

УДК 398.224(=512.212)

DOI 10.25587/c9105-4528-2358-d

*А. Н. Варламов*

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## МОТИВ ПУТЕШЕСТВИЯ ГЕРОЯ НИМНГАКАНА КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССОВ РАННЕЙ ИСТОРИИ ТУНГУСОВ

*Аннотация.* Целью исследования является выявление исторических свойств устного народного творчества на примере типологии сюжетно-мотивного состава эпоса эвенков. Актуальная проблема фольклорного историзма рассматривается с позиции междисциплинарного подхода, в котором привлекаются материалы смежных научных дисциплин. Для достижения цели исследования используются методологические основы фольклорного историзма на материале эпоса восточных эвенков. Проблемы ранней истории тунгусо-маньчжурских народов исследуются на основе анализа популярного мотива путешествия эпического героя эвенков с привлечением материалов устного народного творчества и мировоззренческих традиций этносов дальневосточного региона.

Мотив путешествия героя нимнгакана является наиболее распространенным в эпических традициях восточных эвенков, составляя композиционную и содержательную основу текста – основное содержание сказаний восточных эвенков описывает странствия и подвиги эвенкийского богатыря в далеких землях, расположенных к востоку от места его рождения. В своём странствии в страну восходящего солнца герой сражается с враждебными богатырями Нижнего мира, обретает взаимообратные и родственные связи с аборигенами восточных земель. Характеристики и этнографические детали культурных традиций дружественных племен существенно отличаются. Кроме носителей скотоводческих и оленеводческих традиций, можно выделить две основные этно-племенные группы, с которыми контактирует герой эвенкийского эпоса: носители культуры рыболовства и морской охоты, а также «древние свиноводы».

В результате исследования, выдвигается предположение о том, что мотив путешествия эпического героя эвенков представляет собой отражение исторических процессов, сопровождавших развитие этнографического комплекса эвенков и родственных народов тунгусо-маньчжурской группы в Приамурье, Маньчжурии и на побережье Охотского моря. В число групп, с которыми формировались прочные исторические связи тунгусов, следует отнести предков нивхов и этно-племенные формации Приамурья, объединяемые этнонимами сушень и мохэ.

Работа представляет интерес для специалистов по фольклору, истории и этнографии, в круг научных интересов которых входят традиции устного народного творчества и история тунгусо-маньчжурских народов.

*Ключевые слова:* эпос эвенков; нимнгакан; мотив путешествия; сюжет об одиноком герое; история тунгусов; фольклор нанайцев; фольклор нивхов; южные тунгусы; сушень; мохэ.

*А. Н. Varlamov*

## The travel motif of a nimngakan hero as a reflection of the Tungus early history processes

*Abstract.* The aim of the study was to identify the historical properties of oral folk art on the example of the typology of the plot-motif composition of the Evenki epic. The actual problem of folk historicism is considered from the position of an interdisciplinary approach, which draws on materials from related scholarly disciplines. To achieve the goal of the research, the methodological foundations of folklore historicism were used based on

*ВАРЛАМОВ Александр Николаевич* – доктор филологических наук, старший научный сотрудник сектора Северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

*VARLAMOV Alexandr Nikolaevich* – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher of North Philology Sector, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

the material of the epic of Eastern Evenks. The problems of the early history of the Tungus-Manchu peoples were investigated on the basis of the analysis of the popular travel motif of the Evenki epic hero with the use of materials of oral folk art and ideological traditions of the ethnic groups of the Far Eastern region.

The motif of the Nimngakan hero's travel is the most widespread in the epic traditions of Eastern Evenks. The motif constitutes the compositional and substantive basis of the text – the main content of Eastern Evenks' legends describes the travels and deeds of the Evenki hero in distant lands located to the east of the place of his birth. In his travel to the land of the rising sun, the hero fights against the hostile bogatyr of the Under World, forms mutual and kinship ties with the natives of the eastern lands. The characteristics and ethnographic details of the cultural traditions of friendly tribes differ significantly. In addition to the carriers of cattle-breeding and reindeer-breeding traditions, the hero of the Evenki epic contacts with two main ethno-tribal groups: carriers of the fishing culture and sea hunting, as well as "ancient pig breeders".

As a result of the research, it is suggested that the motif of the Evenki epic hero's travel is a reflection of the historical processes that accompanied the development of the ethnographic complex of Evenks and related peoples of the Tungus-Manchu group in the Amur region, Manchuria and on the coast of the Sea of Okhotsk. The Tungus formed strong historical ties with the groups, which should include the ancestors of the Nivkhs and the ethno-tribal formations of the Amur region, united by the ethnonyms Sushen' and Mohe.

This research is of interest to specialists in folklore, history and ethnography, whose scholarly interests include the traditions of folklore and the history of the Tungus-Manchu peoples.

*Keywords:* epic of the Evenks; nimngakan; travel motif; plot about a lonely hero; history of the Tungus; Nanai folklore; Nivkh folklore; southern tungus; Sushen'; Mohe.

## **Введение**

Эпический жанр учёными нередко воспринимается исключительно как некая сфера художественных традиций, в действительности, эпос в устном народном творчестве большинства этносов представляет собой специфическое культурное явление, одним из функциональных свойств которого является тесная взаимосвязь с историей этноса. Рассмотрим данный тезис на основе анализа популярного мотива путешествия в эпических традициях эвенков.

