий. Мифы и сказки о животных как наиболее древние и в прошлом сакральные фольклорные жанры располагают меньшими художественными средствами, нежели прочие жанры. В то же время именно эти типы нарративов в негидальском фольклоре обладают наибольшей «каноничностью» текста, неизменяемостью его на протяжении длительного времени.

Если говорить не только о негидальском, но и шире – о тунгусо-маньчжурском фольклоре, то к его художественным особенностям мы бы отнесли минимум художественных особенностей. Прозаические тексты допускают весьма умеренную импровизацию, для несказочной же прозы она вообще запрещена. Импровизационная свобода в полной мере проявляется лишь в песнях, когда каждое новое исполнение звучит несколько иначе, чем предыдущее.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОРФОЛОГИИ НЕГИДАЛЬСКОГО ЯЗЫКА

ИМЕННЫЕ СЛОВА

В негидальском языке есть маркированная и немаркированная форма числа имен существительных. Маркированная всегда передает множественное число, немаркированная же чаще выражает единственное, но может обозначать и множественное (для аналогичной по употреблению формы в нанайском языке В.А. Аврорин предложил термин «общее число» [Аврорин, 1959, с.138]). Приведем примеры использования формы единственного (общего) числа в значении множественного:

Сагдил гунчāтин: «*Боуа бэйэнин бижāтин*» 'Старики сказали: «Наверно, люди верхнего мира (букв.: люди неба)»;

Надан бэйэ ихэйиван чопал хеналайгичан, *жōлай эмэвгичан*. *Тай ихэйилбэ он бичāдун нэктэйгичан* 'Кости семи человек все погрузил на заплечные носилки, домой (их) принес. Те кости, как (они) были, разложил'.

Маркированная форма числа представлена несколькими аффиксами: *-л*, *-сал*, *-нил*, *-тил*. Самым употребительным из них является *-л*, несколько реже встречается аффикс *-сал*, который используется преимущественно для оформления существительных, обозначающих человека. Аффиксы *-нил* и *-тил* присоединяются к очень ограниченному кругу существительных, передающих родственные отношения (*ак-нил* 'старшие братья', *ам-тил* 'родители' (букв.: отцы)).

В эвенкийском языке число имен существительных выражается несколько иначе. Так же, как и в негидальском, маркированная форма всегда обозначает в нем множественное число. Однако в отличие от негидальского немаркированная форма выражает в эвенкийском языке только единственное число, кроме тех особых случаев, когда у существительного в винительном неопределенном падеже форма единственного числа обозначает множество или совокупность однородных предметов [Константинова, 1964, с.44].

Категория числа в негидальском языке обнаруживает существенное сходство с соответствующей категорией в эвенском. Это касается, в частности, возможности использования немаркированной формы имени существительного для обозначения множественности [Новикова, 1960, с.126], впрочем, именно так обстоит дело во всех тунгусо-маньчжурских языках за исключением эвенкийского, о котором речь шла выше.

Категория обладания выражается в негидальском языке в принципе так же, как и в эвенкийском, при этом в низовском диалекте используется аффикс *-лкан*, характерный для некоторых восточных эвенкийских диалектов, в то время как в верховском используется аффикс *-чи*, встречающийся в других диалектах эвенкийского языка.

Выражение необладания в верховском диалекте негидальского языка не имеет отличий от эвенкийского, например, словосочетание *хутэ-йэ а́чин бэйэ* и там, и там означает ‘бездетный человек, не имеющий ребенка человек’. В низовском же диалекте привативная конструкция (т.е. конструкция необладания) весьма своеобразна: во-первых, отрицательное слово *а́чин* находится не в пост-, а в препозиции по отношению к главному компоненту аналитической конструкции; во-вторых, этот главный компонент оформляется аффиксом *-ла*, а не *-йа*, т.е. вместо *хутэ-йэ а́чин бэйэ* в этом диалекте будет *а́чин хутэ-лэ бэйэ*.

В низовском диалекте главный компонент привативной конструкции, обозначающий объект необладания, может оформляться показателями числа и падежа, например:

А́чин хутэ-лэ-л бичэ́тин ‘Без детей жили’; *Он бисис солахи́ а́чин а́чин му́-лэ-́йи?* ‘Как живешь (ты), подобно лисе, без воды?’.

В подобных случаях служебное слово *а́чин* не меняет свою форму, т.е. не допускает присоединения каких-либо аффиксов; может быть, правильнее было бы поэтому считать здесь *а́чин* препозитивной частицей. К этому решению нас подталкивает и то, что в эвенском языке отрицание *ач* не без оснований рассматривается как частица (ср. эвенское *ач ж̄о́-ла* ‘без дома’, но *ж̄о́ а́чча* ‘дома нет (т.е. дом отсутствует)’). Отметим при этом поразительное сходство привативных конструкций в эвенском языке и в низовском диалекте негидальского: ср. эвенское *ач ж̄о́-ла* ‘без дома’ и негидальское низовское *а́чин ж̄о́-ла* с тем же значением.

Слово, выражающее объект необладания, оформляется аффиксом *-ла* также в

орокском языке, в котором, правда, и позиция этого слова иная, и само отрицательное слово другое, например: *улала ана нари* ‘безоленный человек’ [Петрова, 1967, с.57]. Этот же аффикс *-ла* функционировал некогда и в ороочском языке, где аналитическая конструкция со значением необладания превратилась в синтетическую форму, имеющую показатель *-лачи* (этот показатель упоминается в работе В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой [Аврорин, Лебедева, 1968, с.198]), т.е., например, современное ороочское *угдалачи* ‘без лодки’ восходит к **угда-ла ачи(н)*. Следует сказать, что в привативной конструкции тот элемент, который выражает отрицание, находится в препозиции по отношению к главному компоненту конструкции из всех тунгусо-маньчжурских языков лишь в эвенском и негидальском. Данный факт можно рассматривать как одно из многих свидетельств имевших место в прошлом прямых контактов между обоими этими языками. Скорее всего, речь здесь должна идти о заимствовании из эвенского в негидальский, так как есть основания предполагать, что препозиция эвенского элемента *ач* обусловлена подражанием некоему чукотско-камчатскому языку, скажем, чукотскому, который для выражения значения необладания использует конфикс, например: *э-Нилг-ыкэ* ‘без ремня’ (от *Нилг-ын* ‘ремень’) (пример заимствован из работы П.Я.Скорика [Скорик, 1968, с.256]). Не исключено, что конфикс наподобие чукотского *э-.....-кэ* (или с другой гармонией гласных *а-.....-ка*) был эвенским языком структурно заимствован и адаптирован в виде конструкции *ач-ла*, где *ач* является отрицательной препозитивной частицей, соответствующей чукотскому префиксальному элементу в составе конфикса, и где показатель *-ла*, который оформляет слово, выражающее объект необладания, соответствует чукотскому постфиксальному элементу в составе конфикса. Если все это действительно обстояло так, то структурное заимствование было направлено именно из эвенского в негидальский, но не наоборот, поскольку последний прямых контактов с чукотско-камчатскими языками, в отличие от эвенского, по всей видимости, не имел.

Негидальская падежная система близка к эвенкийской, однако между ними есть отличия в звучании падежных аффиксов, а также в значениях некоторых падежей. И то, и другое касается, например, творительного падежа, показатель которого имеет в негидальском языке не эвенкийское, а «амурское» звучание, т.е. не *-т*, а *-џи* (*-т < -џи*); кстати, *-џи* в эвенкийском встречается, но лишь в качестве позиционно обусловленного варианта. В своих значениях негидальский творительный падеж существенно отличается от эвенкийского; например, наряду с орудийным, он имеет комитативное значение, оформляет косвенное дополнение при глаголах *асилā* ‘жениться’, *Нэлэ* ‘бояться’ и т.д. В эвенкийском языке негидальскому творительному может соответствовать отложительный падеж, а также форма совместности. Интересно, что значения творительного падежа в негидальском языке очень напоминают таковые в эвенском (значения творительного падежа в эвенском языке подробно

рассматриваются в книге К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.195-200]), а также в амурских тунгусо-маньчжурских языках, в частности, в нанайском (о значениях творительного падежа в нанайском языке исчерпывающе пишет В.А.Аврорин [Аврорин, 1959, с.179-180]).

Так же, как в эвенском, в негидальском творительный падеж может оформлять объект обладания, например:

*Лоча сэвйэ-**жи-н** захалачийэн* 'Владеет (как ценностью) русским шелком'.

Кстати, аффикс *-лачи-* в глаголе *Заха-лачи-йэн* 'владеет ценной вещью' имеет соответствие только в эвенском языке (ср. аффикс *-лат-*), видимо, и послужившем источником заимствования в негидальский, ср. эвен. (*орън*) *орнаттън* 'имеет оленя' (букв.: (оленем) оленя-имеет) (пример взят из работы К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.197-198]).

Кроме того, существует общая для негидальского и эвенского языков идиоматическая конструкция со значением 'думать, что ...', в которой также используется творительный падеж, ср. негидальскую фразу *Эмэн долбонмо хуглэ-йи-**жи-й** гэлбичав* '(Я) думал, что спал одну ночь (букв.: одну ночь своим спаньем называл)' и эвенскую *Б'и h'ин дук-ри-**жи-с** гэрбъттив* 'Я думал, что ты пишешь' (пример заимствован из книги К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.199]). Данная идиома, по всей видимости, является заимствованием, причем скорее всего из эвенского в негидальский.

Творительный падеж – не единственное средство выражения комитативности в негидальском языке. Приведем примеры употребления форм, которых нет в эвенкийском (*-чил*, *-лүэли жи*):

Эмэн бэйэ аси-чил Завжи Нэнэчал 'Один человек с женой на лодке передвигался' (букв.: передвигались);

Балдийа нэху-чил эхи-чил, Жуккэл тй бижэйэ 'Живут младший брат со старшей сестрой, вдвоем так живут';

Олийа эни-чил ЖуНэсэл эмэЖатин 'Ворон с матерью вдвоем придут';

Оли эни-чил ЖуНэсэл туктичал 'Ворон с матерью вдвоем поднялись';

Нэнэми эни-лүэли жи-н эмэвгиЗав тай асатканма 'Когда (если) пойду, с матерью приведу ту девочку';

Эсихис бүйэ, эй мōНэс тибгуЗав, синэ-лүэли жи хутэ-л-үэли жи-с чопал-гэли жи-сун ЗэбЗав 'Если не дашь (птенчика), это дерево повалю, тебя, детей, всех вас съем (букв.: с тобой, с твоими детьми, с вами всеми)'.

Необходимо отметить, что все эти примеры, за исключением первого, относятся к низовскому диалекту негидальского языка.

Аффикс *-чил*, передающий значение комитативности, имеет соответствие только в эвенском языке, где он так же звучит и аналогичным образом употребляется и при этом рассматривается К.А. Новиковой как одна из трех форм совместного падежа [Новикова, 1960, с.153-154].

Аффикс *-лүэли жи* образован из трех, а может быть, даже из четырех элементов, последний из которых является показателем творительного падежа (*-жи*). Вероятно, именно по этой причине форма на *-лүэли жи* оказалась

приобщенной к негидальской падежной системе, о чем свидетельствует сопутствующая ей притяжательная аффиксация (см. приведенные примеры), наличие которой допускают формы всех падежей в негидальском языке. Так же как и *-чил*, аффикс *-лүэлижи* обладает соответствием только в эвенском языке, ср. зафиксированную В.Г. Богоразом в колымско-гижигинском наречии (иначе – в колымско-омолонском говоре) форму на *-lgali*, значение которой лучше проиллюстрировать следующими примерами: *čáyulgalíu kóld'im*, *uld'ulgalíu žébd'im* ‘(как) и чай пить стану, (так) и мясо есть стану’; *boyúrgalíu mád'im*, *órolgalíu mád'im* ‘и диких оленей убью, и домашних оленей убью’ [Богораз, 1931, с.44]. Форма *boyurgalíu* во втором примере определенно указывает на то, что первым элементом в составном аффиксе *-lgali* (и соответственно, в негидальском *-лүэлижи*) является показатель множественного числа (в эвенском языке именные основы на *-n* (т.е. *-н*) образуют множественное число путем замены этого *-n* на *-r* (т.е. *-р*).

Следует сказать, что в падежную систему негидальского языка стремится попасть еще одна не менее «длинная» форма, составные части которой пока недостаточно плотно срослись. Это устойчивое морфемосочетание проявляется в следующих вариантах: *-үидатки* ~ *-йидатки* ~ *-Ңидатки* и даже вроде бы *-лидатки*. Приведем примеры:

... *тэкэнти эвгисинчэ* **Жав-үидатки-й** ‘... наш предок спустился к своей лодке’;

Ивчан Ңэнэчэ-үидатки-н Ңэнэйэн ‘Ивчан ушел туда, куда он (другой человек) ушел’;

Тай бэйэ мэ^ан бичэ^а-йидатки-й тохсангичан ‘Тот мужик побежал обратно туда, где он сам был’;

... *гэнин еллэн нуҢан-Ңидатки-н эмэйэн* ‘... его товарищ встал и к нему подошел’;

... *лōчасэл амаски Ңуничэ^ал качер-лидатки* ‘...русские назад вернулись к катеру’.

Рассматриваемое морфемосочетание состоит из двух компонентов: *-үида-* (~ *-йида-* ~ *-Ңида-* ~ *-лида-*) и *-тки*. Первый из них означает ‘сторона’ и в историческом плане также делится на два элемента: *-үи-* и *-да-*. Второй (т.е. *-тки*) функционирует в негидальском языке как показатель направительного падежа; интересно, что и он образовался из двух аффиксов: **-ти-* и **-ки*.

Морфема *-үида-* может встречаться в негидальском языке в сопровождении показателей также других локативных падежей, например:

Тай жōла бууа-йда-лā-н есчāтин ‘Дошли до места поблизости от того дома’ (*-йда-* является одним из вариантов морфемы *-үида-*, *-лā-* служит показателем местного падежа);

Кōма эмэйгйинин эйунин **Жл-лида-ду-н** ... ‘Незадолго перед временем прихода нерпы...’ (*-ду-* является показателем дательного-местного падежа).

В приведенных примерах мы видим морфему *-үида-*, выступающую в вариантах *-йда-* и *-лида-*, в составе послелогов, в то время как

морфемосочетание *-уидатки* обслуживает и существительные, и местоимения, и причастия (*Нэнэчэ̄-уидатки-н* 'туда, куда (он) ушел', *бичэ̄^а-йидатки-й* 'туда, где (он) был').

Естественно задать себе вопрос: почему в негидальском языке функционируют две формы со значением направленности? По-видимому, выражение значения направленности постепенно «перетягивает» на себя форма на *-уидатки*, более ранняя же форма направительного падежа на *-тки* параллельно этому процессу несколько меняет свои функции, как бы отрывая их от других локативных падежей. Короче говоря, в падежной системе негидальского языка происходит перераспределение ролей и одним из его результатов становится происходящее буквально у нас на глазах появление новой падежной формы с составным аффиксом *-уидатки*.

Следует отметить, что морфема *-ида-* выражает не столько свое исконное значение 'сторона', сколько связанное с ним значение близости чего-либо в пространстве или во времени. Такое указание на близость отчетливо проявляется в уже приведенном примере: *Тай̄ ж̄ола бӯа-йда-ла̄-н есч̄а̄тин* 'Дошли до места поблизости от того дома'.

Интересно, что удаленность в пространстве или во времени может обозначаться аффиксом *-Нэсэ* (мы не заметили его изменения по гармонии гласных); он не требует после себя показателей локативных падежей и оформленные им слова больше напоминают наречия, например:

... *огда элэ нела-Нэсэ тесайгича* '... лодка уже далеко от берега уплыла';

Ба̄жик-Нэсэ й̄учэ̄^ан... 'Рано утром вышел...' (что-то вроде «далеким утром», ср. *ба̄жин-ида-ва* 'поздним утром (букв.: близким утром)');

Чопал̄ али-Нэсэ бучэ̄^ал 'Все давно умерли (букв.: в далеком когда, т.е. далеко во времени)'.

Ясно, что до появления грамматической категории близости/удаленности (в пространстве и во времени) дело в негидальском языке не дошло, однако очевидные предпосылки этого имеются.

Иначе, чем в эвенкийском, звучит в негидальском языке показатель отложительного падежа, выступающий в двух вариантах: *-дуккэй* (сингармоническое варьирование его под вопросом) и *-дукки-*. Вариант *-дуккэй* встречается только в простом склонении, а вариант *-дукки-* – только в притяжательном [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.151]. Этимология обоих вариантов показателя отложительного падежа остается неясной. Можно было бы, конечно, видеть в этих вариантах ассимилированные показатели возвратного притяжания (т.е. **-дук-ви* > *-дукки*, **-дук-вэй* > *-дуккэй*), однако в таком случае непонятно, почему вариант *-дукки-* предполагает наличие после себя не только личных, но допускает также употребление возвратных аффиксов (например, *-дукки-вэй* – множественное число возвратного притяжания).

В сопоставлении с эвенкийским в негидальском языке местный и продольный падежи имеют некоторые формальные особенности. В низовском

диалекте алломорфы *-дула* (местный падеж) и *-дули* (продольный падеж) употребляются только после основ, оканчивающихся на *-н*, а также после показателя множественного числа [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.143]. После других согласных оба падежных показателя выступают в той же форме, что и после гласных, например: *бит-ла* 'к нам', *м̄-н-ла-н* 'к его дереву', *эвинн'ах-ла* 'до игрища'.

В эвенкийском языке подобное распределение алломорфов совершенно исключено, зато весьма сходным оно является в эвенском (Новикова, 1960, с.154), где, правда, в отличие от негидальского после носовых согласных подвергается ассимиляции по назальности согласный звук падежного показателя (т.е. *-ла* > *-на*).

Форма винительного падежа нескольких существительных в идиолекте Е.М. Самандиной (Бобик) (низовской диалект) имеет консонантное удвоение, отсутствующее в эвенкийском языке (а также не замеченное нами в речи других негидальцев, с которыми мы работали): *ж̄овва* 'дом' (винительный падеж), *м̄ввэ* 'воду', *м̄овва* 'дерево' (винительный падеж), *д̄овв̄ан* 'его нутро, внутренность' (винительный падеж). Можно думать, что эти необычные словоформы указывают на наличие некоего звука, вероятнее всего, звука *ʏ* в исходе реконструируемых слов **ж̄оʏ* (< **ж̄уʏ*) 'дом', **муʏ* 'вода', **моʏ* 'дерево', **доʏ* 'нутро, внутренность'. В форме винительного падежа этих слов исчезнувший звук *ʏ* оставил свой след в виде удвоенного билабиального *вв* (т.е. **ж̄оʏ-ва* > *ж̄овва*, **моʏ-ва* > *м̄овва*, **муʏ-вэ* > *м̄ввэ*, **доʏ-ва* > *д̄овва*). Исторически «ненужная», «лишняя» долгота гласных корня в словоформах *ж̄овва*, *м̄ввэ*, *м̄овва*, *д̄овв̄ан* может быть объяснена действием принципа аналогии, т.е. уподобления в этом отношении словоформы винительного падежа словоформе именительного.