Ведущие исследователи эвенкийского фольклора обращались к анализу мотива путешествия, сосредотачивая своё внимание на его художественной специфике, в частности на соотношении мотива и цели, побуждающей эпического героя к странствиям. Г. М. Василевич и А. Н. Мыреева обозначили три главные причины, побуждающие героя к странствиям: желание увидеть мир, стремление померяться силой с кем-либо (сразиться с врагом), поиск невесты [1, с. 14; 2, с. 6]. Г. И. Варламова подробно рассмотрела мотив путешествия в эпических традициях эвенков, указывая на его непосредственную взаимосвязь с мотивом одиночества героя. Исследователь правомерно обозначает тему странствия в качестве основной художественной идеи эвенкийского эпоса [3, с. 82–99].

В предыдущих исследованиях мы обращались к теме соотношения мотива путешествия одинокого героя с процессами, сопровождавшими ранние этапы истории эвенков [4, 5], однако, дополнительный анализ материалов устного народного творчества народов тунгусо-маньчжурской группы и результатов исследований смежных научных дисциплин позволяют подкрепить озвученный выше тезис новыми, достаточно убедительными выводами. В настоящей публикации, посвященной проблеме соотношения фольклора и истории, рассматриваются вопросы этногенеза тунгусо-маньчжурских народов на территории современного Дальнего Востока России и сопредельных территориях Северо-Восточного Китая. В исследовании используются методологические основы фольклорного историзма на материале эпоса восточных эвенков. Проблемы ранней истории тунгусо-маньчжурских народов исследуются на основе анализа популярного мотива путешествия эпического героя эвенков с привлечением материалов устного народного творчества родственных этносов и результатов исследований смежных научных дисциплин.

## **Мотив путешествия эпического героя эвенков**

В эпосе восточных эвенков основным мотивом является путешествие героя. Главным направлением путешествия героя в подавляющем большинстве текстов эвенкийского нимнгакана является восток, маркируемый устойчивой формулой «направление восхода солнца»:

«Рассердившись, парень бросил чайник на малу, привязал лук и обратился к чуму-утэн:

– По моей земле никто не ходил, кто это осмелился прийти? Какая птица прилетела? Пойду-ка я туда, куда глаза глядят (букв.: куда передняя сторона направлена). Если мне будет удача, то вернусь через три года. Оставайся, будь здоров! Сказав, Умусликон побежал в сторону восхода солнца» [1, с. 243];

«– Обойду все земли,

Облечу небо <...>

Вероятно, пришла пора

Уйти надолго из родной страны,

От родного очага <...>

Оставил все так

И побежал вверх по реке,

Берущей начало с самого восхода солнца» [6, с. 69, 71]

Основное содержание сказаний восточных эвенков сводится к тому, что одинокий герой с целью познания мира, в поисках мест, богатых зверем или в связи с желанием «найти свою половину», движется от места своего рождения в восточном направлении. За время своего путешествия он сражается с богатырями враждебного Нижнего мира, проникающими с западной и юго-западной сторон. Победив врагов, герой встречает свою невесту, приобретая новые родственные связи.

В соответствии с сюжетами сказаний эвенков можно в общих чертах предположить процесс этногенеза и миграций древних тунгусов – предков эвенков восточной группы. Сформировав основу этнографической культуры охотников-кочевников в горно-таежном ландшафте, предки современных эвенков двигались в восточном направлении. Направление путешествий героев эвенкийских эпических произведений соответствует выводам учёных о перемещении предков эвенков из Прибайкалья и Забайкалья в Приамурье, Приморье и Северо-Восточный Китай, где сформировались многие народы, относимые ныне к тунгусо-маньчжурской группе.

### **История тунгусов на Дальнем Востоке**

К числу крупнейших этногенетических контактов прототунгусов в древности исследователи относят взаимное влияние предков тунгусов и аборигенов Амура. А. П. Окладников и А. П. Деревянко датировали начало проникновения прототунгусов из Прибайкалья и Забайкалья первым тысячелетием до н. э. По их мнению, объяснением направлений миграций кочевых охотников в юго-восточные области послужили потребности присваивающего хозяйства [7, с. 286]. В качестве доказательств присутствия северных кочевников в Приморье и Приамурье в эпоху раннего железного века А. П. Окладников и А. П. Деревянко приводят элементы кочевой культуры, обнаруженные при раскопках археологических памятников Дальнего Востока, датируемых I тысячелетием до н. э. [7, с. 292–294]. По мнению исследователей, кочевые группы северных таежных охотников проникали в южные ареалы, начиная с раннего железного века. Этот длительный процесс сопровождался взаимным этнокультурным, этногенетическим обменом на новых территориях: северные мигранты-охотники создавали смешанные популяции, принимали новые для себя хозяйственные модели, переходили к полуоседлому образу жизни. Принимая значительную часть локальной культуры, кочевые племена сохраняли и передавали аборигенам часть элементов собственной материальной культуры, свой язык и традиции мировоззрения [7, с. 298].

Данная точка зрения на характер миграций прототунгусов из Прибайкалья и Забайкалья в целом преобладает в научной среде, отличаясь датировками начала этого миграционного процесса: «Северные тунгусские элементы в культуре нанайцев и других народов Амура прослеживаются особенно отчетливо. В Приамурье об этом свидетельствуют археологические находки в Сорголе, устьях Уссури и Амура (конец II – начало I тысячелетия до н. э.). В Приморье с ними связывают ольгинскую археологическую культуру. По мнению исследователей, первоначально сибирские таежные группы проникли в бассейн Нижнего Амура в конце неолита, а затем появлялись здесь многократно. Мощная миграционная волна с Севера, Северо-Запада и Северо-Востока Сибири, как мы увидим ниже, имела место в Приамурье в относительно недавнее время» [8, с. 21–22].

Научная дискуссия о начале глобальной миграции прототунгусов в неолите вылилась в гипотезу о южном происхождении народов тунгусо-маньчжурской группы. Так, А. П. Деревянко, изменив первоначальную точку зрения, предположил, что ареалом формирования прототунгусов можно считать Маньчжурию. Ученый опирался в этом на выводы китайских исследователей, обозначавших прародиной тунгусов район Дунбэя. По мнению А. П. Деревянко, «формирование северных тунгусов произошло в конце III – начале II тыс. до н. э. за счет носителей древнетунгусского культурного комплекса, вытесненных из южных районов под влиянием аборигенов нижнего Амура в его среднее течение, что придало дальнейший импульс для продвижения прототунгусов в таежные области Сибири, где они сформировались окончательно» [9, с. 274].

В этой гипотезе есть одно принципиальное несоответствие, связанное с предполагаемыми А. П. Деревянко причинами выхода прототунгусов со среднего течения Амура в таежные области Сибири. Допуская доминирование аборигенных племен Амура над прототунгусами, вытеснение носителей байкальского антропологического типа в таежную зону Сибири в III–II тысячелетиях до н. э., следует ожидать исключения или уменьшение взаимных этногенетических и этнокультурных контактов в нижнем и среднем Приамурье в дальнейшем. В нашем случае происходило обратное – этногенетические и этнокультурные контакты тунгусов и аборигенных популяций Дальнего Востока в течение последующих исторических периодов только расширялись и совершенствовались. Это привело к образованию этноплеменных союзов, межэтнических сообществ, общей государственности и, в конечном итоге, к возникновению современных народов тунгусо-маньчжурской группы. Гипотеза о южном происхождении приходит в несоответствие с теорией общности сибирских монголоидов, имеющей на сегодня достаточно точное подтверждение результатами антропологических и генетических исследований, связывающих суммарно неолитические популяции и современные этносы Сибири [10]. Современные лингвистические исследования ставят под большое сомнение гипотезу о южном происхождении тунгусов: «Праязыковых заимствований из древнего или архаического китайского в тунгусо-маньчжурском праязыке нет, а если говорить точнее, то пока не обнаружено (поэтому не подтверждается гипотеза С. М. Широкогорова о приходе предков тунгусов из междуречья Хуанхэ и Янцзы)» [11, с. 80].

На наш взгляд, глобальные миграции носителей кочевой охотничьей культуры Прибайкалья-Забайкалья действительно происходили в период, указанный А. П. Деревянко (не позднее IV–V тысячелетий н. э.), но миграции прототунгусов и их генетических преемников не были одновременными и односторонними, а скорее наблюдался довольно интенсивный культурный обмен, когда посредством взаимных межпопуляционных контактов элементы древних культур проникали по сообщаемой речной системе от Прибайкалья-Забайкалья до низовьев Амура и обратно. К подобному выводу пришел в своё время А. П. Окладников, основываясь на очевидном сходстве культурных признаков неолитических памятников Прибайкалья и Дальнего Востока [12, с. 265–266]. Исследователями отмечались отчётливые черты северного (байкальского) происхождения в неолитических культурах Нижнего Амура. Это касается техники расщепления кремня, способов изготовления керамики – круглодонных сосудов, украшенных строгим геометрическим стилем, подобным стилю неолитических байкальцев, в корне отличающегося от криволинейного орнамента ниже-амурского неолита. По мнению археологов, «вторжение» северян-прибайкальцев в среднее и нижнее течение Амура в неолите положило основу для длительных взаимоотношений носителей разных культур [13, с. 139–140].

О контактах тунгусов на востоке в период позднего неолита свидетельствуют древнекитайские летописи: «Южные Тунгусы, по уверению древней китайской истории, болѣе нежели за 2200 лѣтъ до Р. Х. уже ходили водянымъ путемъ въ столицу Китая для представлѣнія мѣстныхъ произведеній главе Имперіи: это указываетъ намъ, что они уже имѣли въ то время и торговля, и политическія сношенія съ Китаемъ, что даже и географически не подлежитъ сомнѣнію, ибо страна Ляо-дунъ искони обитаема было Китайцами, которые жили тамъ въ смежности съ Тунгусами съ трехъ сторонъ, съ востока, юга и сѣвера; почему, вѣроятно, что они нерѣдко приходя въ земли южныхъ Тунгусовъ для мелочной торговли, ввели тамъ нѣкоторое образованіе задолго до техъ переселеній, которыя послѣдовали въ бурныя времена политическихъ потрясеній въ Китаѣ» [14, с. 2]. Из данного свидетельства китайских исторических летописей можно обосно-

ванно предположить, что контакты южных тунгусов с Китаем возникли после продолжительного периода культурного обмена между проникавшими на Амур прототунгусами и местными племенами в неолите. Логичным представляется и то, что до момента разделения тунгусов на северную и южную ветви должен был существовать достаточно длительный исторический этап начальной общности.