С винительным падежом в негидальском языке связано необычное для него явление фузии и соответственно образование флексии: *уНтувун-му* 'мой бубен' (*-му* < *-мэ-в*, где *-мэ* выступает назализованным вариантом показателя винительного падежа, а *-в* является показателем 1-ого лица единственного числа). Такое явление не осталось незамеченным в литературе [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.151]. Приведем примеры:

Тилэхэн би дел-ву ж̄уНэсэл 'Ищите вшей в моей голове вдвоем («обесвшивливайте» мою голову вдвоем)';

Би м̄-н-ну атас тибгуйэ охин-да! 'Мое дерево не повалишь никогда!';

Солахи хутэ-л-бу чопал манайан, эмэккэн ойгича 'Лиса моих детей всех съела, только один остался'.

Однако в текстах, продиктованных нам Е.М. Самандиной (низовской диалект), наряду с флективной формой (например, *āvун-му* 'мою шапку') встречается и агглютинативная эвенкийского типа, например:

Авундуй соНом. Солахи хуктувгича āвун-ма-в 'Плачу по своей шапке. Лиса унесла мою шапку'.

Аналогичная флексия характерна для эвенского языка, например: *ūtэ-му*

‘мой дом’ (винительный падеж) (пример взят из работы К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.163]).

Также с окказиональной флексией связано одно любопытное соответствие между усть-амгуньским говором низовского диалекта негидальского языка, с одной стороны, и эвенским языком, – с другой; рассмотрим в качестве примера усть-амгуньское *би мӯ-Н-Ну хакалча* ‘моя вода согрелась’; *-Н-* является здесь показателем косвенной принадлежности, в именительном падеже «нормальная» форма притяжания 1-ого лица единственного числа должна звучать как *мӯ-Ни-в*, однако в усть-амгуньском говоре употребляется совершенно эвенская флексия, т.е. такая, которая имеет конкретное историческое объяснение только в этом и ни в каком ином языке, ср. эвен. *м’ин ǰэп’э-Н-у* ‘моя пища’ (пример заимствован из книги К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.147]).

Поскольку мы перешли от падежных показателей к притяжательной аффиксации, необходимо отметить прежде всего специфическое звучание негидальского показателя 3-его лица единственного числа *-нин*. Этот аффикс присоединяется к существительным и причастиям только в именительном падеже, во всех же косвенных падежах такое значение передается аффиксом *-н*, совпадающим по звучанию с эвенкийским. Таким образом, лично-притяжательная парадигма оказывается в 3-ем лице единственного числа зависимой от другой парадигмы – падежной. Впервые зависимость формы негидальского лично-притяжательного показателя 3-его лица единственного числа от падежной аффиксации была отмечена К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.151]. Приведем примеры:

онта-нин суксэ-нин ‘его обуви завязки’;

Боуа гун-чэ-нин ‘сказанное Бугой’

Есчан делган-дула-н, ичэчэ^ан дели-гда-нин со^{но}ǰойон, бэйэ-Ни-н чāула бисин ‘Пришла на его голос, увидела – только голова его плачет, тело его в стороне находится’ (слово *бэйэ-Ни-н* ‘его тело’ не в косвенном падеже, тем не менее оформлено аффиксом *-н*, а не *-нин*);

Оли аси-вā-н буйгими моланигди ‘Жену ворона отдать жалко’.

Негидальский притяжательный аффикс 3-его лица единственного числа *-нин* имеет соответствие в солонском языке, в котором «3-е л. в обоих числах в nominativ'e *-nini ~ -ni* (при основах, оканчивающихся на *n* суфф. *-ini ~ -i*), в остальных падежных формах обычно *-ni*» [Поппе, 1931, с.116]. Интересно, что в языке эвенков-хамниган Маньчжурии, судя по материалам Ю.Янхунена, в притяжательных формах 3-его лица единственного числа после основ, оканчивающихся на согласный, употребляется алломорф *-nin* [Янхунен, 1991, с.73]. А.Ф. Бойцова предложила оригинальное, но довольно сложное объяснение истории возникновения различных вариантов притяжательного показателя 3-его лица единственного числа в тунгусо-маньчжурских языках [Бойцова, 1940, с.119-121]. Суть его в том, что в основе этих вариантов лежит личное местоимение *и* ‘он’, сохранившееся только в маньчжурском языке. По

нашему мнению, негидальский аффикс *-нин*, солонский *-nini* ~ *-nĩ* и хамниганский *-nin* образовались в результате присоединения к древнему показателю 3-его лица единственного числа *-ни* его, так сказать, двойника с отпавшим, а в некоторых тунгусо-маньчжурских языках сохранившимся звуком *и* (т.е. *-ни + -н = -нин*, *-ни + -ни = -нини*). В этой связи обратимся к бесспорной этимологии одной солонской аффиксальной морфемы: «В солонском встречается в значении *comitativi* еще очень любопытная форма двойного *instrumentalis* на *-žit*, ср. *ašĩžit* ‘с женой’ (основа *ašĩ-*)» (мы несколько упростили здесь транскрипцию автора) [Поппе, 1931, с.115]. Наличие в солонском двойного творительного подтверждает возможность образования притяжательных показателей 3-его лица единственного числа в негидальском и солонском языках в результате редупликации исходного показателя *-н(и)*. Вероятная причина такой аффиксальной редупликации лежит в глубоких контактах родственных между собой языков, относящихся к разным группам (ветвям) тунгусо-маньчжурской семьи. Если это действительно так, то субстратом для «северных» негидальского и солонского языков явились какие-то «южные» тунгусо-маньчжурские, в которых в отличие от «северных» не отпал звук *и* в исходе морфемы.

Следует отметить, что Г.М. Василевич в описании подкаменно-тунгусского диалекта приводит несколько примеров, иллюстрирующих, по ее мнению, «сохранение конечного *-н* основ и суффиксов» [Василевич, 1948, с.117]. Среди этих примеров есть две словоформы, в которых лично-притяжательный показатель 3-его лица единственного числа представлен в форме, аналогичной негидальско-солонской: *тар̄-дукин-ин* ‘после того (его случая)’ (в нашей интерпретации: *тар̄-дуки-нин*); *žũ-дукин-ин* ‘из его юрты’ (в нашей интерпретации: *žũ-дуки-нин*). Необычно здесь то, что в отличие от негидальского и солонского языков аффикс *-нин* сопутствует не именительному, а одному из косвенных падежей (отложительному).

Аналитическое словообразование является приемом безусловно чужеродным для негидальской грамматики с ее доминирующим, по крайней мере в именной сфере, синтетизмом. Заимствование его простой модели коснулось многих языков Приамурского ареала (нанайского, ороцкого, нивхского и т.д.), причем заимствование шло эстафетным путем и, конечно же, с юга: ср. нег. *аси хутэ*, ороц. *аса хитэ*, нивх. *умгу ъла*, нан. *аси пиктэ* с маньчж. *сарган žui* и китайским *nũhaiž* (структурное сходство полное - во всех примерах буквальный перевод будет «женщина ребенок»).

Отголоски этого явления можно обнаружить далеко на севере – в эвенском языке, изменившем порядок следования компонентов конструкции: *нѳв н'ари* ‘мой младший брат’, *нѳн аси* ‘его младшая сестра’, *һупкучимһъ аси* ‘учительница’ (примеры взяты из книги К.А. Новиковой [Новикова, 1960, с.124-125]). Сам факт наличия такой конструкции в эвенском (пусть и в трансформированном виде) весьма важен для истории этого языка, поскольку

южное происхождение ее не вызывает сомнений и продвижение на север из Приамурского ареала является, пожалуй, единственно возможным ее маршрутом.

В негидальском языке используются отличающиеся от эвенкийских увеличительный и уменьшительный аффиксы. Увеличительный аффикс *-хāйа ~ -кāйа* (например, *бэйэ-хэйэ* ‘огромный человек, человечество’) имеет соответствие только в эвенском языке (*-кайа*), откуда он, несомненно, и был заимствован. При этом заимствование имело системный характер, т.е. наряду с увеличительным аффиксом был заимствован и его семантический антипод – аффикс *-ккāн*, выражающий уменьшительное значение.

Особенностью негидальского диминутивного аффикса *-ккāн* является его способность оформлять не только существительные, но и прилагательные (*эгдиНэ* ‘большой’ – *эгдиНэ-ккāн*), местоимения (*ēхун?* ‘что?’ – *ēхун-ккāн?*; *минэвэ* ‘меня’ – *минэ-ккāн-мэ*) и даже причастия (*бичэ* ‘бывший’ – *бичэ-ккāн*).

В именном словообразовании своим неэвенкийским происхождением выделяется аффикс *-нкан*, обозначающий место жительства, например: *селбинкан* ‘житель села Белоглинка’, *эмНункан* ‘амгунец (человек, живущий на берегу Амгуни или вблизи нее)’. Трудно сказать, из какого языка был заимствован негидальским этот аффикс (и был ли он вообще заимствован), имеющийся не только в тунгусо-маньчжурских языках Приамурья (*-нкан/-нка*), но и в эвенском (*-нкāн*).

Негидальский имеет отсутствующую в эвенкийском, но свойственную всем тунгусо-маньчжурским языкам Приамурья (а также орокскому) выделительную форму со значением ‘тот, который...’. В низовском диалекте показателем с таким значением выступает *-нма*, а в верховском – *-тма*. Приведем примеры:

Нэхун-нмэ гунэн: ... ‘Тот, который младше, сказал: ...’;

...*тийэчэ* бэйэ дабдийан, *тийэ-в-чэ-тмэ* дабдайдан ‘...прижавший (придавивший) человек выигрывает, (а) тот, который прижат (придавлен), проигрывает’.

В верховском диалекте аффикс *-тма*, кроме выделительного значения, имеет сравнительное:

Жул пирэстэ или байа-тма ‘Два километра (версты) или больше’.

В эвенкийском языке у соответствующего аффикса *-тмар* (нег. *-нма/-тма < *-тмāр*) бывает только сравнительное значение (*айа-тмар* ‘лучше’, *гугда-тмар* ‘выше’). Эвенкийский показатель *-н'мър* (*-дмар*) совмещает «указательно-выделительное» значение со сравнительным [Новикова, 1960, с.119-120], что наблюдается, кстати, еще не только в верховском диалекте негидальского, но и, например, в орокском языке: *Мин Ниндаби син НиндаЖиси улиНгадума* ‘Моя собака лучше твоей собаки’ (пример из работы Т.И. Петровой [Петрова, 1968, с.178]).

В негидальском языке встречается аналитическая форма прилагательного, обозначающая неполную степень проявления признака, например: *сагди-ла биси* ‘староватый’ в предложении *Тай эдэ³н амҮадукин хэтэхэснэккэ бэйэл – коҮахан-да бэйэ бисин, сагдила̄ биси бэйэ-да бисин* ‘Из пасти того кита (касатки) «понавыпрыгивали» люди: и молодые люди, и постарше люди’. Аналогичная категория «неполной или усиленной степени признака» (суффикс *-ла ~ -лэ*) свойственна нанайскому качественному наречию, от которого образуется «отнаречное прилагательное с помощью вспомогательного причастия *би*, например: *сагди* ‘старый’ → *сагдила* ‘постарше, старовато’ → *сагдила би* ‘староватый’...» [Аврорин, 1959, с.208]. Аналогичная форма имеется в орокском [Петрова, 1967, с.62] и ульчском [Суник, 1985, с.37] языках.

Также аналитическим способом образуются некоторые имена прилагательные в низовском диалекте, приведем несколько примеров, постоянно встречающихся в речи Д.Л.Кини (усть-амгуньский говор): *тӣ ойи* ‘такой (букв.: так становящийся)’; *тӣ ойиккан* – то же самое, но со значением диминутивности, выраженной аффиксом *-ккан*, который присоединен к служебному компоненту аналитической конструкции; *аҮиски ойи* ‘иной, другой, не такой (букв.: иначе становящийся)’. Интересно, что аналитическое слово *аҮиски ойи* имеет явную тенденцию к объединению обоих компонентов в результате сандхи, вообще, кстати, свойственного негидальской речи (т.е. *аҮиски ойи* > *аҮискойи*, ср. *асамаха* ‘медведица’ < *аси амаха* и т.п.).

Негидальские имена прилагательные (или, точнее, те слова, которые на русский язык переводятся как прилагательные) могут в весьма редких случаях нарушать незыблемый общеалтайский закон препозитивности любых определений (инверсия в расчет не принимается). При этом постпозитивное определение обязательно бывает связано с определяемым при помощи отражения (изафета), например:

Тай бухачанду дэҮи эгди-нин ‘На том острове **птиц много** (букв.: птица множество-ее)’;

Эй долбонду хэҮин маҮга-нин оҮжән ‘Этой ночью будет **сильная буря** (букв.: буря «сильность»-ее)’;

дэҮи эгдиҮэ-нин ‘**большая птица** (букв.: птица величина-ее)’.

В приведенных примерах постпозиция определений случайно или скорее закономерно связана с особенностью лексической семантики таких определений – они выражают нечто большое, сильное, многочисленное. К сожалению, такого рода примеры с постпозитивным определением встречаются в текстах очень редко, поэтому говорить о какой-либо закономерности в этом плане явно преждевременно.

Из тунгусо-маньчжурских языков лишь ороцкий имеет такие необычные постпозитивные определения: «Определения, выраженные прилагательными,

могут препозитивно примыкать к определяемым, например: *aja n'æ* 'хороший человек', *сагди мамачā* 'старая старуха', *эгди усэктэ* 'много зверей (многочисленный зверь)'. Но возможно и постпозитивное расположение определения, причем в этом случае оно обязательно приобретает лично-притяжательную форму 3-го лица, например: *n'æ ајан'и*, *мамача сагдин'и*, *усэктэ эгдин'и* (с теми же значениями)» [Аврорин, 1968, с.207].

Типологические параллели оро́чско-негидальским постпозитивным определениям, связанным с определяемым при помощи изафета, можно найти далеко на востоке и далеко на западе. Так, в алеутском языке русскому словосочетанию 'новый дом' соответствует *улам тагадā* (графемой *д* здесь обозначен интердентальный звук), что буквально переводится как 'дóма новизна-его' [Меновщиков, 1968, с.393]. Отличие от негидальского и оро́чского языков заключается в данном случае в том, что препозитивное определяемое имеет форму относительного падежа (аффикс *-и*).

В иранских языках, например, в таджикском тот же самый смысл ('новый дом') передается словосочетанием, в котором определение также находится в постпозиции по отношению к определяемому, причем оба слова связаны посредством изафета: *хона-и нав* (в таджикском языке показатель изафета *-и* присоединяется не к определению, а к определяемому) [Керимова, 1966, с.215-216].

Личные местоимения в верховском диалекте негидальского языка мало чем отличаются от эвенкийских, однако низовской его диалект (причем в большей степени усть-амгуньский говор) обнаруживает некоторые оригинальные особенности этой крайне немногочисленной, но исключительно важной группировки слов.

Инклюзивная форма личного местоимения 1-ого лица множественного числа подвержена существенному варьированию как в целом в тунгусо-маньчжурской языковой семье, так и в отдельно взятом ее представителе – негидальском языке. По всей видимости, такое варьирование свидетельствует об относительно позднем появлении в тунгусо-маньчжурских языках самой категории инклюзива и, соответственно, противопоставления инклюзивных форм ('мы с вами, мы с тобой') эксклюзивным ('мы без вас, мы без тебя').

В верховском диалекте негидальского языка, судя по нашим материалам, употребляется только местоимение *бит* 'мы с вами, мы с тобой', в низовском же диалекте наряду с *бит* встречается *битта*, в усть-амгуньском говоре иногда заменяемое на *бутта*. Трудно сказать, что представляет собой элемент *-та* в местоимении *битта* (*бутта*). Вполне может быть, что мы слышим звук *а* там, где «на самом деле» долгий *э̄*, который в негидальском языке и особенно в его низовском диалекте произносится значительно ближе к *ā*, чем к *э̄*. Нельзя также определенно сказать, существует ли какое-нибудь отличие в употреблении местоимений *бит* и *битта*; в текстах, записанных нами от Е.М. Самандиной(Бобик), встречаются оба эти местоимения, причем *бит* вроде бы

чаще, чем *битта*. Хотелось бы подчеркнуть, что инклюзивное местоимение в форме *битта* (*бутта*) относится к числу уникальных особенностей негидальского языка, т.е. таких, которые не отмечены ни в одном другом представителе тунгусо-маньчжурской языковой семьи. Кстати, такого рода уникальных явлений в негидальском языке сравнительно мало, но они представляют исключительный интерес. В большей степени они обнаруживаются в лексике, меньше их в грамматике и, вероятно, еще меньше в фонетике. Что касается морфологических «уникалий» негидальского языка, то далее мы будем стараться делать на них акцент, хотя, повторим, встречаются они очень редко и к тому же очень непросто убедиться в том, что прочим тунгусо-маньчжурским языкам подобные явления не свойственны.

Интересная инновация коснулась в обоих негидальских диалектах личного местоимения 3-его лица множественного числа: в именительном падеже вместо ожидаемого **ноҢалтин* (ср. эвенк. *нуҢартин*) негидальский дает *ноҢатил*, хотя в косвенных падежах отличия от эвенкийского языка только фонетические (винительный падеж: нег. *ноҢал-ба-тин* – эвенк. *нуҢар-ба-тин*; дательноместный падеж: нег. *ноҢал-ду-ти* – эвенк. *нуҢар-ду-тин* и т.д.). Суть инновации в форме *ноҢатил* заключается в том, что показатель множественного числа *-л* был, так сказать, передвинут в исход слова: **ноҢа-л-тин* > *ноҢати-л*. Замена *н* на *л* для образования множественного числа так же характерна для негидальского языка, как замена с той же целью *н* на *р* в эвенкийском языке. Надо сказать, что в результате такой перестановки показателя множественного числа произошло переразложение и у негидальского местоимения 3-его лица множественного числа в именительном падеже образовалась новая основа *ноҢати-*. В косвенных падежах основой является *ноҢа-*, к ней присоединен показатель множественного числа, после него находится падежный аффикс, замыкает эту цепочку морфем, казалось бы, совершенно излишний в данном случае притяжательный показатель 3-его лица множественного числа (напомним, как это выглядит: *ноҢа-л-ду-тин* ‘им’ и т.д.).