По нашему мнению, наиболее ранние взаимные контакты прототунгусов на Дальнем Востоке осуществлялись с оседлыми носителями рыболовной культуры, преимущественно, с предками нивхов. На участие нивхов в образовании тунгусо-маньчжурских народов Приамурья указывал Г. Ф. Дебец [15, с. 100–101]. М. Г. Левин, опираясь на исследования Л. Я. Штернберга и С. В. Иванова, отмечал присутствие типично тунгусских культурных признаков у народов Приамурья: нагрудник, конический чум, лодка-берестянка, колыбель, а также некоторые черты искусства [16, с. 132–133]. Свидетельством древних связей тунгусов и аборигенов Амура являются лексические параллели тунгусо-маньчжуров и нивхов, обозначенные Е. А. Крейновичем [17]. Вхождение новых элементов в этнографический комплекс тунгусов отчетливо заметно в культурном комплексе неолитических глазковцев, что свидетельствует об интенсивном культурном обмене между популяциями Прибайкалья, Забайкалья и Нижнего Амура в неолите. Особенно ярко это взаимное влияние проявляется в развитии рыболовной культуры глазковцев, важнейшие элементы которой, по нашему мнению, были привнесены с низовьев Амура.

### **Отражение взаимного влияния культур в эпических и этнографических традициях**

Фольклорные традиции эвенков не только подтверждают существовавшую историческую тенденцию движения тунгусов в восточном направлении, но и сообщают сведения о важнейших этногенетических контактах, в первую очередь, с носителями протонивхской культуры. Отчётливые следы этих древних контактов проявляются в важнейших мировоззренческих образах эвенков. Например, в культовом мифологическом образе гагары – помощника творца Сэвэки. На наш взгляд, образ гагары, не характерный для таежной экосистемы, проник в традиционное мировоззрение эвенков от носителей приморской культуры. В культуре нивхов гагара является важнейшим мировоззренческим символом, встречающимся в мифологии, обрядовой культуре и охотничьих поверьях. Образ гагары прочно зафиксирован в специфическом стиле материальной культуры нивхов – посуде, скульптуре (изображения на носу лодок) и др. [18, с. 126–127].

Археологические исследования предполагают о формировании на Нижнем Амуре в III–II тысячелетиях до н. э. культуры оседлых рыболовов-охотников, чей хозяйственный цикл был тесно взаимосвязан с добычей морских обитателей и морской рыбы – кеты и горбуши, поднимающейся в пресные воды [19, с. 20]. В эвенкийском эпосе символами культурной и этногенетической связи с предками амурских аборигенов являются образы, связанные с культом воды, моря. В сказании дальневосточных эвенков «Мэнгрудня-богатырь» главный герой, отправляясь на восток, спасает нерку, выброшенную на берег. С того момента нерка помогает богатырю в его подвигах и, в конечном итоге, нерка – Нёракиндя, что в переводе означает «Большая Нерка», становится женой главного героя и матерью эвенкийского богатыря следующего поколения [20, с. 87, 88, 91, 93, 95, 99, 100, 103, 104, 107]. В данном случае образ героини – жены эвенкийского богатыря, является символом возникновения межэтнических контактов тунгусов и аборигенов Нижнего Амура.

Устойчивое восточное направление в мотиве путешествия эвенкийского эпического героя свидетельствует об установлении прочных межэтнических отношений древних тунгусов с восточными аборигенами, основанных на традициях взаимообрачия и культурного обмена. Распространение взаимных браков в основе межэтнических отношений в Приамурье отмечал Ч. М. Таксами: «В бассейне Нижнего Амура и на Сахалине проживают народы, принадлежащие к различным лингвистическим группам: нанайцы, негидальцы, ороки, орочи, ульчи, эвенки (тунгусоязычные); айны и нивхи (особые языковые группы) <...> Между некоторыми перечисленными народами, имеющими разный хозяйственный уклад и относящимися к разным лингвистическим группам: ульчами и нивхами, нивхами и негидальцами, нивхами и нанайцами, нивхами и орочами, нивхами и айнами, а также между айнами и ульчами, айнами и нанайцами, айнами и ороками и др., существовали длительные культурные связи. Этнические связи между ними проявлялись в первую очередь через семейно-брачные отношения» [18, с. 123].



Дальнейший анализ эпических традиций эвенков позволяет обнаружить инокультурные образы, характерные для фольклора и мировоззрения приморских охотников и рыболовов. Так, в упомянутом выше сказании о богатыре Мэнгрундя дальнейшее повествование (второй цикл) связано с подвигами его сына. Когда Мэнгрундя с женой возвращается на свою родину, у них рождается сын, которого они называют Умусликэн. Позднее подросший Умусликэн, как и его отец, отправляется в своем путешествии на восток, достигая восточного моря. Во время погони за врагом-авахи Умусликэн, превратившись в нерку, встречает морскую касатку:

«Паренек наш тоже в воду входит,  
Неркой-рыбой становится, гонится за авахи.  
Глаз того авахи, камешком став,  
В пуп моря упал <...>  
К этому времени касатка приплывает.  
Морская касатка, большая.  
– Гинилта-гинилтай!  
Умусликэн, ребенок мой!» [20, с. 109].

Далее по сюжету касатка помогает ему в преследовании врага, скрывшегося на дне моря. Касатка называет эвенкийского богатыря-охотника своим сыном, хотя для эвенкийской мифологии и мировоззрения данный образ вовсе не характерен. По нашему мнению, образ касатки-покровителя является одним из символов прочных этногенетических, взаимообратных контактов тунгусов и аборигенов Нижнего Амура. Г. И. Варламова отмечает сходство заповей героя Умусликэна («Гине-гиней!») и покровителя-касатки («Гинилта-гинилтай!»), предполагая, что касатка является родовым тотемом эпического героя. Об этом свидетельствует и обращение касатки к герою: «хутэв» (мой ребенок) [20, с. 112]. В мифологии нивхов касатке отводится особая роль: «она – хозяйин моря и нередко оказывает помощь людям <...> касатку нивхи воспринимают как родственника, сородича и человека» [18, с. 131]. В мифах нивхов популярны сюжеты о том, как нивхская девушка выходит замуж за морскую касатку, рожая от неё детей. На морском промысле при встрече с касаткой нивхи совершают обряд задабривания духов предков, совершая подношения касатке табаком и пищей. Нивхи поступают с обнаруженным на берегу трупом касатки, как эвенки поступают со своими культовыми животными (медведем, лосем) – совершают обряд захоронения костей на лабазе [18, с. 131]. Путешествие эпического героя Мэнгрундя символизирует начало миграционного процесса тунгусов в нижнее течение Амура, а путешествие его сына Умусликэна является символом дальнейшего развития этногенетических отношений тунгусов и восточных приморских племён. Свидетельством этого длительного этногенетического процесса является вхождение морских образов в шаманский и мифологический пантеон южных тунгусов. Так, по мифологии орочей одним из воплощений образа хозяина моря является касатка, которую называют *намун* (морской человек) или *бити заппи* (предок) [21, с. 167].

Культовые традиции нивхов отчетливо проявляются в мировоззрении южных тунгусов, в воззрениях которых наряду с древними тунгусскими таёжными образами возникают образы, связанные с водной стихией. Образы касатки и других водных обитателей вошли в пантеон божеств и духов дальневосточных тунгусов в процессе их адаптации в ином ландшафте, сопряженном с изменениями хозяйственных традиций, прежде всего, связанными с морским промыслом и рыболовством: «У удэгейцев главным помощником Ганихи является касатка Тэму и хозяйин всех рыб Сугдзя адзани (удэ), Сугдеса эдэни (орочи) <...>. Хозяин всех рыб, реагируя на просьбы людей, через касатку Тэму сообщал хозяину моря и рек Ганихи о голоде среди людей. Как только Ганихи узнавал об этом, он выпускал из своих закромов косяк кеты или горбуши и приказывал Тэму загнать рыбу в реки, около которых жили голодающие рыболовы.

В отличие от удэгейцев, у орочей главным доставщиком рыбы к берегам Приморья и Приамурья был не хозяйин моря Ганихи, а хозяйин воды Тэму и его “старуха” (жена) Тэму Мамачани <...>. Касатку Тэму удэгейцы часто называют морским человеком Наму нии за то, что она в море часто издаёт крики, подобные человеческим» [22, с. 38–39].

Древние взаимосвязи эвенков и южных тунгусов отчетливо проявляются во всех сюжетах нимнгакана об одиноком герое, в том числе не типологических. Например, в тексте «На бок

ни разу не упавший богатырь Бочок» герой изначально не является идеальным образом, мотив восточного путешествия составляет основу повествования. Приведём краткое содержание текста: В горной тайге живет одинокий человек. Этот эпический герой не походит на обычного человека или богатыря – внешне он напоминает двухлетнего ребенка, обладает огромным животом и практически не может двигаться. Однажды к нему приходит медведь, усаживает на свою спину и увозит в неведомую восточную страну. В конце пути на берегу большого озера медведь покидает героя и передаёт под покровительство большой свиньи, выплывшей из озера. Окунувшись при помощи свиньи в озеро, герой принимает облик богатыря. Волшебным образом свинья доставляет богатыря в поселение, где живут люди, которые затем отводят героя к неожиданно обнаружившимся кровным родственникам – старшему брату, матери и отцу. Объединившись, родственники решают двинуться в обратный путь и достигают места, где жили люди, которые ранее отвели богатыря к родне. Там никто уже давно не живет (проходит очень много времени с момента начала путешествия главного героя эпоса). Оставив отца и мать, старший брат ведёт богатыря к озеру, где живет большая свинья (оказывается, что мужчины племени героя испокон веков берут в жёны девушек из племени свиньи). Достигнув озера, братья находят золотой чум-*чорама* – жилище с цилиндрической основой и конической крышей (тип жилища, сохранившегося у эвенков). Богатырь сватается к свинье, которая превращается в красивую девушку. Вместе с девушкой братья возвращаются к месту, где их ждут отец и мать. В этих краях они остаются жить [23, с. 21–27].