Итак, в негидальском местоимении 3-его лица множественного числа показатель числа не просто сохранился, но еще и переместился в исход слова, где он более заметен. Удивительно, что при этом определительно-возвратное местоимение *мэнэхэн* ‘сам, сами’ в низовском диалекте негидальского языка не имеет формы множественного числа, как, например, его эвенкийский эквивалент, встречающийся в некоторых диалектах (*мэнэкэн* ‘сам’ – *мэнэкэр* ‘сами’). В верховском же диалекте негидальского языка определительно-возвратное местоимение изменяется, хотя и не совсем так, как в эвенкийском, ср. нег. верх. *мэнтин* ‘(они) сами’ с эвенк. *мэртин* с тем же значением.

Негидальские личные местоимения 1-ого и 2-ого лица единственного и множественного числа имеют некоторые отличия от соответствующих эвенкийских в двух падежах: в направительном и винительном. Речь идет, собственно говоря, о модификациях основы, к которой присоединяются показатели этих падежей. В низовском диалекте негидальского языка в отличие

от верховского аффикс *-тки* наращивается для образования направительного падежа личных местоимений не к основам *мин-*, *син-*, *мун-*, *сун-*, а к основам *минэ-*, *синэ-*, *мунэ-*, *сунэ-*, т.е. *минэ-тки* (а не *мин-тики*) ‘ко мне’, *синэ-тки* (а не *син-тики*) ‘к тебе’, *мунэ-тки* (а не *мун-тики*) ‘к нам’, *сунэ-тки* (а не *сун-тики*) ‘к вам’. Таким образом, основы *минэ-*, *синэ-*, *мунэ-*, *сунэ-* используются в низовском диалекте для образования как винительного (*минэ-вэ*, *синэ-вэ*, *мунэ-вэ*, *сунэ-вэ*), так и направительного падежей. Впрочем, формы винительного падежа образуются таким способом не у всех говорящих на низовском диалекте. В усть-амгуньском говоре, судя по речи Д.Л. Кини, употребляются несколько иные формы винительного падежа личных местоимений 1-ого и 2-ого лица, например: *минава* ‘меня’, *сунава* ‘вас’. Именно так мы их зафиксировали в наших экспедиционных записях, но если бы вторым гласным на самом деле был *a* (или *ā*), то первыми, согласно живому закону негидальской фонетики, должны быть *e* (т.е. *менава*) и *o* (т.е. *сонава*). Однако поскольку первым гласным определенно является *и*, то и вторым должен быть *э*, который, как мы уже отмечали, на слух нелегко отличить от *a* (или *ā*). Итак, можно думать, что изменения гармонии гласных в данных словоформах не происходит. Тем не менее совершенно очевидно наличие еще одной, уже четвертой, основы личных местоимений 1-ого и 2-ого лица в усть-амгуньском говоре низовского диалекта негидальского языка (*би*, *мин-*, *минэ-*, *минэ-* (или на слух *минá-*). В связи с возникшим здесь противоречием между слуховым восприятием и теоретически ожидаемым звучанием хотелось бы упомянуть необычные для удэгейского языка формы, обнаруженные Т. Цумагари: в винительном падеже местоимений 1-ого и 2-ого лица единственного и множественного числа вместо известных по работе Е.Р. Шнейдера форм (*minəwə* ‘меня’, *sunəwə* ‘вас’ и т.д. [Шнейдер, 1936, с.106]) Т. Цумагари приводит соответствующие словоформы с иной гармонией гласных, например: *minawa* ‘меня’, *sunawa* ‘вас’ [Tsumagari, 1997, p.85]. В грамматическом очерке, являющемся приложением к «Краткому удэйско-русскому словарю», Е.Р. Шнейдер приводит парадигму склонения указательного местоимения *əji* ‘этот’ [Шнейдер, 1936, с.109]; самое интересное заключается в том, что в винительном падеже в этом указательном местоимении так же, как и в личных (по материалам Т. Цумагари), меняется гармония гласных, а именно: вместо ожидаемой формы *əwə* Е.Р. Шнейдер дает форму *awa*, которая вполне согласуется не только с записанной Т. Цумагари формой *minawa* ‘меня’ или, например, *sunawa* ‘вас’, но также с негидальскими усть-амгуньскими *минава* ‘меня’ и *сунава* ‘вас’. Причина таких изменений, как мы думаем, заключается в том, что во всех подобных словоформах гласный *э* во втором слоге был некогда долгим и при этом довольно близким по звучанию к *a* (или *ā*). Последнее обстоятельство и обусловило звуковое изменение: замену «э-гармонии» в указанных словах на «а-гармонию». Следует при этом отметить, что в отличие от негидальского языка современному удэгейскому «аканье» (т.е. произнесение долгого *э* почти как *a*) совершенно не свойственно.

В усть-амгуньском говоре есть и другие особенности в склонении личных местоимений. В речи Д.Л. Кини возможны словоформы *сунэ̄^албэ* ‘вас’, *сунутки* ‘к вам’. Появление показателя множественного числа (*сунэ̄^а-л-бэ*) в местоимении 2-ого лица не имеет аналогий в тунгусо-маньчжурских языках и является неожиданной и странной новацией усть-амгуньского говора. Что касается словоформы *сунутки*, то в ней мы видим новую модификацию основы местоимения 2-ого лица множественного числа (*сү̄, сун-, сунэ̄^а- (суна-), суну-*). Такая «многоосновность» явно противоречит принципам агглютинации, внося свою лепту в ее медленное если не разрушение, то расшатывание. Однако об этом можно рассуждать лишь в теоретическом плане, поскольку на практике усть-амгуньский говор, к сожалению, обречен на очень скорое исчезновение, так что постепенное разрушение агглютинации ему уже никак не угрожает.

Особенностью негидальских местоимений 1-ого и 2-ого лица (кроме инклюзивного), а также возвратного является наличие притяжательной формы, обычно совпадающей с основой косвенных падежей этих местоимений (*мин* ‘мой’, *син* ‘твой’, *мун* ‘наш’, *сун* ‘ваш’, *мэн* ‘свой’). Такая форма отсутствует в эвенкийском языке, в негидальском же она есть лишь в низовском диалекте. Употребляется эта форма только в качестве первого (атрибутивного) компонента в изафетной конструкции (в конструкции отражения, согласно В.А.Аврорину), например: *мин хутэ-в* ‘мой ребенок (букв.: мой ребенок-мой)’, *син ж̄о-с* ‘твой дом (букв.: твой дом-твой)’ и т.д. В текстах на низовском диалекте, записанных от Е.М.Самандиной(Бобик), нам нередко встречался иной вариант этой конструкции, отличающийся формой своего первого компонента: *би хутэ-в* ‘мой ребенок (букв.: я ребенок-мой)’, *си ж̄о-с* ‘твой дом (букв.: ты дом-твой)’ и т.д. Надо сказать, что в верховском диалекте негидальского, как и в эвенкийском языке, представлен только последний вариант (*би хутэ-в*). В низовском же диалекте мы не заметили каких-либо отличий в употреблении обеих разновидностей данной конструкции.

Иногда в текстах, продиктованных нам Е.М. Самандиной, вместо форм *мин, син, мун, сун, мэн* встречаются *мини, сини* и т.п.

Совпадающие с основой косвенных падежей притяжательные формы личных местоимений 1-ого и 2-ого лица (а также возвратного местоимения) употребляются, кроме негидальского, также в эвенском, орокском и ульчском языках; при этом по звучанию и значению такие формы не отличаются в названных языках от негидальских, т.е. *мин* ‘мой’, *син* ‘твой’ и т.д. Интересно, что в орокском и ульчском, как и в негидальском, иногда употребляются полные варианты местоименных притяжательных форм. Например, в архивных материалах А.Н. Липского по ульчскому языку наряду с формой *мин* имеется форма *мини* (у А.Н. Липского *mini*) [Липский, д.71, л.91 оборот]. В ульчских текстах, записанных О.П.Суником, в некоторых случаях вместо *мэн* ‘свой’ можно обнаружить *мэни* [Суник, 1985, с.82, 83 и др.]. В орокском (уильта) словаре Дз.Икэгами встречаются притяжательные формы *mini* ‘мой’, *sini* ‘твой’ [Икегами, 1997, р.4, 9, 21,23 и др.].

Полагаем, что образование кратких притяжательных форм местоимений (*мин*, *син* и т.д.) в негидальском, эвенском, орокском и ульчском языках объясняется действием закона отпадения кратких узких гласных (этот закон сформулировала В.И. Цинциус [Цинциус, 1949, с.125-130]). Как принято считать, такой закон распространяется лишь на эвенкийский, эвенский, негидальский и с некоторыми оговорками на солонский, т.е. на языки, относящиеся к северной ветви тунгусо-маньчжурской генетической общности. Однако в действительности все не так просто: в негидальском нередко бывает факультативный звук *и* там, где его вроде бы не должно быть, а в орокском и особенно в ульчском наоборот – звук *и* иногда исчезает в тех словах, где он должен быть. Именно так обстоит дело с полными и краткими притяжательными формами местоимений в негидальском, ульчском и орокском языках, эвенский же в этом отношении совершенно последователен и имеет только краткие притяжательные формы.

Полные притяжательные местоименные формы несомненно являются первичными, исходными по отношению к кратким, так как объяснить исчезновение конечного звука *и* можно, а его возникновение – нельзя. Что же первоначально представляли собой формы *мини* ‘мой’, *сини* ‘твой’, *муни* ‘наш’, *суни* ‘ваш’, *мэни* ‘свой’? Мы уверены, что по происхождению это формы родительного падежа, из всех тунгусо-маньчжурских языков сохранившегося от праязыкового состояния только в чжурчжэньском и маньчжурском (родительный падеж в солонском [Поппе, 1931, с.112] и в языке эвенков-хамниган [Janhunen, 1991, p.62] является инновацией, причем его показатель этимологически не связан с аффиксом родительного падежа в маньчжурском и чжурчжэньском языках). В маньчжурском вместо отсутствующей в нем притяжательной аффиксации используется (а в давно уже не существующем чжурчжэньском языке использовался) родительный падеж с показателем *-и* (после *н* в чжурчжэньском и после *н* в маньчжурском выступал/выступает алломорф *-ни*). Например, форма родительного падежа местоимения первого лица единственного числа и в чжурчжэньском, и в маньчжурском будет *мини*, т.е. она звучит точно так же, как полная притяжательная местоименная форма с тем же значением в негидальском (в низовском его диалекте), ульчском и орокском языках.

Отметим некоторые отличия негидальских числительных от эвенкийских. Начнем с того, что негидальское числительное *ийэ үин* ‘девять’ сохранило более раннюю форму, из которой в результате отпадения начального гласного образовалось эвенкийское *йэ үин* с тем же значением (**куйэ-үун* > **хуйэ үун* > **уйэ үун* > **ийэ үин* > **йэ үин*).

Уникальной особенностью негидальского языка является способ образования числительных третьего десятка. Сам способ (от один, от два, от три и т.д.) вовсе не оригинален – необычно то, что в негидальском языке он служит для образования числительных не второго, а третьего десятка,

например: *ойин-дуккэй эмэн* ‘двадцать один (букв.: от двадцати один)’, *ойин-дуккэй зүйл* ‘двадцать два (букв.: от двадцати два)’, *ойин-дуккэй елан* ‘двадцать три (букв.: от двадцати три)’ и т.д. до двадцати девяти включительно.

В негидальском языке есть особые формы числительных, отсутствующие в эвенкийском: *зүй-Нэсэл* ‘вдвоем’, *зүй-ккэл* ‘только два, только вдвоем’, *эмэ-ккэн* ‘только один’. Вероятно, аффиксы *-Нэсэл* и *-ккэл* могут присоединяться и к другим числительным, но в записанных нами текстах таких форм вроде бы нет.

Аффикс *-Нэсэл* имеет соответствия в нанайском (*-тонгаса/-тунгэсэ*, впрочем, наряду с этой формой употребляются также *-тонга/-тунгэ* и *-тол/-ту* [Аврорин, 1959, с.237]), орокском (*-туНаса/-туНэсэ* [Петрова, 1967, с.77], *-туНга/-туНгэ*, *туНаса(л)/-туНэсэ(л)*, *-туНаса зэри/-туНэсэ зэри* [Новикова, Сем, 1997, с.209]), в удэгейском (*-Һаһа/-Һэһэ* [Суник, 1967, с.219]; О.П. Суник фарингальный щелевой обозначает иначе) и орочком (*-Наса/-Нэсэ* [Аврорин, Лебедева, 1967, с.200]). Как видим, негидальский аффикс *-Нэсэл* ближе всего стоит к ороческому и удэгейскому, что указывает наряду с прочими фактами на возможность в прошлом прямых языковых контактов между предком негидальского и языком типа ороцкого или удэгейского.

Что касается аффикса *-ккэл* в ограничительном числительном *зүй-ккэл* ‘только два, только вдвоем’, то, с одной стороны, он имеет соответствие опять же в ороческом языке (*-кка/-ккэ/-кко* [Аврорин, Лебедева, 1967, с.200]), а с другой – он скорее всего происходит от уменьшительного показателя *-ккан* в форме множественного числа (ср. *эмэ-ккэн* ‘только один’). При этом, правда, непонятно, почему в числительном *зүйккэл* ‘только два, только вдвоем’ в наших записях нет указания на увулярный характер удвоенного согласного, в то время как в числительном *эмэ-ккэн* ‘только один’ увулярность была слышна совершенно отчетливо.

О том, что уменьшительное значение может быть связано с ограничительным (‘только...’), свидетельствует возникший в результате объединения двух аффиксов негидальский показатель *-гдаккан*, встречающийся в усть-амгунском говоре и означающий ‘только’. Этимология его прозрачна: аффикс *-гда-* со значением ‘только’ + уменьшительный аффикс *-ккан*. Составной аффикс *-гдаккан* занимает, по-видимому, только конечную позицию в слове, т.е. после словоизменяющих показателей, что дает основание видеть в нем скорее частицу, например: *дэҺси-йи-гдэ-ккэн* ‘только работающий’, *даксун-мэ-гдаккан* ‘только соль’ (винительный падеж; обе словоформы не из текстов, они были сконструированы нами и не были зафиксированы нашим информантом Д.Л. Кини (правда, к такого рода лингвистическим экспериментам мы прибегали лишь в исключительных случаях).

Возможно, в негидальском языке есть разряд числительных, обозначающих не точное, а приблизительное количество; мы обнаружили пока лишь один пример такого рода:

Тайил хутэтин эмэн коҺахан бичээн, н’уҺун-мэл анҺанилкан ‘Сыном их был мальчик **приблизительно шести** лет’.

Аффикс *-вэл* (назализованный вариант *-мэл*) несомненно связан с частицей, имеющей значение неопределенности (например: *о́хин-мал* ‘когда-нибудь’); ср. также *илэ̄^албэл* ‘куда-нибудь’ и *нилбэл* ‘кто-нибудь’ (очевидно, здесь аффикс несколько иной – *-лбэл*).

В негидальском языке, как и в других тунгусо-маньчжурских, прослеживается тенденция конкретизации счета морфологическими средствами. Правда, по-негидальски невозможно, как по-эвенкийски, одним словом сказать, например, ‘три дома (три хозяйства) вместе’, ‘два направления’, ‘три слоя’, однако можно сказать ‘семь дней’ (*надала* < *нада(н)* + *-ла*), ‘три дня’ (*елала* < *ела(н)* + *-ла*) и т.д.

ГЛАГОЛЬНЫЕ СЛОВА

Начнем с некоторых отличий негидальского языка от наиболее ему близкого в генетическом отношении эвенкийского в области глагольного основообразования, точнее, деривативного формообразования (термин «деривативное формообразование» был предложен В.А. Аврориным [Аврорин, 1959, с.77]), т.е. залогов, видов, пород (последний термин также принадлежит В.А.Аврорину [Аврорин, 1961, с.59]).

В негидальском языке имеются следующие залого: действительный, побудительный, страдательный-1, страдательный-2 и взаимный.

Побудительный залог выражается в негидальском языке (как и в эвенкийском) показателем *-вк̄ан* (в низовском диалекте негидальского иногда встречается его ассимилированный вариант *-кк̄ан*). Диапазон семантического варьирования побудительного залога в негидальском, как и в прочих тунгусо-маньчжурских языках, очень широк. Приведем лишь два примера с несколько необычными значениями этой залоговой формы:

Туйгэн̄ж̄и с̄йксэ-йги-вк̄э-чи-м эдив эмэйгидэн ‘Скорей бы вечер наступил, чтобы мой муж пришел’ (как бы тороплю время, «подгоняю» вечер, чтобы он скорее наступил);

Эй сусу буҕаду хуйилби о́ни би-вк̄эн-ж̄э-м? ‘Как допущу, чтобы мои дети жили на сусу (в вымершей деревне)?’

В негидальском языке страдательный-1 залог (показатель *-в-*) нередко оправдывает свое название, так как при этом залого пациент обычно испытывает на себе неблагоприятное воздействие со стороны конкретного или неопределенного агенса, например:

Тай акнилси амбанду ж̄эту-в-чэ̄^а-тин ‘Те твои старшие братья чертом (букв.: черту) были съедены’;

Эй долбонду асихан имуксэ̄^нж̄э̄^ан ж̄ойомотчидуй иктэ-в-чэ̄^а-с ‘Этой ночью, когда (ты) воровала принадлежащее женщине сало, (ты) была побита’.

В публикуемых в данной книге текстах (в последнем предложении текста № 46) есть один исключительно ценный пример употребления страдательного-1

залога в негидальском языке:

... бэйНэвэ вайян мэнмэй чопал Жэну-в-чэ-л '... убив зверя, сами оказались убитыми (букв.: себя все дали съесть, невольно позволили себя съесть, т.е. убить)'.

Такой синкретизм каузатива и пассива дает возможность понять взаимоотношение этих категорий в историческом аспекте. По всей вероятности, тунгусо-маньчжурский пассив возник на основе обладающего весьма широким семантическим спектром каузатива. В приведенном примере мы видим бесспорную реализацию валентности каузативного глагола (кто-то кому-то себя невольно дал съесть) и в то же время это самый настоящий пассив. Именно о подобном синкретизме грамматической семантики применительно к маньчжурскому языку писал В.А. Аврорин: «Особенно широк диапазон оттенков у значения побудительности: от активного навязывания (возможно, с преодолением сопротивления) воли субъекта до почти пассивного допущения, согласия (возможно, с элементом капитуляции) на совершение действия. Основа *кадалабу-* значит и 'велеть, приказать, заставить управлять', и 'поручить управление, побудить к нему', и 'допустить управление, согласиться на него, дать (кому-то) управлять'. Если иметь в виду «управление» субъектом, что вполне возможно ('дать управлять собой'), то отсюда один шаг до оттенка страдательности ('быть управляемым, дать управлять собой'). Как видим, «побудительность» для языкового сознания маньчжура почти незаметно переходит в «страдательность»» [Аврорин, 2000, с.179]. При этом необходимо напомнить, что в маньчжурском языке значения побудительности и страдательности передаются одним и тем же показателем *-бу-*. В.А. Аврорин полагал, что в этих значениях следует видеть «... не омонимы, а оттенки одного общего грамматического значения, одну грамматическую категорию, которую следует именовать побудительно-страдательным залогом» [Аврорин, 2000, с.179-180].

В отличие от маньчжурского в негидальском языке пассив (имеется в виду страдательный-1 залог) и каузатив выражаются разными, хотя и этимологически безусловно связанными показателями (как мы уже отметили, пассив (страдательный-1) имеет показатель *-в-* (< *-ву-), а каузатив – *-вкән-* < *-ву-кән-). В эвенском языке для выражения тех же значений используются практически те же показатели [Новикова, 1980, с.55, 56], при этом «... в эвенском языке представлена особая «гибридная» глагольная категория – адверсатив (адверсативный пассив), обнаруживающая промежуточное положение между пассивом, с одной стороны, и пермиссивом, с другой. Эти данные проливают свет на природу корреляции между пассивом и каузативом...» [Мальчуков, 2002, с.16]. Таким образом, и эвенскому языку (пожалуй, даже в большей степени, чем негидальскому) в определенных случаях свойствен синкретизм пассива и каузатива.

Страдательный-1 отличается в негидальском языке от страдательного-2 (аффикс *-н-*, но иногда также *-в-*) тем, что первый имеет отношение к действиям,

а второй – к состояниям, наступившим или наступающим как результат обозначенного глагольной основой действия. Такая формулировка основана на том, как понимает сущность страдательного залога в нанайском языке В.А. Аврорин: «... характерная черта страдательного залога состоит в том, что он представляет активное действие преобразованным в пассивное состояние» [Аврорин, 1961, с.40]. Например, в предложении со страдательным-1 залогом *Тай бэйэл амбанду ǰэпу-в-чэ-тин* ‘Те люди чертом были съедены (т.е. убиты)’ речь идет о действии, предполагающем наличие как агенса, так и пациенса, а в предложении со страдательным-2 *Уйкэ н’й̄-п-пэ-н* ‘Дверь открылась’ – о состоянии, наступившем в результате самопроизвольного или якобы самопроизвольного действия (т.е. подразумевается наличие только пациенса). Примечательно, что в нанайском языке имеется лишь такой страдательный залог, который соответствует негидальскому страдательному-2.

Интересно, что страдательный-2 как самостоятельная залоговая форма представлен не только в амурских тунгусо-маньчжурских языках (в частности, в нанайском), но и в эвенском (аффикс *-б- ~ -п-*), где он именуется возвратным залогом [Новикова, 1980, с.54-55]. Заслуживает внимания то, что не только в нанайском, но также в орокском, ороцком и, скорее всего, в ульчском есть страдательный-2, но нет страдательного-1. В эвенкийском страдательный-1 и страдательный-2 обычно совпадают в одной форме («страдательно-возвратный» залог в работе О.А. Константиновой [Константинова, 1964, с.154-155]). В трех же тунгусо-маньчжурских языках – в эвенском, негидальском, а также, по-видимому, в удэгейском система залоговых форм удивительно похожа хотя бы потому, что в них употребляются как страдательный-1, так и страдательный-2, которые имеют специальные показатели (правда, негидальский в силу генетической инерции в некоторых случаях формально не различает, подобно эвенкийскому, страдательный-1 и страдательный-2, используя вместо аффикса *-п-* аффикс *-в-*; например, фразы *Уйкэ н’й̄-п-пэ-н* ‘Дверь открылась’ и *Уйкэ н’й̄-в-вэ-н* имеют одинаковый смысл).

Приведем примеры употребления страдательного-2 в негидальском языке:

Тихэ^ан иҢн’актадун ǰухэ нэ-п-пэ-н ‘Так к его (медведя) шерсти лед пристал (налип)’;

ТайиҢинин эсин ти-п-пэ ‘Тот (его) не погружается (в воду)’;

ǰаханин хулэ-п-чэ^а-н бэйэ нэхундун ‘Его богатство осталось у младшего брата человека’;

Асаткан ама-п-ча ‘Девушка потерялась’;

Хāнин боуала сā-п-ни бичэ^ан ‘В некоторых местах было заметно (давало о себе знать)’;

Тоуо гу-п-пэ-н ‘Огонь погас’;

Эсин гү-п-пэ ‘Не выговаривается (слово)’.

Негидальский взаимный залог имеет показатель *-мāт-* (*-мāчи-*). Приведем примеры его употребления:

Таду-мах эхинми нэхунми сā-йги-мāт-чā-тин. Гэ тадуккэй эхинǰий нэхунǰей

сā-мāчи-ли-(й)ги-чā-тин ‘Тут же (тогда же) старшая и младшая сестры друг друга узнали. Ну, потом старшая и младшая сестры друг друга узнали’ (заслуживает внимания позиция показателя залога в обеих словоформах);

Делмāчинду ǰул бэйэл ǰавалди-мāт-ча он’опун он’опундуккэй ‘При борьбе два человека берут друг друга за ремни’ (в словоформе *ǰавалди-мāт-ча* ‘берут друг друга’ показателю взаимного залога *-мāт-* предшествует вышедший (или выходящий) в негидальском языке из употребления, но продолжающий использоваться в эвенкийском аффикс совместного залога *-лди-*);

Аңга тай кудэлмэҢҢи ǰайа-мат-нахан ǰэбǰэми бисин ‘Анга (имя девушки) ту юколу пряча от других (от мачехи и ее дочери), ест’ (взаимность действия приобретает здесь парадоксальный характер, обусловленный семантикой глагола ‘прятать’ (кто-то что-то от кого-то, а не с кем-то и не друг друга));

Балдими туй-да ǰалуппихин, мэ^ан мэ^ан инҢактавай ǰэм-мэчи-л-ǰā-тин ‘Когда (звери слишком) размножатся и земля заполнится, то (от голода они) будут есть друг у друга шерсть’ (исполнительница фольклорного произведения пояснила – « всю траву съедят и тогда начнут друг у друга шерсть есть»; так же, как и в предыдущем предложении, мы видим здесь весьма своеобразное употребление взаимного залога: животные не друг друга съедят, а съедят шерсть друг у друга (т.е. кто-то что-то друг у друга)).

Что касается негидальских видов (большая часть которых представляет собой то, что ныне обычно называют способами действия) и их отличий от видов в эвенкийском языке, то самое существенное отличие заключается в функционировании формы на *-ǰа-*. В эвенкийском это, пожалуй, единственная форма собственно вида, который Л.М.Горелова предложила называть не несовершенным, как это было принято, а длительным [Горелова, 1979, с.41]. По-видимому, это справедливо и для негидальского языка, однако, во-первых, видовая форма на *-ǰа-* имеет в нем весьма ограниченное применение, а во-вторых, она никогда не используется, как это постоянно бывает в эвенкийском, в качестве, так сказать, сопоказателя (в составе «синфикса») настоящего времени (ср. нег. *вā-йа-н* ‘убил, убивает’ с эвенк. *вā-ра-н* ‘убил’ и *вā-ǰа-ра-н* ‘убивает’, где синфикс *-ǰара-* передает значение настоящего времени).

Другой важной особенностью негидальского языка, неизвестной эвенкийскому, является наличие вида (способа действия) с аффиксом *-йги-* (в верховском диалекте *-дги-*, причем звук *д* в данном случае ретрофлексный), имеющего значение повторного или обратного действия [Цинциус, 1982, с.23]. Присоединяясь к глагольным основам, оканчивающимся на *-н*, аффикс *-йги-* (*-дги-*) утрачивает свой первый согласный, но при этом звук *г* не оказывает ассимилирующего воздействия на предшествующий *н* и в результате получается нехарактерное для тунгусо-маньчжурских языков звуко сочетание *нг*, например: *āсингичāн* (*ā-син-ги-чā-н*) ‘заснул’. «Выпадение» первого согласного в аффиксе *-йги-* (*-дги-*) происходит также после губных звуков *в* и *м*: *эмэвгихэн* (*эмэ-в-ги-хэн*) ‘принесите’, *самгича* (*сам-ги-ча*) ‘закрыл’. Само наличие

алломорфа *-ги-* было отмечено предыдущими исследователями [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.176; Колесникова, Константинова, 1968, с.118]; по всей видимости, именно этот элемент *-ги-* первоначально и выражал идею четности или парности, которая лежит в основе грамматического значения видового показателя *-йги-/дги-*.

Вид повторного и обратного действия употребляется в речи негидальцев очень часто и иногда даже начинает казаться, что в некоторых случаях он не придает глагольному слову никакого дополнительного значения, например:

Селавун й̄-й̄ги-чэ̄, Ну́ну-чэ̄. Эхинин эмэ-й̄ги-й̄э-н, м̄овва эмэ-в-ги-й̄э-н. З̄олай й̄-й̄ги-чэ̄ ‘Рожон **вышел**, обратно **пошел**. Сестра **вернулась**, дров **принесла**. В свой дом **вошла**’.

В приведенном фрагменте фольклорного текста на девять слов приходится пять случаев употребления вида повторного и обратного действия, при этом в словоформе *Ну́ну-чэ̄* ‘обратно пошел; пошел (вернулся) туда, откуда пришел’ видовое значение выражено не аффиксальным способом, а путем исторически обусловленного изменения гласных корня (*Ну́ну-* < **Нэ̄нү-* < **Нэ̄нэ-ү-*).

Часто вид на *-йги-* выражает то же самое значение, что и наречия *н̄ан* ‘опять’ и *амаски* ‘назад’, которые, стало быть, могут лексически дублировать то, что уже выражено морфологически, например:

Гэ н̄андахан-ти мэ̄нми бэ̄бэ̄-ли-й̄ги-чэ̄ ‘Опять себя начал убаюкивать’;

Тин'эхэн амаски й̄-й̄ги-чэ̄-н ‘Потом обратно вышел’.

Вид повторного и обратного действия активно используется в ульчском, нанайском, орокском, ороцком и удэгейском языках. Нам казалось, что в негидальский он был заимствован из языка типа ороцкого или удэгейского, где его показатель звучит довольно близко к негидальскому (*-ги-* < **-рги-*). Однако и эвенский язык не лишен аналогичного по значению и происхождению показателя (*-ргь-* < *-рги-*, ср. нег. *-йги-/дги-* < *-рги-*), хотя оформляет он лишь несколько глаголов, таких, например, как *б̄эргь-* ‘возвратить’, *эм̄эргь-* ‘возвратиться’ [К.А.Новикова, 1980, с.33]. Отметим, что примерно то же наблюдается и в солонском языке, в котором сходный по значению и звучанию аффикс *-rgī-* можно обнаружить по крайней мере в двух глаголах (один означает ‘вернуть’, а другой – ‘вернуться’, т.е. фактически те же самые глаголы, что и в эвенском) [Поппе, 1931, с.45, 49; коррективы в перевод с солонского внесены авторами данной работы].

Видом (способом действия), чем-то напоминающим залог, является обнаруженная нами в низовском диалекте негидальского языка форма на *-нак-* с так называемым дистрибутивным значением (в эвенкийском соответствующий по значению вид имеет показатель *-тӣ-*). Эта форма у непереходных глаголов означает участие в совершении действия всех наличных в данной ситуации субъектов, а у переходных глаголов – распространение действия на все наличные в данной ситуации прямые объекты, например:

Амисси асаткандуви га-нак-чахи-нин ... ‘«Понакупленные» твоим отцом в моем девичестве ...’ (глагол *га-* ‘купить’ является переходным, поэтому аффикс

-*нак*- означает, что действие распространяется на все прямые объекты, называемые далее в предложении);

...*делилбэй игди-нак-ча-тин эвиндула Нэнэдэ^авэй* ‘...свои головы «понапричесывали», чтобы идти на игрище’ (глагол *игди-* ‘причесать’ является переходным, поэтому показатель *-нак-* означает, что действие причесывания касается всех его прямых объектов, т.е. голов);

ХэҢтэл хонил эчэлдэл Нуну-нэк-кэ, бэйэл-дэ эчэлдэл Нуну-нэк-кэ ‘Другие девицы еще не «поуходили» и мужчины еще не «поуходили»’ (глагол *Нуну-* ‘вернуться туда’ непереходный, поэтому оформление его аффиксом *-нак-* означает, что выражаемое им действие охватывает все его субъекты – и девиц, и мужчин).

Показатель *-нак-* можно считать уникальным в том отношении, что из всех тунгусо-маньчжурских языков он свойствен вроде бы только негидальскому, причем этимология его остается совершенно неясной.

Характерной чертой тунгусо-маньчжурских языков и, в частности, негидальского является некоторая склонность к полисинтетизму, уживающаяся при этом с определенными аналитическими тенденциями (мы разграничиваем полисинтетизм и инкорпорацию – в первом случае некоторые лексические значения передаются аффиксами, во втором же лексическая единица становится компонентом словоформы на правах ее дополнительного корня). Проявления умеренного полисинтетизма отчетливо видны в той категории, которую В.А.Аврорин предложил называть породой и которая, по его определению, «... дает возможность обозначить одним глагольным словом два разных действия, находящихся в определенной зависимости друг от друга» [Аврорин, 2000, с.172]. В негидальском категория породы представлена примерно так же, как и в большей части родственных ему языков. Наиболее заметным отличием в этом отношении негидальского языка от эвенкийского можно считать употребление негидальского показателя породы потребности *-му-* (термин В.А. Аврорина [Аврорин, 1961, с.64]) в обязательном сопровождении аффикса *-си-*, оформляющего глаголы состояния, ср. эвенк. *ᜆᜄᜇᜄ-ᜆᜄᜇᜄ-ᜆᜄᜇᜄ-ᜆᜄᜇᜄ* ‘хочет (испытывает потребность) есть’ и нег. *ᜆᜄᜇᜄ-ᜆᜄᜇᜄ-ᜆᜄᜇᜄ* с тем же значением. Следует иметь в виду, что в негидальском языке морфологически выраженное противопоставление глаголов действия глаголам состояния в значительной степени уже размыто (лучше всего оно сохранилось в эвенском), но тем не менее аффикс *-си-* продолжает оставаться словоизменительным показателем некоторых глаголов состояния, например: *гели-сᜆᜄᜇᜄ мᜆᜄ* ‘холодная вода’ (когда аффикс *-сᜆᜄᜇᜄ* выступает в качестве показателя причастия, он обретает долготу гласного), *хакта-си-н* ‘темно’, *делив э-си-н эн-си* ‘у меня голова не болит’, *би-си-н* ‘есть, имеется’. Кстати, из всех тунгусо-маньчжурских языков, имеющих породу потребности (желания) с аффиксом *-му-*, лишь в эвенкийском этот аффикс не сопровождается в обязательном порядке показателем *-си-* (т.е. фактически уже существует устойчивое морфемосочетание *-муси-*, именно в

таким виде и фигурирующее в описательных грамматиках).

Как и во всех других тунгусо-маньчжурских языках, в негидальском существует три разряда глагольных слов: причастие, деепричастие и собственно глагол.

Негидальский язык радикально отличается от эвенкийского системой своих причастий, противопоставляющей личным причастиям безличные (термин «безличные причастия» мы употребляем вслед за В.А. Аврориным [Аврорин, 1961, с.66-67], другие авторы предпочитают пользоваться термином «пассивные причастия»).

Выражаемое личным причастием действие всегда мыслится в неразрывной связи с его субъектом – как конкретным, так и неопределенным, поэтому в формальном отношении личное причастие отличается от безличного потенциальной способностью присоединять субъектные показатели, а именно – притяжательные аффиксы (как личные, так и возвратные). В негидальском языке личные причастия имеют форму прошедшего (-*чā*) и будущего (-*жā*) времени; кроме того, есть причастие на -*йи* (< *-*ри*), которое должно выражать настоящее время, и оно действительно его выражает, но при этом не замыкается в нем и способно также обозначать прошедшее. Приведем примеры употребления личных причастий в негидальском языке:

Хулэги эмэ-чэ-йи ожалий нунусинэн ‘Хулэги отправился по тому пути, по которому пришел’;

Эй би жан эхим гун-чэ-нин амбан ‘Это, наверно, черт, о котором говорила моя старшая сестра’;

Илэ-дэ нэнэ-йи-нин эсин ичэвэ ‘Куда он ушел, не видно’;

Тэтивун чопал хуйанти хул-ли-н ‘Одежда (его) вся такая, в которой (он) ходит в лес’;

Тай асал гунжэтин: «Е-йи-си?» – Си гундэй: «Сэбжэнми эви-йи-в» ‘Те женщины скажут: «Что делаешь?» – Ты ответь (скажи): «Веселясь, играю»’;

Бу-чэ бэйэ жэб-жэ-нин обуван хан'анман жэбуккэнэ ‘Вместо того, чтобы ел умерший человек, кормят его ханян (душу)’;

Синэвэ ва-жэ амбан синжи атан улгучэнэ ‘Черт, который тебя убьет, с тобой не будет разговаривать’.

Следует отметить, что в роли конечного предиката негидальские личные причастия употребляются сравнительно редко, отличаясь тем самым от личных причастий в тунгусо-маньчжурских языках Приамурского ареала, в частности, в нанайском и ульчском.

Особенностью конструкций типа *эхим гун-чэ-нин амбан* ‘черт, о котором говорила моя старшая сестра’ является то, что имя существительное, к которому относится причастие, обозначает объект (прямой или косвенный) выражаемого этим причастием действия, причем так бывает всегда, когда причастие оформлено притяжательными аффиксами. При отсутствии такой аффиксации у причастия-определения определяемое существительное

обозначает субъект действия, передаваемого причастием (*ва̄-ча̄ амбан* ‘убивший черт; черт, который убил’). Однако в негидальском языке возможен еще и третий вариант определительной конструкции с причастием: как и в первом случае определяемое обозначает объект, но причастие при этом не просто не имеет личных показателей – в зависимости от значения времени оно маркируется одним из показателей безличности, например: *ōхин-да̄ э-пила ичэ-в-вэ бэйэ* ‘никогда не виданный человек’ (здесь даже два аффикса, указывающих на безличность: образующий безличное причастие прошедшего времени показатель *-пила* в отрицательном вспомогательном глаголе и аффикс *-в-* в главном компоненте отрицательной аналитической конструкции).