Проанализируем текст, опираясь на этнографические и исторические сведения. Как и в большинстве эпических текстов в начале повествования перед нами предстает герой-одиночка. Наиболее информативным культурным признаком, характеризующим героя, является наличие тотемного существа – медведя. Помощь медведя в путешествии героя отражает присутствие у тунгусов культовых воззрений, связанных с медведем-предком. В начале текста крайне сложно понять – является ли путешествие героя символом первичного расселения тунгусов, так как нет определяющих, как в большинстве эпических текстов, символических моментов (*первый человек, эвенков корень, самое древнее время, когда земля только зарождалась* и т. д.). Исходя из дальнейшего содержания, становится понятно, что путешествие героя в данном тексте символизирует повторные миграционные процессы древних тунгусов. Подтверждением этому является тот факт, что герой-богатырь в новых местах встречает своих кровных родственников. Более того, его родители имеют культовые, типологические имена эвенкийского эпоса. Родителями богатыря оказываются Умсликэн-одиночка и Секанкан-сережка, известные по многим сказаниям. В эвенкийской эпической традиции эти имена являются символами контактов бродячих охотников на лося (Умсликэн) – тунгусов и их восточных соседей – аборигенов Дальнего Востока (Секанкан).

В тексте герой, имеющий тотемным существом медведя, соединяется в браке с девушкой из племени, имеющим тотемом свинью. На наш взгляд, это является ключевым моментом и, вероятно, символизирует миграции тунгусов в начале н. э., в результате которых они контактируют на востоке с разноплеменными формациями. Их потомки обозначаются в истории под названиями *сушень*, *илэ* (в китайских источниках – *илоу*, *илэу*), *мохэ*, образованными ранее в результате смешения древнего тунгусского пласта и аборигенного населения Приамурья и Приморья. Известно, что свинья у южно-тунгусских племен, расселенных на этой территории на определенном этапе истории, была основным домашним животным, что подтверждается результатами археологических исследований и сведениями древнекитайских исторических летописей: «*Илэу* есть древнее царство Сушень; лежит за 1,000 ли отъ Фуюй на сѣверовостоку; на востоку прилежит къ великому морю; на югу смежно съ Воцзюй. Какъ далеко простирается на сѣверъ, не извѣстно. Страна очень гористая... Отеѣле выходитъ красныя мраморъ и хорошіе соболи. Государя не имѣють; но каждое селеніе имѣетъ своего владѣтеля. Обитають по горамъ и лѣсамъ. Климатъ очень холоденъ. Обыкновенно живутъ въ ямахъ, и чѣмъ глубже, тѣмъ почтеннѣе. Въ богатыхъ домахъ дѣлають до девяти ступеней. Любятъ разводить свиней. Питаются мясомъ ихъ, одѣваются кожами ихъ. Зимой, для защищенія своя отъ стужи, намазываютъ тѣло свинымъ жиромъ, толщиною въ нѣсколько линій» [14, с. 18–19].

Возникновение свиноводства на Дальнем Востоке связывается археологами непосредственно с проникновением в Приамурье северных охотничьих племен: «Следующий, более поздний комплекс, связан с проникновением на эту территорию северных племен таежных охотников и рыболовов Восточной Сибири, которые проникли через Амур на территорию Маньчжурии. В результате контактов таежных северных племен и земледельцев юга возникает новая культура земледельцев и скотоводов (свиноводство)» [24, с. 64].

Кульť свиньи прочно закрепился в мировоззренческих традициях южных тунгусов, сохранившись до конца XX века. А. В. Смоляк, изучая традиции шаманизма приамурских народов, подробно описала шаманские обряды, в которых образ свиньи имел первостепенное значение [25, с. 11]. Отметим, что обрядовые традиции, связанные с образом свиньи как жертвенного животного в культурных традициях южных тунгусов, весьма разнообразны. Помимо ритуалов, направленных на благополучие, жертва в виде свиньи приносилась в лечебных камланиях, а в ряде случаев – в воинской магии [25, с. 21]. Элементы культа свиньи оказались органично вовлеченными и в промысловые обряды. Нанайские охотники прежде чем отправиться на промысел в тайгу, проводили обязательный семейный обряд испрашивания удачи на охоте, в котором свинья являлась жертвенным животным, предназначенным духу тайги [8, с. 194].

В нанайском фольклоре сохранились весьма интересные повествования, в которых отчетливо прослеживается процесс смешения традиций северотунгусского и южнотунгусского этнографических комплексов. Так, в зачатке текста «Сын дикой свиньи» повествуется о рождении сына-человека от дикой свиньи. Она растит его, делает ему первое оружие. Завязка сюжета основывается на случае нарушения запрета охоты на кабана сыном, после чего мать исчезает. Подросший сын отправляется на поиски матери и в пути по очереди встречается мальчиков, брошенных матерями – луной, солнцем и звездой. Все мальчики называют друг друга названными братьями и идут далее вместе. В одном из поселений названные братья героя остаются – их принимают в свой дом женщины с тем, чтобы вырастить и выйти за них замуж. Главный герой продолжает путь, пока не находит другое селение, где его, как и братьев, принимает в свой дом женщина. Герой вырастает, мастерит лук и стрелы и начинает успешно охотиться. Кульминация сюжета заключена в прибытии враждебной старушки, которая в отсутствие героя обманом крадет его лук и исчезает. Спустя время возвращается смертельно израненный герой (все кости поломаны). Он умирает с просьбой пригласить названных братьев. Братья, обладая волшебными способностями, выясняют причину смерти героя – оказывается старушка, называемая в тексте *Сэнгэ*, по какой-то причине мстит герою, сломав его вооружение, от чего ломаются его кости. Три брата достигают мест обитания враждебной старушки, побеждают её и восстанавливают сломанные лук и стрелы. Когда они приносят главному герою его оружие, он оживает. В финале повествования главный герой вместе с родственниками жены возвращается на свою родину [26, с. 183–191].