К пониманию сути безличных причастий пришел В.А. Аврорин, он же дал им это название. Отличие безличного причастия в нанайском языке от личного В.А. Аврорин разъясняет так: «... безличное причастие обозначает действие, не связанное с конкретным лицом или предметом как его субъектом... Субъект действия в этом случае не называется и даже не подразумевается ввиду его максимальной обобщенности, всеобщности. Отсутствие конкретизации субъекта означает, что и само действие представляется в обобщенном виде, неконкретизированным. Это не конкретный акт данного действия, совершаемого определенным предметом в определенный момент, а обобщенное представление о всяком вообще акте данного действия, безотносительно к тому, каким именно конкретным предметом и в какой именно конкретный момент он осуществляется» [Аврорин, 1961, с.67]. Таким образом, безличное причастие представляет передаваемое им действие безотносительно к его исполнителю (исполнителям). Это не обобщенно-личное значение и не бессубъектность или, вернее, бессубъектность, но не такая, которая свойственна, например, глаголам, обозначающим метеорологические явления. Можно сказать, что это условная бессубъектность глаголов, способных иметь субъект в принципе. Иначе говоря, безличные причастия представляют собой результат абстрагирования от субъектного значения глагольного слова. В языках, имеющих инфинитив (например, в русском), грамматическое абстрагирование в отношении категорий глагольного словоизменения идет еще дальше и касается, кроме субъектного значения, также временного. Безличные же причастия, в частности, в негидальском языке полностью сохраняют значение времени.

В настоящем времени безличное причастие имеет показатель *-ви*, в прошедшем – *-пила/-пила (-пила̄/-пила̄)*, в будущем – *-пиан* (в будущем времени безличное причастие встречается очень редко – у нас всего два таких примера). В образовании этих форм несомненно принял участие показатель пассива *-в-* (*-н(и)-*). Дело в том, что морфологическое выражение пассивности действия и аффиксальное обозначение в этой же глагольной словоформе его субъекта (т.е. агенса) несовместимо в принципе, поскольку в результате перемены диатезы личные показатели глагола перестают обозначать субъект действия (агенс) и указывают на его объект (пациенс). Таким образом, пассив можно рассматривать как средство устранения в глагольной словоформе значения

субъекта действия, что и требуется для образования безличных причастий.

В результате деэтимологизации (опрощения) пассивный показатель в негидальских безличных причастиях уже совершенно таковым не воспринимается и это доказывается тем, что такие причастия способны управлять прямым дополнением. Таким образом, термин «пассивное причастие» является неприемлемым по отношению к тому, что мы вслед за В.А.Аврориным называем безличным причастием.

Приведем примеры употребления безличных причастий в негидальском языке:

1) безличное причастие настоящего времени:

Тэливэ нэктэйивээн ичэ-вви, бэйэвээн э-ти ичэ-в-вэ ‘Разложенную ею юколу **видно**, а саму ее (ее тело) **не видно**’ (в настоящем времени безличные причастия обычно имеют модальное значение, которому в переводе на русский язык соответствуют слова ‘можно’, ‘нельзя’, ‘следует’, ‘не следует’; эта модальность проявляется менее заметно, а то и вовсе отсутствует в том случае, когда причастие выступает в роли подлежащего или дополнения, уподобляясь при этом имени существительному, но сохраняя некоторые свои глагольные свойства, см. следующие три примера, иллюстрирующие употребление такого «причастного имени»);

Тай Жэпу-вви манаввихин мэн мэндулэвэй Нунуйэ ‘Когда (если) **еда** (то, что едят) кончается, то друг к другу ходят’;

Агдиду Жэпу-вви оЖокит бичэн ‘При грозе **есть** запрет был (во время грозы нельзя было есть)’;

Ахинин тй Жэпу-вви-вэ эмэвсиктэйэн ‘Его старший брат так **еду** (то, что едят) приносит’;

*Нэлэмб! ЕнЖи би-вви эмукчэн?! ‘Стра-ашно! Как **жить** одной?!’* (подчеркнем, что глагол *бивви* ‘жить’ является непереходным, модальное значение у него здесь то ли приглушено, то ли его совсем нет);

2) безличное причастие прошедшего времени:

... талуЖи хевлайан тай тйУэлтихи ичэнэчал. Тай тйУэл таНундулатин Жэпу-пила ‘... (зажженной) берестой осветив, пошли посмотреть на те посудыны (с едой). Из каждой той посудыны **было отведено** (кушанье)’;

Тай бэйэдуккэй са-пила бунинкэнду бэйэ бисивэн ‘От того человека **было известно**, что на том свете (в мире мертвых) люди есть’;

Таду соксилэвэ ели-в-чи-пила и тийэвунмэ ели-в-чи-пила хэн'анин бисин еманала ‘Там на снегу есть след от **поставленных и стоявших** лыж, а также от **поставленной и стоявшей** лыжной палки’ (в переводе не удалось передать то, что пассивное причастие *еливчитила* определяет слово *хэн'анин* ‘след’);

Тай йхэ хуйу-ву-пила-тки гойо ‘В том котле давно не варили (букв.: тот котел **до варения** (в прошлом) далеко (давно)’;

3) безличное причастие будущего времени («неопределенное будущее» в очерке К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус [Мыльникова, Цинциус, 1931,

с.174]):

Тихэмдихэн эйэхи мэйгэйэн: «Ен ژی вā-пчэн бэйунэ?» ‘Затем лягушка сообразала: «Как **убить** лося?»’;

Они нихэ-пчэн? ‘Как поступить?’.

В наших текстах нам не встречалось безличное причастие настоящего и будущего времени в роли определения, хотя это и не означает, что такое употребление невозможно. Подобных пробелов немало в наших представлениях о столь оригинальном грамматическом явлении, как безличные причастия. В частности, из-за крайне ограниченного числа примеров не вполне ясным остается функционирование безличного причастия будущего времени. Похоже на то, что оно неразрывно связано с вопросительными предложениями - оба примера именно таковы, но главный аргумент заключается в том, что гласный звук в аффиксе *-пчэн* краткий, т.е. в его составе «спрятан» показатель не простого будущего времени (*-жā-* с долгим гласным), а будущего вопросительного (*-жā-* с кратким гласным; о будущем вопросительном см. далее). При этом не имеет объяснения третий компонент этого составного аффикса, а именно *-н* – формально это показатель 3-его лица единственного числа, что никак не согласуется с безличным характером рассматриваемой формы. Кстати, необходимо отметить практикуемую нами нефонологическую запись звучания показателя безличного причастия прошедшего времени: *-пла* (*-пила*) – это то, как мы слышим его звучание, на самом же деле гласный в его составе теоретически долгий и должен подчиняться закону гармонии, т.е. выступать в двух вариантах (*-плā/-плē* или, соответственно, *-пилā/-пилē*), однако поскольку долгий *ē* в негидальском языке (особенно в низовском его диалекте) произносится близко к *a* (*ā*), то в наших записях показатель безличного причастия прошедшего времени представлен только в виде *-пла/-пила*.

В отдельных случаях безличное причастие имеет вполне определенное субъектное значение, например: ... *эйгэнмэ эмэвги жэн – охин-дā э-ти бу-в-вэ эйгэнмэ* ‘... душу принесет – никогда не умирающую душу’. На первый взгляд, такой пример противоречит нашим представлениям о безличных причастиях. На самом же деле, по-видимому, причиной этой аномалии является то, что пассивное причастие образовано в данном случае от непереходного глагола. Чтобы подтвердить свое предположение, приведем два примера с формально безличными отрицательными аналитически выраженными причастиями с одинаковой морфологической структурой, у которых все отличие друг от друга сводится к тому, что первое образовано от основы переходного глагола, а второе – от основы непереходного (соответственно, первое является безличным и по форме, и по сути, второе же – только по форме):

... *эти-жи отили-в-ва-жи полахичан* ‘... закричал так, что не было понятно (по-непонятному закричал)’;

Долбо-да эти-жи хуглэ-в-вэ-жи чо Нжийэн ‘И ночью, не смыкая глаз, клюет (букв.: не спя)’.

Другой вопрос – зачем язык создает себе такие сложности, когда все это можно было бы выразить иначе и без грамматических противоречий.

Категории безличных причастий, подобной негидальской, в эвенкийском языке нет (при том что в нем имеется «безлично-долженствовательное» причастие, о котором речь будет идти дальше) и это одно из существенных грамматических отличий негидальского языка от эвенкийского; нет таких причастий и в эвенском, хотя довольно часто какие-либо конкретные морфологические расхождения между негидальским и эвенкийским языками наблюдаются на фоне схождений в данном отношении с эвенским. В то же время безличные причастия представлены во всех остальных тунгусо-маньчжурских языках, за исключением разве что маньчжурского (в чжурчжэньском как будто было безличное причастие с показателем *-бу-р). Но если в нанайском и ульчском существует единый показатель безличности причастий (например, -(в)ори/-(в)ури для настоящего времени и -(в)охан/-(в)ухэн для прошедшего в нанайском языке), то в орокском, орочком, удэгейском, а также в негидальском такого единообразия нет и значение безличности передается вместе со значением времени одной морфемой.

Справедливости ради надо сказать, что записывая эвенкийский фольклор от Н.И. Федоровой в селе Владимировка района имени Полины Осипенко Хабаровского края в 1981 году, мы не один раз могли убедиться в наличии в продиктованных нам текстах формы безличного причастия с показателем -ври; при этом модальная окраска этой формы такая же, как, например, и у соответствующего причастия в негидальском или нанайском языках (можно..., следует...). Возможно, такая форма, наличие которой вроде бы никем не отмечалось в эвенкийском языке, появилась под влиянием соседних приамурских тунгусо-маньчжурских языков (только непонятно, каких конкретно). Между тем эвенкийский язык, в частности, его полигусовский говор знает одну форму, несомненно являющуюся безличным причастием наподобие приамурских с тем только существенным отличием, что в эвенкийском она стоит изолированно, т.е. ей не противопоставлены по значению времени никакие иные формы. Приведем цитату из работы О.А.Константиновой: «Причастие с аффиксом -нкā обозначает долженствовательное действие как признак, приписываемый лицу или предмету; употребляется предикативно. Аффиксу этого причастия предшествует аффикс страдательно-возвратного залога -в. Примеры:КуҢакāрвэ аямамат алагувупкā ‘Детей нужно учить очень хорошо’; Хуркэкэн амāкāви симумат ичэтчэчэн, энкэ ханҢуктавра бичэн ‘Мальчик молча смотрел на деда, спрашивать было нельзя’ [Константинова, 1964, с.145]. Самое интересное заключается в том, что без залогового показателя -в «причастие с аффиксом -нка может обозначать обычное действие как предикативный признак, приписываемый определенному лицу» [Константинова, 1964, с.145] (уточним при этом, что причастие на -нкā никогда не оформляется ни личными, ни возвратными аффиксами).

Негидальский аффикс *-пла/-пила*, оформляющий безличное причастие прошедшего времени, имеет соответствие в орокском языке (аффикс *-пула*). Т.И. Петрова называет это орокское причастие пассивным и отмечает, что оно может выступать в предложении только в «предикативной функции» (т.е. в роли сказуемого) [Петрова, 1967, с.103]. В более архаичном звучании и лишь в составе одной словоформы (отрицательного вспомогательного глагола) показатель рассматриваемого причастия употребляется в удэгейском языке (*э-птилэ*). Первым эту форму обнаружил Е.Р. Шнейдер и назвал ее пассивным причастием [Шнейдер, 1936, с.33]. В своей работе, посвященной именному словообразованию в тунгусо-маньчжурских языках, Б.В.Болдырев, основываясь, как можно понять, на этимологиях Г.И. Рамстедта, приходит к выводу о том, что «по своему происхождению производные с суффиксом *-птила* являются субстантивированными причастиями прошедшего времени, функционирование которых в современном эвенском и орокском языках отмечают исследователи» [Болдырев, 1987, с.122-123]. Рассматривая причастия эвенского языка, К.А. Новикова пишет: «Причастие прошедшего времени с аффиксом *-тла/-тлэ* означает действие, совершенное давно» [Новикова, 1980, с.108]. Судя по приводимым К.А. Новиковой примерам, причастие на *-тла* является личным, т.е. выражаемое им действие совершалось каким-то конкретным лицом, которое может быть обозначено лично-притяжательным аффиксом в составе причастной словоформы. Итак, негидальское безличное причастие прошедшего времени с аффиксом *-пла/-пила* (< **-птила*) имеет материальное соответствие и в эвенском языке (*-тла* < **-птила*), однако прямую семантическую аналогию (а не только материальную) можно найти ему лишь в орокском и удэгейском языках.

В негидальском языке насчитывается не менее 15 деепричастий. В целом они не так существенно отличаются от эвенкийских, как причастия. Тем не менее некоторым негидальским деепричастиям нам хотелось бы уделить внимание.

Деепричастие на *-ми* квалифицируется в эвенкийском языке как условно-временное, в негидальском же наряду с этим значением оно может выражать одновременность с главным действием, что сближает его с аналогичным по форме деепричастием в большей части других тунгусо-маньчжурских языков (например, в орокском, ульчском или нанайском). Напротив, то деепричастие, которое в негидальском языке принято считать одновременным (аффикс *-нах̄ан/-нак̄ан*), может выражать действие, предшествующее главному. Проиллюстрируем сказанное:

Талӣ элӣ токсактами илэҢ мōвва бахачан. Тай мōвва хоҢнинахан ӣвчэҢ
 ‘Там и сям **бегая**, сухие деревья нашел. Те деревья **нарубив**, занес (домой)’.

Что касается деепричастия на *-ми*, то его не менее примечательной особенностью является эпизодическое употребление древней формы множественного числа, давно уже забытой всеми эвенкийскими диалектами, но сохранявшейся в языке арманских эвенов [Ришес, 1955, с.144]. Эту форму мы

зафиксировали в верховском диалекте негидальского языка в идиолекте А.П.Казарова, приведем почти все имеющиеся у нас примеры, иллюстрирующие употребление этой формы:

... *сагди о-май* ‘... старыми став’;

... *байан бэйэ чаку-п-май* ... ‘...много людей собравшись (если, когда соберутся), ...’;

Чэлэгдэ-мэй хэтэкэспэтчэ эмэн бэгдиживэй ‘Когда прыгают на одной ноге, то прыгают на одной ноге’ (нам не удалось избежать тавтологии в переводе);

Кэкул элэ гойоду этэчэтин кэку-мэй, элэ бо уалавай есидгичал бижэ Нэтин ‘Кукушки уже давно перестали куковать, уже, вероятно, добрались до своей родины’.

Кроме арманского эвенского, подобная форма множественного числа деепричастия на *-ми* есть в ороцком (*-мају/-маи*) и удэгейском (*-мэй*), а также в нанайском (*-мари*), ульчском (*-мари*) и орокском (*-мари*) языках.

Удивительно, что наличие столь интересной архаичной формы деепричастия не отмечалось в предшествующих работах по негидальскому языку – это лишний раз свидетельствует об исключительной ценности некоторых идиолектных особенностей при изучении и описании исчезающих языков с крайне ограниченным числом владеющих ими людей. Очевидно, в подобных условиях экстремального функционирования языка идиолектные данные в какой-то степени соответствуют по своей значимости диалектным в более крупных и «благополучных» языках. Можно предположить, что исчезающий язык, сжимаясь, как шагреновая кожа, сохраняет в идиолектах немногочисленных его носителей определенные черты уже прекративших свое существование диалектов.

В негидальском языке глагольным словом в роли обстоятельства образа действия может быть не только деепричастие с показателем *-нахан*, но также деепричастие на *-ми*; последнее нехарактерно для эвенкийского языка, в котором главная функция деепричастия на *-ми* – выражение условно-временных отношений [Певнов, 1980]. Наряду с этими двумя деепричастиями в качестве обстоятельства образа действия в негидальском языке выступает глагольное слово, оформленное адвербиализующим аффиксом *-нжи*, например:

Ненахин хукти-нжи эмэйгийэн ‘Собака бегом вернулась’;

Омнанкан гунми дэуи-нжи-да хуллэн, гэхуктами-да хуллэн, н’иткуккэл гунэ ‘Омнанканы (человечки, якобы живущие на небе) и летая передвигаются, и пешком (букв.: бродя) передвигаются, маленькие (они), говорят’;

Гэ бит н’ойма-нжи Нэнэмайа ‘Ну, мы подкрадываясь давайте пойдём’.

При помощи показателя *-нжи* от универсальной вопросительной основы *е-* в негидальском языке образовалось вопросительное слово *энжи?* ‘как?’, например: *Энжи бивви эмукчэн?!* ‘Как жить одной?!’

Аффикс *-нжи* может присоединяться также к атрибутивной форме на *-ди*: *биттади-нжи* ‘по-нашему (например, говорить)’, *нади-нжи* ‘на местном (языке), в частности, по-негидальски (говорить)’.

Негидальский адвербиализующий аффикс *-н̄зи* имеет соответствие в эвенском языке: «Наречные афф. *-ч*, *-н'* являются в современном языке продуктивными. С их помощью при необходимости могут быть образованы новые наречия, как от прилагательных, так и от существительных, особенно от отглагольных с конечным аффиксальным *-н*, а также от некоторых глаголов» [Новикова, 1980, с.114]. Необходимо пояснить, что в данном случае эвенский аффикс *-н'* восходит к **-н̄зи*, где *-зи* служил показателем творительного падежа, присоединенным к номинализирующему показателю *-н*.

В негидальском употребляются два деепричастия предшествующего действия – одно из них, с аффиксом *-х̄ан̄*, встречается в низовском диалекте и имеет соответствие в эвенкийском языке (*-к̄ан̄им*); другое, оформленное показателем *-й̄ан̄*, обнаруживает явное, хотя и неполное соответствие в орочском (*-й̄а < -ра*), ульчском (*-ра*) и нанайском (*-р̄а*) языках. Вероятно, в низовском диалекте деепричастия на *-х̄ан̄* и на *-й̄ан̄* являются взаимозаменяемыми. Если говорить о происхождении аффикса *-й̄ан̄*, то элемент *-н* остается пока без объяснения, в то время как элемент *-й̄а-* несомненно восходит к аффиксу **-р̄а* (ср. ульчскую и нанайскую формы, особенно последнюю). Негидальский язык дает весьма оригинальную возможность убедиться в этимологической связи деепричастного аффикса *-й̄ан̄* с древней формой на *-ра*, рефлекс которой представлены в этом языке в некоторых собственно глагольных формах и в коннегативе формантом *-й̄а* с большим количеством фонетических вариантов (*-ва*, *-ка*, *-ма*, *-ҥа*, *-ла* и т.д.). Суть дела в том, что такой неправильный глагол как *би-* ‘быть’ вместо аффикса *-й̄э-* (< *-р̄э-*) присоединяет аффикс *-си-* (например, *би-си-н* ‘есть’, а не *би-й̄э-н*, *эсин би-си* ‘не есть’, а не *эсин би-й̄э*), что и определяет, какой должна быть деепричастная форма со значением предшествующего действия от основы *би-*. Язык следует в данном случае четкому алгоритму: «гласный удлиняется, *-н* присоединяется». В результате получается деепричастие *би-с̄ин̄*, которое мы обнаружили в записанных нами текстах, правда, в эмфатической форме, т.е. с расширением последнего гласного (*бис̄ён̄*).

Следует отметить, что не только деепричастный показатель *-й̄ан̄* осложнен «справа» элементом неизвестного происхождения (имеется в виду *-н*). Подобным наращением, только в виде элемента *-х̄ан̄*, отличаются некоторые другие формы: деепричастие на *-нах̄ан̄* (*-на + -х̄ан̄*), деепричастие предела (*-дала + -х̄ан̄ = -далах̄ан̄*), деепричастие на *-мдих̄ан̄* (*-мдин + -х̄ан̄ = -мдих̄ан̄*).

Из негидальских разносубъектных деепричастных форм обращает на себя внимание условно-временная с показателем *-й̄ихи-* (она характерна для низовского диалекта). Вместо указанного аффикса можно было бы ожидать *-й̄ахи-* (< **-раки-*, ср. эвенк. *-рак(и)-*), и это соответствовало бы показателю условно-временного деепричастия *-й̄аки-* в верховском диалекте. Известно, что эвенкийский показатель *-рак(и)-* образовался на базе все той же древней глагольной формы на *-ра*, которую мы упоминали в связи с этимологией

деепричастного показателя *-йāн*. Звучание же негидальского аффикса *-йихи-* невольно наводит на мысль о том, что он возник на основе причастного показателя *-йи* (< *-рī*). Такое объяснение нам казалось очевидным, однако сейчас мы бы предложили чисто фонетическое толкование: *-йихи-* восходит к *-йахи-*, при этом изменение гласного объясняется или регрессивной дистактной ассимиляцией (*-йахи-* > *-йихи-*, ср. например, усть-амгуньское *гилби* ‘имя’ < *гэлби*), или же прогрессивной аккомодацией, т.е. приспособительным сужением широкого гласного под влиянием среднеязычного согласного. Второй вариант представляется более обоснованным, хотя в принципе оба фактора могли действовать одновременно.

В негидальском языке выражение времени в собственно глаголе в сопоставлении с эвенкийским имеет весьма существенные отличия. При этом в обоих языках совпадает форма прошедшего времени (аффикс *-чā*), а также возникшая на основе причастия законченного действия с тем же показателем *-чā* аналитическая форма типа *омЮ-чō бисим* ‘(я) забыл’, обладающая перфектным значением, наличие которого было отмечено в негидальском языке К.М. Мильниковой и В.И. Цинциус [Мильникова, Цинциус, 1931, с.162].

Негидальское время на *-чā* (далее мы будем называть его простым прошедшим) может обозначать любое имевшее место в прошлом действие или состояние, в том числе и такое, которое непосредственно граничит с настоящим; в качестве примеров приведем два высказывания, адресованные нам, так что мы можем с полной уверенностью судить о временном значении, поскольку сами были свидетелями или участниками тех конкретных ситуаций:

Тигдэ-л-чэ. Гэ ймайа! ‘Дождь пошел. А ну, давайте зайдем (в дом)!’;

Иду-ха очан пропкан? Баха-чā-в, баха-чā-в. Марина, баха-чā-в ‘Куда же делась пробка (от бутылочки с лекарством)? Нашла, **нашла**. Марина, **нашла**’.

По-видимому, нет ограничений у негидальского простого прошедшего и в плане давности происходивших действий или имевших место состояний.

И простое прошедшее, и простое будущее (аффикс *-жā-*) происходят от соответствующих причастий, при этом показатели собственно глагольных форм и причастных не отличаются друг от друга по звучанию. Тем не менее одно формальное отличие между такими словоформами есть – оно заключается в звучании аффикса 3-его лица единственного числа, который находится после показателя времени в собственно глаголе и после показателя причастия, например: *баха-жā-н* ‘найдет’, но *баха-жā-нин* ‘который будет им найден’; *баха-чā-н* ‘(он) нашел’, но *баха-чā-нин* ‘который был им найден’.

Наряду с простым будущим временем в негидальском языке (по крайней мере, в низовском диалекте) есть ближайшее будущее. Оно образуется от личных форм общего времени (см. о нем дальше) путем добавления показателя *-л- ~ -ли-*, который следует непосредственно после глагольной основы, например: *жэпу-ли-м* ‘прямо сейчас съем’; *жэпу-л-лэ-н* ‘прямо сейчас

съест'; *Жэну-л-лэ-вун* 'прямо сейчас съедим' (эксклюзивная форма).

Остальные формы ближайшего будущего, по-видимому, также существуют, но нам они в текстах не встретились. Приведем примеры употребления этого времени:

Би эси Жэпкиттэ бэрхэ-ли-м 'Я сейчас еду **приготовлю**';

Ичэткэн, су эсихисун тиккэ, мэнми вā-ли-м 'Смотрите, если вы (птицы) не сядете (букв.: если вы не упадете), то (я) себя **немедленно убью**';

Гэ тэ Жэмэ-тти тибгу-л-лэ-н мōвва 'И правда, **вот-вот повалит** дерево';

Амбан минэвэ Жэну-л-лэ-н 'Черт меня **вот-вот съест**';

Нэхунин элэ тихи-л-лэ-н 'Ее амбар уже **вот-вот упадет**';

Гэ эйнэ Нду эдивэс уму-л-ла-вун, ичэнэхэл 'Сегодня твоего мужа **похороним**, приди посмотреть';

Эдис хан'анман этихэнмэ эйнэ Нду тукту-в-ги-л-лэ-вун 'Ханян (т.е. душу) твоего мужа-медведя сегодня отправим в иной мир (букв.: поднимем, отправим вверх, на гору)';

Би ууиски тукти Жэв, ин Нэктэвэ чихаснахан синэтки тибгу-л-ла-Жа-в 'Я вверх поднимусь, черемухи, нарезая, **буду** тебе **бросать** (букв.: опускать, спускать)';

Последний пример интересен тем, что в нем в словоформе *тибгу-л-ла-Жа-в* одновременно представлены показатели ближайшего и простого будущего (пока это единственный пример такого рода).

Негидальское ближайшее будущее является аналогом эвенкийского будущего-2, обозначающего в полигусовском говоре подкаменно-тунгусского диалекта «самое ближайшее по времени действие, которое осуществится непосредственно за моментом речи» [Константинова, 1964, с.173]. При этом О.А.Константинова приводит следующую парадигму спряжения глагола с основой *бака-* 'найти':

| | единственное число | множественное число |
|--------|-----------------------|---|
| 1 лицо | <i>бака-дял-и-м</i> | <i>бака-дял-ла-в</i> (экскл.) <i>бака-дял-ла-п/т</i> (инкл.) |
| 2 лицо | <i>бака-дял-и-нне</i> | <i>бака-дял-ла-с</i> |
| 3 лицо | <i>бака-дял-ла-н</i> | <i>бака-дял-ла</i> |

О.А.Константинова поясняет, что «в форме 3-го л. ед.ч. и во всех формах мн.ч. глагола помимо элемента *дял* имеется элемент *ра*, ассимилированный под влиянием предыдущего *л*» [Константинова, 1964, с.173].

Если в данной эвенкийской парадигме опустить сегмент *-дя-* (= *-Жа-*), являющийся по происхождению показателем несовершенного (или иначе

длительного) вида, то получившиеся в результате формы будут очень напоминать негидальское ближайшее будущее время. При этом совпадение грамматической семантики в обоих языках полное (ближайшее будущее).

Уникальной особенностью негидальского языка является наличие таких форм будущего времени, которые употребляются только в вопросительных предложениях. Мы бы назвали эти формы будущим вопросительным временем. Первыми их заметили К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус: «Имеется также вопросительно-восклицательная форма будущего, которая образуется присоединением к суффиксу *-ж̄а-* личных окончаний Praes. Indicat., напр.: *on wā-ж̄а-т* ‘как мне убить?! Как убью?!’; *to ʁo-ж̄а-р* ‘сядем?!’» [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.162].

Восклицательное значение у таких форм нам не встретилось – только вопросительное. Будущее вопросительное используется и в диалоге, и в монологе довольно часто, его личные формы выглядят так:

| | единственное число | множественное число |
|--------|--------------------|--|
| 1 лицо | - <i>ж̄а-м</i> | - <i>ж̄а-вун</i> (экскл.) - <i>ж̄а-п</i> (инкл.) |
| 2 лицо | - <i>ж̄а-с</i> | - <i>ж̄а-сун</i> |
| 3 лицо | - <i>ж̄а-н</i> | ? |

Примеры употребления форм будущего вопросительного:

Ж̄об-ж̄-м-ну ē-ж̄а-м-ну? ‘Съесть мне или нет (букв.: **съем ли не (съем) ли**)?’;

Ева ичэ-ж̄-м емана ойодун? ‘Что **увиджу** на снегу?’;

Он-ка э-ж̄-м сонойо? ‘Как же мне **не плакать**?’;

Минэтки эмэ-ж̄-с-ку? Би хутэйэв ачин. – Га эмэж̄^аве биж̄^ав ‘Ко мне **придешь?** У меня ребенка (детей) нет. – Ну, приду, буду жить (у тебя)’;

Солаки, ёча, элэкин би-ж̄-н? ‘Лиса, ну что, достаточно **будет** (держат хвост в проруби)’?’;

Он бу н'экэ-ж̄-вун етк̄ава? ‘Как нам **поступить** с обычаем?’ (т.е. не нарушать же его – так мы поняли этот риторический вопрос; однако допускаем также возможность какого-то иного толкования)’;

Эдук бит окин бака-лди-тги-ж̄-п? ‘Теперь мы когда **встретимся**?’;

Он гэлби-ж̄-п? ‘Как **назовем** (рассказ)’?’;

Бу сундук с̄ад̄авай эйэ^атчэвун он су таду гун-ж̄-сун ‘Мы от вас хотим узнать, что (букв.: как) вы на это (букв.: то) **скажете**’;

«*Си йлэ^а н̄нэ-ж̄-с?*» *Кэндэхэ мэйуэ^амдён гунэн:* «*Би м̄утки н̄нэж̄^аэв. Си-хэ йлэ^а н̄нэ-ж̄-с?*» *Буйун мэйуэ^ачэ^алай гунэн:* «*Би хуйанти н̄нэж̄^ав*» ‘«Ты куда **пойдешь?**» Осетр, подумав, сказал: «Я в воду пойду. А ты куда **пойдешь?**» Лось, после того как подумал, сказал: «Я в лес пойду»’.

Последний пример иллюстрирует противопоставленность вопросительного будущего невопросительному: в первом случае гласный показателя краткий (-*ж̄а-*), а во втором – долгий (-*ж̄а̄-*). Кроме того, невопросительное (т.е. простое)

будущее присоединяет только лично-притяжательные аффиксы, так как по своему происхождению оно является причастием будущего времени.

Интересно, что в ненецком языке существует не будущее, а прошедшее вопросительное время: «суффикс -с используется только для обозначения прошедшего времени и преимущественно в вопросительных конструкциях» [Терещенко, 1947, с.189] (мы искренне благодарим Ю. Янхунена, а также А.Л. Мальчукова за идею сравнения с ненецким языком). Пока нам известны только два языка (негидальский и ненецкий), в которых значения времени и вопросительности неразрывно связаны в одной грамматической форме. В принципе аналогичные формы будущего вопросительного времени не чужды и эвенкийскому языку, но в нем они, по нашим наблюдениям, употребляются эпизодически и не являются обязательными при выражении вопроса, касающегося любого еще не совершенного действия или не наступившего состояния (кстати, в негидальском языке они обязательны лишь в низовском диалекте, в верховском же возможны исключения из этого правила).

Значительно более сложным является вопрос о формах времени, которое наши предшественники называли Praesens'ом (Perfectum 1) [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.162], настояще-прошедшим [Колесникова, Константинова, 1968, с.118], настоящим [Цинциус, 1982, с.24]. К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус характеризуют это время следующим образом: «Praesens (Perfectum 1) показывает, что действие с е й ч а с происходит, произошло или произойдет» [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.162].

В «первом приближении», закрывая глаза на довольно редкие случаи употребления этих форм в значении будущего, можно было бы согласиться с названием «настояще-прошедшее». Более же точным и, по-видимому, отражающим сущность этой необычной категории, является предлагаемый нами по аналогии с общим числом, общим падежом или общим родом термин «общее время».

Специфика этого времени, как бы его ни называли, заключается не только в невозможности свести его семантику к какому-то единому общему значению, но и в отсутствии единого показателя времени, который присоединял бы к себе аффикс любого лица/числа (в первом лице единственного числа и во втором лице единственного и множественного значение времени выражается нулевой морфемой). Такой непоследовательный способ выражения грамматического значения явно нарушает принципы агглютинации и в целом совершенно нехарактерен для негидальского языка. Можно думать поэтому, что такого рода формы сами по себе вообще не выражают никакого временного значения и обретают его лишь в конкретном речевом употреблении. При этом главным регулятором конкретного речевого значения времени выступает лексическая семантика глагола и те формообразующие аффиксы, которые видоизменяют ее, а именно: показатели вида или, точнее, способа действия.

Прежде всего следует сказать, что глаголы состояния в общем времени ориентированы главным образом на план настоящего, например:

Еми соҗо-с? ‘Почему **плачешь?**’;

Би-дэ^а дэвэкив сōмат энү-си-н ‘И у меня (у медведя) нижняя часть спины (кости таза) очень **болит**’;

Эмэй^ан пуҗин ичэйэн: тэҗэмэ бэйун һуклэ-йэ-н ‘Придя, (героиня сказки) *пудин* увидела: на самом деле лось (убитый) **лежит**’.

Однако бывает так, что глагол состояния в форме общего времени переводится на русский язык прошедшим временем:

Би толки-чи-м тай җōдуккай самāн тэту мэҗдэн уҗтувундээнэкэн эмэйивэ^ан ‘Я **увидел во сне**, что из того дома идет сюда шаман в полном облачении и бьет в бубен’.

Трудно себе представить, что глагол *толкит-* ‘видеть во сне’ может быть связан с настоящим временем – ведь это противоречит здравому смыслу, поскольку во время сна невозможно рассказывать о том, что видишь во сне.

Глаголы действия в зависимости от предельного или непредельного характера своей семантики обозначают соответственно либо настоящее, либо прошедшее время, например:

Солаки, эй ёда алди-с? ‘Лиса, зачем **тешешь?**’ (непредельный глагол – настоящее время);

Илэ^а җнэ-с? ‘Куда **идешь?**’ (непредельный глагол – настоящее время);

Таду ичэчэхинин: эмэн айа хонат эви-йэ-н ‘Тогда увидел: одна красивая девушка **играет (веселится, развлекается)**’ (непредельный глагол – настоящее время);

Би бэйунмэ вā-м ‘Я лось **убил**’ (предельный глагол – прошедшее время);

...бэйэл эвими этэ-йэ ‘...люди играть (веселиться, развлекаться) **перестали**’ (предельный глагол – прошедшее время);

җўл гевуксава вā-йа, ахи-йги-йа амаски. Гэ тай гевуксаҗҗэй тэлгэ-йэ, улэлбэ^ан хуйу-в-вэ... ‘Две нерпы **убили, пристали** (к берегу) обратно. Ну, тех нерп **разделали**, мясо их **сварили...**’ (предельные глаголы – прошедшее время).

Однако с предельностью/непредельностью как регулятором конкретного значения общего времени в негидальском языке не все так просто. Иногда глагол имеет предельную семантику, но время явно настоящее и наоборот. Возможно, мы сталкиваемся в таких случаях с транспозицией времен. Приведем два примера:

Ева толки-чи-м? ‘Что (**я**) **видел** во сне?’ (глагол непредельный, но по логике вещей время должно быть прошедшим: человек спал, его разбудили и спрашивают, что он видел во сне);

Би элэ бу-дэ-мэ ‘Я уже **умираю**’ (глагол предельный, время должно быть прошедшим, однако по вполне понятным причинам говорящий никак не может быть уже умершим).

Надежными индикаторами конкретного значения общего времени являются некоторые показатели вида (способа действия). Например, вид начала действия (аффикс *-л-*) несовместим с настоящим временем. То же самое можно сказать о виде однонаправленности и однократности действия с показателем *-син-*,

противопоставленный же ему по значению вид рассредоточенности и многократности действия (аффикс *-кта-*), наоборот, предопределяет значение настоящего времени и исключает значение прошедшего. Примеры:

Тай этихэн энү-л-лэ-н ‘Тот старик заболел’;

Жав э-л-лэ-н мӯси ‘Лодка-берестянка не стала пропускать воду’ (ср. *Тай Жав мӯ-си-н* ‘Та лодка пропускает воду’);

Илэ^а Нэнэс? Ойонмо-ву вайдай-ву мэйүэ-син-э-с? ‘Куда (ты) пошла (идешь)? Домашнего оленя что ли **убить задумала (решила)?**’;

Тай калэм гунэн: «*Би эхилкэн бисим. Эхиндулай Нуну-син-э-м*» ‘Тот кит сказал: «У меня есть старшая сестра. К своей сестре (я обратно) **пошел**»’ (в действительности герой еще не пошел, но употребил форму со значением прошедшего времени аналогично тому, как это делают говорящие по-русски: «Ну, я пошел!»);

Тай Нунучэтин амайлан мэ^ан бэйэдуй ойгиханэм тай бууаватин гэхуктайан, хэнНэхэгдэ лэвэ-ктэ-йэ-н ‘После того как (они) ушли, снова стал таким, как был, по их земле ходит (туда-сюда), по колено **проваливается**’;

Тай Хулэги гунэн: «*Ёдā тай ниткулбэ вā-кта-сун? ЭгдиНэвэ вāмайа!*» ‘Тот Хулэги сказал: «Зачем тех маленьких (морских зверей) **убиваете?** Давайте убивать больших!»’.

Если бы в последнем примере словоформа *вā-кта-сун* ‘убиваете’ была без аффикса *-кта-*, то она, скорее всего, воспринималась бы в плане прошедшего времени:

Ёдā тай ниткулбэ вā-сун? ‘Зачем тех маленьких **убили?**’ (хотя, конечно, в принципе здесь допустимо и настоящее время).

Конкретная реализация общего времени в негидальском языке зависит не только от некоторых глагольных видов (способов действия), но иногда и от значения субъекта. Так, в неопределенно-личных предложениях общее время всегда воспринимается как настоящее постоянное, например:

Ууу бэйэл хонилтин аргаНгал гун-э; ойонин-да асахилкан-да биЖан ‘Девушки людей верхнего мира (букв.: верхних людей) хитрые, **говорят**; и олени у них, вроде бы, с крыльями’.