Попытаемся расшифровать текст с позиции традиций мировоззрения тунгусо-маньчжурских народов. Вне сомнения, рождение героя от матери-свиньи является символом дальневосточных культурных традиций, вероятно мохэских, либо более ранних – сушенских. Охота на кабана и связанное с этим исчезновение матери-свиньи символизирует утрату приобретенных ранее культурных элементов – конфликт двух этнографических традиций. Разгадка кульминации сюжета заключена в образе старушки *Сэнгэ*. По всей видимости, образ старушки непосредственно связан с образом матери-свиньи – не зря её главной целью являются лук и стрелы, которые она изготовила ранее сыну. Лук и стрелы – символы, связывающие образы свиньи-родительницы, героя и враждебной старушки *Сэнгэ*. Вероятно, враждебная сущность старушки является символом мести за утраченные традиции, то есть сын, которого она рождает и воспитывает, предаёт мать, начиная охотиться на кабанов. По нашему мнению, в данном тексте символически показан процесс смены хозяйственных традиций южных тунгусов, утративших культурные элементы раннего этнографического комплекса.

История групп восточных эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов на протяжении длительного исторического времени была связана с территориями, располагавшимися к востоку от Байкала. Вне сомнений история некоторых эвенкийских групп Забайкалья, Приамурья и Охотского побережья связывается с эпохой тунгусской государственности. В эпических



традициях восточных эвенков символы этого исторического периода сохранены в описании стран, в которых живут многочисленные дружественные и взаимобрачные племена, а также в типологических образах правителей этих стран. Например, в сказаниях о Дэвэлчэне и Торгандуне отцом невесты эвенкийского богатыря является правитель Верхнего мира, всевышний покровитель девяти племен – *Айихит-этыркэн* [27, с. 244–247; 6, с. 604–607]. В этом эпическом образе верховного правителя сочетаются черты божества и правителя могущественной страны. *Айихит-этыркэн*, как божество, определяет судьбы жителей Верхнего мира, в особенности судьбы девушек-киливли (невест эвенкийских богатырей). В то же время он устанавливает и следит за соблюдением законов социального порядка, межродовыми отношениями. Он имеет священную доску, на которой записаны правила жизни, основанные на эвенкийских законах *Итыл* [28, с. 24].

Как говорилось ранее, эпические традиции эвенков отражают последовательный процесс исторических миграций и этногенеза тунгусов в целом и отдельных групп, в частности. В данном случае, образы дружественных персонажей и восточных правителей являются символами исторического взаимодействия эвенков с тунгусскими группами на Дальнем Востоке в начале н. э. Это объясняется тем, что образы верховных правителей восточных стран упоминаются только в путешествиях и подвигах последних поколений эвенкийских богатырей. Так, в сказании о *Торгандуне* с ними встречается *Дэргэлдин* – представитель четвертого, предпоследнего поколения эвенкийских сонингов. Историческая взаимосвязь прослеживается и в генеалогии образов восточных правителей. Так, например, отцом невесты *Дэргэлдина* (*шаманки Аикчан*) является почтенный старик *Умусли* – сын верховного правителя восточной страны *Углэндэра* [6, с. 621, 623].

Фольклорные материалы восточных эвенков свидетельствуют в пользу существования устойчивых контактов этой группы эвенков с различными племенами, расселёнными по северо-западным и северо-восточным окраинам мохэской цивилизации. Эвенкийский эпический герой во время своего путешествия на восток приобретает коня от дружественного взаимобрачного племени и посещает многочисленные родственные племена, имеющие признаки развитой государственности (высокая численность населения, местные и верховные правители, распространение норм права и др.). Например, в сказании о Гарпарикане герой-оленовод по пути в восточные края получает коня от будущей невесты и продолжает путь к востоку от своей Родины, где встречает родственное семитысячное племя. Правителем этого племени оказывается зять эпического героя, который указывает ему (Гарпарикану) направление дальнейшего пути, описывая еще большую и отдалённую страну, населённую родственными племенами:

«Хорошо, достигнешь, если пойдешь.  
И до земли *Юри Юлтэн* дойти сможешь.  
Все племена свойственников своих обойдешь...  
Если бы я был не так хорош, плох был бы,  
Семитысячного народа голову  
Не держал бы в руках.  
Если такова дума твоя, отправляйся.  
Семь ущелий *Ирай* одолеешь если,  
Тогда солнца земли достигнешь.  
На земле Солнца *урангкаев*, родившихся там,  
Великое множество живет.  
В земле Солнца, земле *Юри Юлтэн*,  
Правителя их имя – *Сэялбунэр*.  
Я всех *Дулин буга* племена обошел» [20, с. 166, 190].