Такая временная характеристика относится и к тем случаям, когда имеется в виду не конкретный субъект, а обобщенный, обозначающий название какого-либо класса предметов или живых существ:

Мунукан нуктилми гойоло ичэдэй амагда бэгдидуй ел-ла-н гогда одай ‘Когда заяц побежит, то чтобы далеко видеть, на задние лапы **встает**, чтобы стать выше’.

Если конкретная реализация общего времени в качестве прошедшего или настоящего во многих случаях обусловлена семантикой глагольной основы (а иногда и субъектным значением), то к относительно редко встречающемуся осмыслению общего времени как будущего такой критерий неприменим и ориентироваться приходится на более широкий контекст. Приведем примеры со значением будущего у форм общего времени:

Этикон гунэн: «**Бү-м, бү-м, хонатпи бү-м, эсим элөкитчэ**» ‘Старик сказал: «**Отдам, отдам, свою дочь отдам, не обманываю**»»;

«Делвас тилэмайа!» Анга гунэн: «**Ева тилэ-сун? Минду кумкэйэ ачин**» ‘«В голове твоей поищем-ка (вшей)!» Анга сказала: «**Что будете искать? У меня вшей нет**»»;

Эйэхи гунэн: «Га эхай, битта ачин хутэлэ он би **жэп?**» Аси гунэн: «Ела **бахасе хутэвэ?**» ‘Лягушка сказала: «Сестра (старшая), мы без ребенка как будем жить?» Женщина сказала (на это): «Где **найдешь** ребенка?»»;

Тохэй, бэгдисей, **жэди-сей!** ‘Ло-оси, но-оги, **обожже-ете!**’

В эвенском языке также существует специфическое время, которое называют то настоящим [Цинциус, 1947, с.194; Лебедев, 1978, с.85; Роббек, 1989, с.67-68], то неопределенным [Новикова, 1980, с.68-70; Лебедев, 1982, с.86]. Предложив для эвенского языка термин «неопределенное время», К.А. Новикова пояснила, что «форма на *-ра-/-рэ-*» вообще не содержит в себе никакого временного значения и получает его главным образом лишь в контексте [Новикова, 1980, с.68] (к аналогичному выводу пришли и мы в отношении негидальских форм общего времени). Впервые же четкую характеристику своеобразным формам времени в эвенском языке дал В.Г. Богораз [Богораз, 1931, с.20-21].

Что касается эвенкийского языка, то в нем выражение настоящего времени прочно связано с наличием показателя вида незаконченного (длительного) действия *-жа-* (например: *дуку-жа-м* ‘пишу’, *тэ үэт-чэ-рэ-н* ‘сидит’, *Нэнэ-жэ-рэ-в* ‘мы (эксклюзив) идем’). Если такой показатель отсутствует, то это почти всегда прошедшее время (исключения единичны: *сам* ‘знаю’, *айавум* ‘люблю’ и, возможно, какие-то еще [Горелова, 1979, с.39]). В эвенском языке в принципе действует такое же правило (эвен. *-д-* ~ *-жи-* = эвенк. *-жа-*), но оно не распространяется на отмеченные В.Г. Богоразом «многие случаи» соответствия формы без аффикса *-д-* ~ *-жи-* русскому настоящему времени. Интересно, что в этих самых случаях указанный аффикс может как отсутствовать, так и присутствовать. Например, в сказке, записанной К.А. Новиковой [Новикова, 1980, с.136-137], словоформы *ноһһри* и *ноһһжинри* имеют одно и то же значение ‘плачешь’. Итак, в эвенкийском языке показатель вида незаконченного (длительного) действия в словоформах со значением настоящего времени является за крайне редкими исключениями обязательным, в эвенском языке соответствующий показатель в подобных случаях нередко может отсутствовать, в негидальском же он отсутствует почти всегда. Как видим, эвенкийский и негидальский языки занимают в этом отношении крайние позиции, в то время как эвенский стоит между ними. Похоже на то, что в негидальском языке редко употребляющийся вид с показателем *-жа-* вряд ли является инновацией; скорее всего, инновацией следует считать утрату этим показателем его исключительно важной роли в видо-временной системе. Мы приведем несколько негидальских примеров, в которых словоформы с аффиксом *-жа-* очень напоминают соответствующие эвенкийские, причем контактная причина такого сходства здесь маловероятна, поскольку примеры

отражают речь не верховских, а низовских негидальцев:

Эйэхи инэҢҢэн хул-ᠵэ-йэ-н балоталдули ёлдули ‘Лягушка каждый день **ходит** по болотам или где-то еще’;

Есчāн делгандулан, ичэчэ^ан делигданин соҢо-ᠵо-йо-н, бэйэҢин аҢила бисин ‘Пришла на голос, увидела (что) только голова его **плачет**, тело (же) его в стороне находится’.

Своего рода «грамматической реминисценцией» является употребление видового показателя *-ᠵа-* в следующих двух предложениях:

Тай асй таду кэптүлэ-ᠵэ-чэ^а-н ‘Та женщина там **лежала**’;

Тйн'эхэн уйкэтин н'йвчэ^ан. Асй хулэ^а-ᠵэ-нэхэ^ан ичэтчэ^ан ‘Потом их дверь открылась. Женщина лежала и смотрела (**лежа** смотрела)’.

Кстати, наличие в негидальском языке этого показателя было отмечено еще К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус: «Вставка суффикса *-за-* также указывает на **длительность действия**» [Мыльникова, Цинциус, 1931, с.175].

Негидальское общее время имеет типологическую параллель в ненецком языке. Согласно Н.М. Терещенко, в ненецком «формы неопределенного времени могут иметь значение и настоящего времени и прошедшего (чаще недавно-прошедшего), а в сочетании с показателем несовершенного вида – также и будущего времени» [Терещенко, 1947, с.184]. Особо следует подчеркнуть, что у ненецкого неопределенного времени нет специального показателя [Терещенко, 1947, с.187], и это отчасти находит соответствие в негидальском языке, где показатель общего времени отсутствует в первом лице единственного числа и во втором лице единственного и множественного.

Как видим, в изъявительном наклонении негидальского глагола отличия от эвенкийского языка весьма существенны. В сослагательном наклонении отличий от эвенкийского мы не обнаружили: его показатель *-мча-* является общим для обоих языков, причем долготу гласного мы не замечали в нем ни в эвенкийском, ни в негидальском. Что касается повелительного наклонения, то наиболее существенное отличие негидальского императива от эвенкийского заключается в наличии в первом из них особых и как будто синонимичных друг другу форм 2-ого лица множественного числа *-хан* и *-хасун*. Если последнюю можно возводить к **-хал-сун*, то первая (т.е. *-хан*, а может быть, *-хāн*) пока не поддается этимологическому толкованию и стоит совершенно изолированно среди аналогичных по значению форм повеления в тунгусо-маньчжурских языках.

Глагольное отрицание в негидальском и эвенкийском выражается только аналитическим способом, при этом в обоих языках используется общая модель: отрицательное вспомогательное глагольное слово, состоящее из основы *э-*, к которой присоединяются словоизменительные аффиксы + главный компонент аналитической отрицательной конструкции или иначе – коннегатив, включающий глагольную основу с «пустым» словоизменительным аффиксом (в эвенкийском это, как правило, *-ра*, а в негидальском – *-йа*). В качестве

примеров такой конструкции приведем эвенкийское *Э-чэ-в с̄а-ра* ‘не знаю’ и негидальское *Э-си-м с̄а-йа* с тем же значением.

Негидальское глагольное отрицание отличается от эвенкийского наличием наряду с *э-* иных корней отрицательного вспомогательного глагольного слова (*ата-*, *у-*) и иных аффиксов, присоединяющихся к этим корням (*-ти*, *-хэн*, *-хэсун*, *-хул*, *-хусун*). Например:

| негидальский язык | эвенкийский язык |
|---|--|
| <i>ата-м Нэнэ-йэ</i> ‘не пойду’ | <i>э-тэ-м Нэнэ-рэ</i> ‘не пойду’ |
| <i>у-хул Нэнэ-э (У-А)</i> ‘не ходи’ | <i>э-кэл Нэнэ-рэ</i> ‘не ходи’ |
| <i>у-хусун Нэнэ-э (У-А)</i> ‘не ходите’ | <i>э-кэллу Нэнэ-рэ</i> ‘не ходите’ |
| <i>э-хэн Нэнэ-йэ (Н)</i> ‘не ходите’ | <i>э-кэллу Нэнэ-рэ</i> ‘не ходите’ |
| <i>э-хэсун Нэнэ-йэ (Н)</i> ‘не ходите’ | <i>э-кэллу Нэнэ-рэ</i> ‘не ходите’ |
| <i>э-тй Нэнэ-йэ (Н)</i> ‘не идущий’ | <i>э-сй (э-чэ) Нэнэ-рэ</i> ‘не идущий’ |

Примечание: Н – низовской диалект негидальского языка (но не усть-амгуньский его говор), У-А – усть-амгуньский говор низовского диалекта негидальского языка

Рассмотрим любопытный пример с отрицательным безличным причастием настоящего времени: *э-вви в̄а-в-ва* ‘нельзя убивать; тот, которого нельзя убивать’. В этой конструкции безличный характер обозначаемого причастием действия выражен дважды: не только во вспомогательном отрицательном глагольном слове, но и в коннегативе (*в̄а-в-ва* < **в̄а-в-ра*). Приведем аналогичный пример с безличным причастием прошедшего времени: *э-пила ичэ-в-вэ* ‘тот, которого не видели, невиданный’.

Подобное дублирование (полное или частичное) бывает и в иных случаях, например: ... *эва-да э-ти-л отил-ла-л* ‘... ничего не понимающие’; *Н'аНакк̄ан нуНатил э-ти-л с̄а-йа-жй-тин Нэнэчэн* ‘Тихонько, так, чтобы они не заметили (букв.: не узнали), ушел’.

Итак, в негидальском языке, точнее, в его низовском диалекте коннегатив может оформляться показателями числа, падежа и личного притяжания; при этом допустимо оформление, например, падежным показателем только коннегатива:

... *минду кайинч̄ан с̄унэв о̄хин-да э-ти мана-в-ва-ва* ‘...мне заплатил шубой, которая никогда не изнашивается (букв.: неизнашиваемой)’ (отрицательная аналитическая форма личного причастия выступает здесь в роли постпозитивного определения и потому склоняется, оформляясь в данном случае показателем винительного падежа).

В негидальском глагольном отрицании отчетливо проявляется то, что мы назвали бы аффиксальным супплетивизмом. При корневом супплетивизме разная материальная оболочка корней используется не для того, чтобы

различать их лексическое значение (которое полностью совпадает), а с целью выражения грамматического значения. Иначе говоря, при корневом супплетивизме лексика оказывается на службе у морфологии. Аффиксальный супплетивизм также предполагает различие материальных оболочек, но не корней, а аффиксов, имеющих единое значение; при этом такое различие служит для выражения как бы по совместительству какого-то иного грамматического значения. Обе разновидности супплетивизма вполне отвечают его определению как «уникального совмещения сем в означаемом нечленимого знака» [Лингвистический энциклопедический словарь, 1990, с.564]. С частичным аффиксальным супплетивизмом мы уже знакомы по приведенной нами характеристике негидальских притяжательных показателей 3-его лица единственного числа: аффиксы *-нин* и *-н* выражают указанное значение лица, а также посессивность, но первый из них употребляется только в именительном падеже, у второго же такого ограничения нет, поэтому он связан обычно с косвенными падежами. Мы также коснулись различия в функционировании показателей отложительного падежа *-дукэй* и *-дуки*: оба они выражают значение отложительности, но отличаются друг от друга тем, что первый всегда употребляется в простом склонении, а второй – только в притяжательном. Таким образом, кроме основного значения, общего для супплетивных аффиксов, у каждого из них есть еще и свое особое, связанное с совершенно другой категорией.

Что касается аффиксального супплетивизма в негидальском глагольном отрицании, то здесь он проявляется не как частичный, а как полный. В одном случае речь идет о показателях личного причастия настоящего времени: если такое причастие выступает в утвердительном значении, то оно оформляется аффиксом *-йи* (к некоторым глагольным основам присоединяется аффикс *-си*), если же личное причастие настоящего времени употребляется с отрицанием, то его показателем является уже не *-йи* (*-си*), а *-ти* (*-тӣ?*), например: *сā-йи* ‘знающий’, но *э-ти сā-йа* ‘не знающий’. Заслуживает внимания то, что негидальский аффикс *-ти* имеет соответствие только в эвенском языке. Так, в ольском говоре ему корреспондирует элемент *-ти-* в составе отрицательной формы разновременного деепричастия (деепричастия предшествующего действия), например: *э-тӣži ṓr* ‘не сделав’ (эту форму упоминает К.А. Новикова [Новикова, 1960, с.94]). Еще более убедительным является сравнение с аналогичным аффиксом в охотском диалекте эвенского языка: «В отрицательных формах причастия имеют те же аффиксы, что и в утвердительных формах, за исключением причастия настоящего времени на *-ри*, которое в отрицательной форме имеет аффикс *-ти*, ... например: *эти дукра* ‘не пишущий’, *этил дукра* ‘не пишущие’...» [Лебедев, 1982, с.115].

В целом же супплетивизм – как корневой, так и аффиксальный – противоречит агглютинативному строю негидальского языка и поэтому может рассматриваться в нем как явление исключительное.

Следует отметить специфику отрицательной формы будущего времени

негидальского глагола. Утвердительная форма будущего времени выражается в негидальском при помощи аффикса *-ǰā-*, будущее время в отрицательном вспомогательном глагольном слове некогда выражалось, как и в эвенкийском языке, аффиксом *-tā-* (в эвенкийском, например, будет *э-тā-м Нэнэрэ* ‘не пойду’); однако в действительности негидальцы говорят не *этām*, а *атам* (по крайней мере, мы так слышим). Причиной такого звукового изменения является, на наш взгляд, а-образное произнесение негидальцами долгого *ā* – находясь во втором слоге, он оказал ассимилирующее воздействие на краткий гласный *э* первого слога, в результате чего образовалась новая основа отрицательного вспомогательного глагольного слова *ата-* (аналогичное звуковое изменение свойственно также некоторым иным словам). Кроме негидальского языка, звуковое изменение **этā- > ата-* произошло также в орочском и удэгейском, где основа отрицательного вспомогательного глагольного слова в будущем времени звучит так же, как и в негидальском.

Возможно, обнаруженный нами в усть-амгуньском говоре низовского диалекта негидальского языка отрицательный вспомогательный глагол *ухул* (единственное число)/*ухусун* (множественное число) со значением повеления, обращенного ко второму лицу, свидетельствует об изначальном существовании специального прохибитивного глагольного корня *у-*. Впрочем, для усть-амгуньского говора характерна как прогрессивная, так и регрессивная дистактная ассимиляция гласных, т.е. форма *ухул* может восходить не только к **у-хэл*, но и к **э-хул*. Но и этими реконструкциями дело не ограничивается – можно предложить более правдоподобное объяснение происхождения усть-амгуньских прохибитивных форм *ухул* и *ухусун*. Причиной звуковых изменений была, вероятно, все-таки регрессивная дистактная ассимиляция гласных, только импульс ее исходил от гласного *у* в последнем (третьем) слоге вспомогательного прохибитивного глагола в форме множественного числа, т.е. **э-хэсун > ухусун* (ср. усть-амгуньское *тубгучэ* ‘уронил’ < **тибгучэ* < **тик-бу-чэ*); форма единственного числа *ухул* при таком объяснении должна была появиться в результате аналогического выравнивания: **эхэл > ухул* по аналогии с *ухусун*, которое восходит к **эхэсун*.

Сопоставительно-сравнительный анализ некоторых форм и категорий негидальской морфологии позволяет прийти к следующим предварительным выводам, касающимся отношения негидальского к наиболее ему близко родственным языкам:

1. Негидальский безусловно является самостоятельным языком, а не диалектом эвенкийского (как некогда думали) хотя бы потому, что морфологические различия между негидальским и эвенкийским, как показывает проведенное сопоставление, весьма существенны, при этом нередко расхождения не ограничиваются внешней, формальной стороной, но касаются содержания грамматических категорий, а иногда и самого их наличия или отсутствия. Если взять наугад любой из многочисленных эвенкийских диалектов и сопоставить

его (т.е. сравнить на предмет отличий) также с любым диалектом этого же языка, то количество и глубина их различий в морфологии должны быть, на наш взгляд, значительно меньше, чем между негидальским языком и эвенкийским в целом. Такой вывод для дилеммы «диалект или самостоятельный язык» является решающим, поскольку существенная дивергенция в морфологии (точнее сказать, в грамматике), по-видимому, намного важнее в этом вопросе, чем пусть даже не менее серьезная дивергенция в лексике и фонетике.

Если говорить о генетических отношениях, то ближе всего к негидальскому стоит эвенкийский, однако вряд ли первый из них произошел от второго. Скорее всего, оба они восходят к некоему уже не существующему языку, причем тот его диалект, от которого берет свое начало негидальский, принимал участие в формировании некоторых юго-западных эвенкийских диалектов (например, подкаменно-тунгусского) – именно к ним, как мы считаем, ведут от негидальского любопытные изоглоссы, обнаруживаемые пока главным образом в лексике. Сравнительно недавно, уже после прихода русского населения в Якутию, в результате значительного расширения территории проживания якутов началось впечатляющее по своим масштабам расселение тунгусов из Якутии на огромных пространствах Сибири и Дальнего Востока [см., например, Историко-этнографический атлас Сибири, с.8, 6, 7], в том числе, как мы думаем, и в районе среднего течения Амгуни, т.е. там, где жили и живут так называемые верховские негидальцы. Верховской диалект негидальского языка испытал и продолжает испытывать на себе очень сильное влияние диалектов, на которых говорят пришедшие из Якутии эвенки. Заимствования из эвенкийского охватывают все уровни негидальского в его западном («верховском») территориальном варианте. Таким образом, тесные генетические связи негидальского с эвенкийским нашли продолжение в интенсивном влиянии последнего на западный вариант негидальского, причем результативность такого воздействия многократно усиливается именно близким взаимным родством контактирующих языков.

2. Наличие каких-то конкретных морфологических различий (несоответствий) между негидальским и эвенкийским языками во многих случаях означает наличие соответствий в этом плане между негидальским и эвенским языками. В условиях не просто близкого взаимного родства этих трех языков, но и принадлежности их к одной и той же таксономической единице (к северной ветви тунгусо-маньчжурских языков) такая корреляция соответствий и несоответствий может свидетельствовать либо об инновационном характере эвенкийской морфологии в сравнении с негидальской и эвенской, либо о том, что а) эвенский подвергся влиянию негидальского, б) оба языка заимствовали друг у друга, в) оба они заимствовали из какого-то другого языка, г) негидальский подвергся влиянию эвенского. Есть факты, причем связанные не только с морфологией, которые свидетельствуют о том, что главной причиной сложившегося соотношения соответствий и несоответствий между тремя

указанными языками следует считать последнюю, т.е. заимствование из эвенского языка в негидальский (при этом нельзя исключать и все остальные варианты – в какой-то степени может быть истинным любой из них).

Вероятно, несколько веков назад этническая территория эвенов простиралась далеко на юг в сравнении с современной. В наше время, так же, как, по крайней мере, в XIX веке негидальцев и эвенов разделяли и продолжают разделять различные группы пришедших сравнительно поздно из Якутии эвенков. Среди эвенков Аяно-Майского района Хабаровского края особое внимание привлекают тоттинские, говорящие на диалекте с бесспорно эвенскими чертами, в том числе и в морфологии. Таким образом, очевидные следы эвенского языка остались в районе реки Мая на той территории, которая находится между современной южной границей проживания эвенов (Охотский район Хабаровского края) и этнической территорией негидальцев (район имени Полины Осипенко Хабаровского края); при этом следует, правда, отметить, что тоттинские эвенки жили все-таки намного ближе к эвенкам, чем к негидальцам. Возможность проживания эвенов несколько веков назад вплоть до бассейна Амура находит подтверждение в большом количестве разного рода изоглосс, связывающих эвенский не только с негидальским, но и с другими языками Приамурья, причем, прежде всего, с ороцким языком. На наш взгляд, весьма вероятно, что продвижение предков эвенов на север происходило именно из бассейна Амура откуда-то со стороны его левых притоков. В таком случае гипотетический южный «коридор», ориентированный с юго-запада на северо-восток вдоль западных склонов хребта Джугджур был первым звеном в постепенном продвижении предков эвенов на далекие северные территории.

3. При наличии каких-то конкретных морфологических различий (несоответствий) между негидальским языком, с одной стороны, эвенкийским и эвенским – с другой, нередко наблюдаются соответствия в этом плане негидальского в первую очередь с ороцким и удэгейским (о двух фонетических изоглоссах, связывающих эти три языка, писала В.И. Цинциус [Цинциус, 1982, с.19]), а также с ороцким, ульчским и нанайским. Вероятно, такое соотношение соответствий и несоответствий имеет также контактную причину, при этом, скорее всего, язык типа ороцкого выступал по отношению к негидальскому в качестве субстрата (пока мы не обнаружили свидетельств ульчского и нанайского существенного влияния на негидальскую морфологию, поэтому контакты негидальского с ульчским и нанайским языками следует считать сравнительно поздними и весьма поверхностными). Итак, на левых притоках Нижнего Амура некогда могли локализоваться языки, которые были предками современных ороцкого, эвенского и негидальского. Не исключено, что прилегающие с запада к Нижнему Амуру территории относились к северному ареалу прародины тунгусо-маньчжурских языков. Впрочем, все эти безусловно предварительные выводы требуют проверки на лексическом и фонетическом материале, что мы и планируем осуществить в будущем.

ЛИТЕРАТУРА

REFERENCES

1. Аврорин В.А. Грамматика нанайского языка. Т.1. М.; Л., 1959; Т.2. М.; Л., 1961.
2. Аврорин В.А. Ульчские тексты. Материалы для грамматических и этнографических исследований//Морфология имени в сибирских языках. Новосибирск, 1981.
3. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986.
4. Аврорин В.А. Грамматика маньчжурского письменного языка. СПб., 2000.
5. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978.
6. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочский язык//Языки народов СССР. Т.5. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968.
7. Алексеев Н.А. Общее в ранних формах религии якутов и тувинцев //Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
8. Алексеенко Е.А. К изучению мифологических параллелей медвежьему культу кетов//Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. Вып. 2. СПб., 1995.
9. Анисимов А.Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.
10. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
11. Березкин Ю.Е. Сибирско-североамериканские связи в области мифологии. Межрегиональные параллели и статистика. Электронный вариант статьи, любезно предоставленный нам автором.
12. Березницкий С.В. Верования и обряды ульта//Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama, 1993.
13. Богораз В.Г. Материалы по ламутскому языку//Тунгусский сборник. I. Л., 1931.
14. Бойцова А.Ф. Категория лица в эвенкийском языке. Л.; М., 1940.
15. Болдырев Б.В. Словообразование имен существительных в тунгусо-маньчжурских языках. Новосибирск, 1987.
16. Бошняк Н.К. Экспедиции в Приамурском крае//Морской сборник, № 2, 1859, т. XXXIX, СПб.
17. Бурыкин А.А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки//Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. СПб., 1996.
18. Василевич Г.М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
19. Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. Л., 1948.

20. Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.
21. Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.
22. Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. Сборник МАЭ, XXVII, Л., 1971.
23. Вдовин И.С. Историко-этнографические сведения о негидальцах середины XVIII столетия//Уч. Зап. ЛГУ. Серия факультета народов Севера, вып. 2. Л., 1953.
24. Воскобойников М.Г. Эвенкийский фольклор. Л., 1960.
25. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.
26. Горелова Л.М. Категория вида в эвенкийском языке. Новосибирск, 1979.
27. Гуругли. Таджикский народный эпос. М., 1987.
28. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.
29. Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961.
30. Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.
31. Записи Н.А.Липской по негидальскому языку. Архив МАЭ РАН, фонд 5, опись 1, дело 29 (страницы не проставлены).
32. Записи Н.А.Липской по негидальскому языку. Архив МАЭ РАН, фонд 5, опись 1, дело 38.
33. Записи Н.А.Липской по негидальскому языку. Архив МАЭ РАН, фонд 5, опись 1, дело 56.
34. Записи Н.А.Липской по ороческому языку. Архив МАЭ РАН, фонд 5, опись 5, дело 5.
35. Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
36. Иохельсон В.И. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах//Сборник МАЭ. Т. V. Петроград, 1918.
37. Исида Э. Мать Момотаро. СПб., 1998.
38. Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
39. История и культура удэгейцев. Л., 1989.
40. Керимова А.А. Таджикский язык//Языки народов СССР. Т. I. Индо-европейские языки. М., 1966.
41. Киле Н.Б. Фольклорное наследие нанайцев//Традиции и современность в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1983.
42. Колесникова В.Д., Константинова О.А. Негидальский язык//Языки народов СССР. Т. V. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968.
43. Константинова О.А. Эвенкийский язык. М.; Л., 1964.
44. Кормушин И.В. Удыхейский язык. М., 1998.
45. Крейнович Е.А. Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина//Этнография. 1929, № 1.

46. Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.
47. Крейнович Е.А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927-1928 гг.//Страны и народы Востока. Вып. XXV. Л., 1987.
48. Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. Л., 1978.
49. Лебедев В.Д. Охотский диалект эвенского языка. Л., 1982.
50. Лебедева Е.П. Архаические сюжеты эвенкийской сказки о животных //Языки и фольклор народов сибирского Севера. М.; Л., 1966.
51. Лебедева Е.П. Эвенкийские этиологические сказки о животных//Вопросы языка и литературы. Новосибирск, 1974.
52. Лебедева Е.П. Сюжеты и структура эвенкийской сказки о животных //Теоретические вопросы фонетики и грамматики языков народов СССР. Новосибирск, 1979.
53. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
54. Липский А.Н. Краткий обзор маньчжуро-тунгусских племен бассейна Амура//Первый туземный съезд ДВО. Хабаровск, 1925.
55. Липский А.Н. Ульчский словарь. Архив МАЭ РАН, фонд 5, опись 1, дело 71.
56. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские//Записки ОИАК. Владивосток, 1922. Т. XVII.
57. Мальчуков А.Л. Синтаксис эвенского языка: структурные, семантические, коммуникативные аспекты. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. СПб., 2002.
58. Меновщиков Г.А. Алеутский язык//Языки народов СССР. Т.V. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968.
59. Маргаритов В.П. Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888.
60. Миддендорф А. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II, СПб., 1878.
61. Мифология хантов. Томск, 2000.
62. Мифы, предания, сказки кетов//Составление, предисловие, комментарии и глоссарий Алексеенко Е.А. М., 2001.
63. Мифы, предания, сказки хантов и манси//Составление, предисловие и примечания Н.В.Лукиной. М., 1990.
64. Мифы и предания ненцев Ямала//Автор-составитель Л.А.Лар. Тюмень, 2001.
65. Мыльникова К.М., Цинциус В.И. Материалы по исследованию негидальского языка//Тунгусский сборник. I. Л., 1931.
66. Нанайские напевы. Запись, перевод, нотировка и комментарии Т.Д. Булгаковой. Хабаровск, 1983. [Булгакова, 1983].
67. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу//Подготовка текстов, перевод, комментарии и указатели Киле Н.Б. Новосибирск, 1996.
68. Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1991.
69. Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России. М., 1947.

70. Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка. Ч.1. М.; Л., 1960.
71. Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка. Л., 1980.
72. Новикова К.А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан, 1987.
73. Новикова К.А., Сем Л.И. Орокский язык//Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М., 1997.
74. Овчинников М. Из материалов по этнографии якутов//Этнографическое обозрение, 1897, № 3.
75. Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. М., 1980.
76. Орокские сказки и мифы//Сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. Новосибирск, 1966.
77. Отаина Г.А. Нивхский фольклор//Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama, 1993.
78. Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. III. СПб., 1912.
79. Певнов А.М. Деепричастие на *-ми* в эвенкийском языке. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1980.
80. Петрова Т.И. Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л., 1936.
81. Петрова Т.И. Язык ороков (ульта). Л., 1967.
82. Пилсудский Б.О. Фольклор айнов//Краеведческий бюллетень. № 3. Южно-Сахалинск, 1991.
83. Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
84. Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
85. Поппе Н.Н. Материалы по солонскому языку. Л., 1931.
86. Предания, легенды и мифы саха (якутов). Новосибирск, 1995.
87. Ришес Л.Д. Основные особенности арманского диалекта эвенского языка//Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. Т.VII, 1955.
88. Роббек В.А. Язык эвенов Березовки. Л., 1989.
89. Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
90. Сем Л.И. Устное народное творчество уссурийских нанайцев//Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974.
91. Сем Л.И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. Л., 1976.
92. Сем Ю.А. Мифологические представления нанайцев о природе и человеке //Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986.
93. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
94. Сказки и предания нганасан//Сост. Б.О. Долгих. М., 1976.
95. Скорик П.Я. Чукотский язык//Языки народов СССР. Т.V. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968.
96. Словарь русских говоров Приамурья. Отв. ред. Ф.П. Филин. М., 1983.
97. Смоляк А.В. Негидальцы. Загадки и факты//Известия СО АН СССР, серия общественных наук. Новосибирск, 1977, № 1, вып. 1.

98. Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1984.
99. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I. Л., 1975; т. II. Л., 1977.
100. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. [СУС]
101. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976.
102. Суник О.П. Удэгейский язык//Языки народов СССР. Т.V. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968.
103. Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985.
104. Терещенко Н.М. Очерк грамматики ненецкого (юрако-самоедского) языка. Л., 1947.
105. Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994.
106. Фольклор долган//Подготовка текстов, перевод, вступительная статья и комментарии П.Е.Ефремова, Н.А.Алексеева. Новосибирск, 2000.
107. Фольклор ненцев//Вступительные статьи, составление, подготовка текстов, комментарии, примечания, указатели и словарь Е.Т.Пушкаревой, Л.В.Хомич. Новосибирск, 2001.
108. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ//Составление, вступительная статья, комментарии и словарь. Лебедева Е.П., Хасанова М.М., Кялундзюга В.Т., Симонов М.Д. Новосибирск, 1998.
109. Форштейн-Мыльникова К.М. Негидальский отряд Амурской комплексной экспедиции института//Советская этнография, 1936, № 1.
110. Хасанова М.М. Нивхско-тунгусо-маньчжурские фольклорные связи//Б.О. Пилсудский - исследователь народов Сахалина. Южно-Сахалинск, 1991.
111. Хасанова М.М. Песни негидальцев//Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 1996, № 4.
112. Хасанова М.М. Негидальские поговорки//Вопросы исследования и преподавания тунгусо-маньчжурских языков в национальной школе. М., 1997.
113. Хасанова М.М. Представления негидальцев о соотношенности «жанра» улгу с настоящим//Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999.
114. Хасанова М.М. О культе медведя у негидальцев//Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000.
115. Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
116. Цинциус В.И. Очерк грамматики эвенского языка. Л., 1947.
117. Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1949.
118. Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом //Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. Л., 1971.

119. Цинциус В.И. Негидальский язык. Л., 1982.
120. Шейкин Ю.И. Музыкальные инструменты удэ (этимология, конструкция, наигрыши)//Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1986.
121. Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов//Записки Приамурского отдела ИРГО. Хабаровск, 1896. Вып. 2.
122. Шимкевич П.П. Обычаи, поверья и предания гольдов//Этнографическое обозрение. М., 1897, № 3.
123. Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия//Этнографическое обозрение. М., 1897, № 3. [1897a]
124. Шнейдер Е.Р. Краткий удэйско-русский словарь. М.; Л., 1936.
125. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Т. I. СПб., 1883; т. II. СПб., 1899; т. III. СПб., 1903.
126. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908.
127. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
128. Языки народов СССР. Т. V. Л., 1968.
129. Ikegami J. A Dictionary of the Uilta Language. Sapporo, 1997.
130. Janhunen J. Material on Manchurian Khamnigan Evenki. Helsinki, 1991.
131. Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Collected and translated into Russian by Bronisław Piłsudski. Poznań, 1990.
132. Nikolaeva I., Tolskaja M. A Grammar of Udihe. Berlin, New York, 2001.
133. Piłsudski B. Materials for the Study of the Orok (Uilta) Language and Folklore. Working papers. Poznań, 1985.
134. Schmidt P. The Language of the Negidals. Acta Universitatis Latviensis. Riga, 1923, V.
135. Shirokogoroff S.M. Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization. Shanghai, 1924.
136. Tsumagari T. A Collection of Udehe Sentences//Language Studies (Otaru Univ. of Commerce). Otaru, 1997.
137. Uilta Oral Literature. A Collection of Texts translated and annotated by J. Ikegami. Suita, 2002.

Список сокращений

1. Вып. – выпуск.
2. ИРГО – Императорское русское географическое общество.
3. Л – Ленинград (в выходных данных изданий).
4. ЛГУ – Ленинградский государственный университет.
5. М – Москва (в выходных данных изданий).
6. МАЭ – Музей антропологии и этнографии Российской академии наук.
7. ОИАК – Общество изучения Амурского края, Владивосток, РГО.

8. ОСиМ – Орочские сказки и мифы (см. список литературы).
9. ОТиС – Орочские тексты и словарь (см. список литературы).
10. РГО – Русское географическое общество.
11. Сост. – составитель, составители.
12. СПб – Санкт-Петербург.
13. Т – том.
14. Уч. зап. – ученые записки.
15. ФЭЯ – Фольклор эвенков Якутии (см. список литературы).
16. Ч. – часть.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



01



02



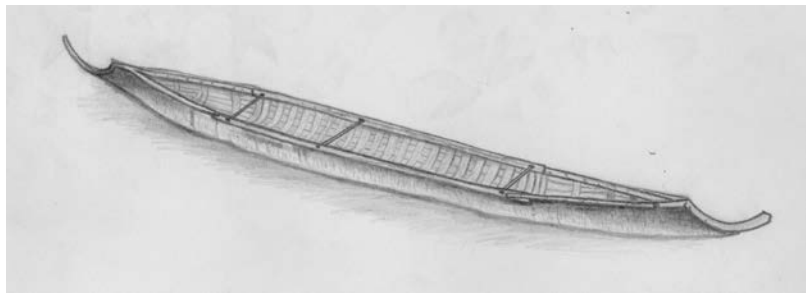
03



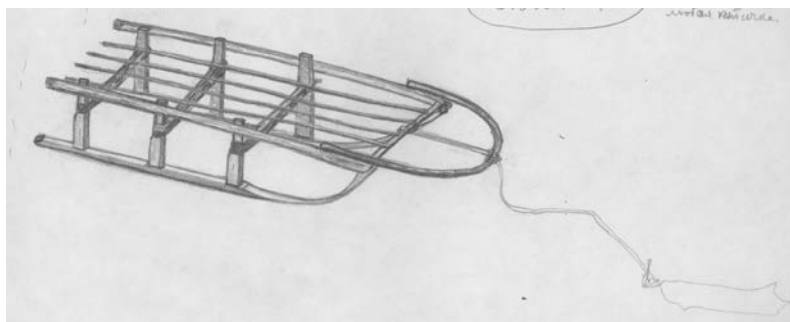
04



05



06



07



08



09



10

CAPTIONS

1. **Aleksey Berganov.** Берганов Алексей Михайлович. С. Белоглинка Хабаровского края, 1982 г., фото М.М. Хасановой, личный архив.
2. **Evdokiya Bobik (Samandina).** Бобик (Самандина) Евдокия Мироновна. С. Тыр Хабаровского края, 1985 г., фото В.Т. Новикова, личный архив.
3. **Darya Sem'onova and Ivan Sem'onov.** Семенов Иван Семенович, Семенова Дарья Васильевна. С. Владимировка Хабаровского края, 1981 г., фото М.М. Хасановой, личный архив.
4. **Dora Kini with her son Vitaliy.** Кини Дора Леонтьевна с сыном Виталием. С. Маго Хабаровского края, 1998 г., фото М.М. Хасановой, личный архив.
5. **Negidal boat (hollowed out).** Негидальская лодка-долбленка. С. Владимировка Хабаровского края, 1981 г., фото М.М. Хасановой, личный архив.
6. **Negidal boat (birch bark).** Негидальская берестяная лодка. С. Владимировка Хабаровского края, 1981 г., рисунок А.М. Певнова, личный архив.
7. **Negidal handsledge.** Негидальская ручная нарта. С. Белоглинка Хабаровского края, 1982 г., рисунок А.М. Певнова, личный архив.
8. **Negidal summer house named *ogdan* (birch bark).** Берестяной негидальский летний дом-*огдан*. С. Сомня Хабаровского края, 1927-1928 гг., фото А.Н. Липского, архив МАЭ РАН, коллекция № И-1541-16.
9. **Negidal storehouse on poles.** Негидальский амбар на сваях. Район Чукчагирского озера, Хабаровский край, предположительно конец 20-х годов XX в., фото Н.А. Липской, архив МАЭ РАН, коллекция № И-1548-59.
10. **The Amur valley, 3-4 km from the Amgun' mouth.** Долина Амура недалеко от устья р. Амгуни. 1999 г., фото М.М. Хасановой, личный архив.