Гарпарикан отправляется в дальнейший путь и, пройдя множество испытаний, достигает удивительной страны, где живет девяти тысячное племя, которым правит богатырь *Сэялбунэр*. Жители этой страны живут в домах из меди и золота. Эвенкийский богатырь женится на девушке этого племени и возвращается на свою родину.

### Заключение

Результаты анализа позволяют выдвинуть тезис о том, что мотив путешествия, странствий эпического героя является важнейшей сюжетообразующей темой эпоса эвенков. Междисциплинарный подход к теме исследования подтверждает теоретические положения о типологии эпического историзма, в основе которой располагается тезис о специфической функциональности эпического жанра, представляющей собой художественное воплощение истории в масштабах героической идеализации. Устойчивое восточное направление движения богатыря в эвенкийском эпосе, характеристики образов восточных земель, характер взаимоотношений от противостояния к заключению брачных взаимосвязей и взаимопомощи представляют собой художественное отражение действительной истории тунгусо-маньчжурских народов.

Мотив путешествия героя представляет собой символическое отражение ранней истории тунгусо-маньчжурских народов в Приамурье, Маньчжурии и на побережье Охотского моря. В процессе исторического развития, сопровождавшегося системными глобальными миграциями, прототунгусы вступали в контакты с различными популяциями, в числе которых следует предполагать предков нивхов, а также носителей архаической культуры «дальневосточных свиноводов», известных в исторических документах под этнонимами сушень и мохэ. Длительные этногенетические контакты повлияли как на выделение собственно северотунгусского (эвено-эвенкийского) этнографического комплекса в позднем неолите, так и тунгусо-маньчжурских этно-племенных групп и народов в разное историческое время.

### Литература

1. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / составитель Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
2. Фольклор эвенков Якутии / составители : А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
3. Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
4. Варламов А. Н. Исторические корни мотива путешествия одинокого героя: по материалам эпоса эвенков // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – № 110. – С. 142–149.
5. Варламов А. Н. Фольклорный сюжет и история: к вопросу о контактах тунгусов на востоке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 1. – С. 33–36.
6. Дулин буга Торгандунин = Торгандун среднего мира / составитель А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – 856 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 31). (На эвенкийском и рус. яз.)
7. Окладников А. П., Деревянко А. П. Далекое прошлое Приморья и Приамурья. – Владивосток : Дальневосточное кн. изд-во, 1973. – 440 с.
8. История и культура нанайцев (историко-этнографические очерки) / С. В. Березницкий, Е. А. Гаер, С. Ф. Карабанова и др. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 194 с.
9. Деревянко А. П. Приамурье (I тысячелетие до нашей эры). – Новосибирск : Наука, 1976. – 383 с.
10. Мовсесян А. А. Фенетический анализ в палеоантропологии в связи с проблемами расо- и этногенеза : автореф. дис. ... д. биол. н. – Москва, 2005. – 50 с.
11. Певнов А. М. Лингвистические пути решения тунгусо-маньчжурской проблемы // Вопросы языкознания. – 2008. – № 5. – С. 63–83.
12. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья : в 3 частях. Ч. 3. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – 373 с.
13. История Сибири с древнейших времен до наших дней : в 5 томах. Т. 1 / под редакцией А. П. Окладникова. – Ленинград : Наука, 1968. – 456 с.
14. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена : в 3 частях. Ч. 2. Сочинения монаха Иакинфа. – Санкт-Петербург : Типография военно-учебных заведений, 1851. [2], II, IV. – [IV], 179 с.

15. Дебец Г. Ф. Антропологические исследования в Камчатской области. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 17. – Москва : Изд-во АН СССР, 1951. – 263 с.
16. Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. – Москва : Изд-во АН СССР, 1958. – 359 с.
17. Крейнович Е. А. Гиляцко-тунгусо-маньчжурские параллели // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. – 1955. – № 8. – С. 135–167.
18. Таксами Ч. М. Некоторые общие черты летних средств передвижения у народов Нижнего Амура и Сахалина // Материальная культура народов Сибири и Севера / ответственный редактор И. С. Вдовин. – Ленинград : Наука, 1976. – С. 123–138.
19. Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. – Ленинград : Наука, 1975. – 238 с.
20. Сказания восточных эвенков / составители : Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. – 234 с.
21. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. – Ленинград : Наука, 1978. – 264 с.
22. Старцев А. Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. – Владивосток : Дальнаука, 2017. – 232 с.
23. Кэптукэ Г. И. Двуногий да поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк и его земля Дулин Буга. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1991. – 52 с. (На эвенкийском и рус. яз.)
24. Деревянко А. П. Историография каменного века Приамурья // Материалы по археологии Сибири и Дальнего Востока. Ч. 1. – Новосибирск : Наука, 1972. – С. 38–66.
25. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). – Москва : Наука, 1991. – 280 с.
26. Нанайский фольклор: Нингман, сioxор, тэлунгу / составитель Н. Б. Киле. – Новосибирск : Наука, 1996. – 478 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 11). (На нанайском и рус. яз.)
27. Эвенкийские героические сказания / составитель А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 1990. – 392 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 1). (На эвенкийском и рус. яз.)
28. Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса. Словарь-указатель / составители : Г. И. Варламова, А. Н. Варламов, Н. Е. Захарова, М. П. Яковлева. – Новосибирск : Наука, 2019. – 360 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 37). (На эвенкийском и рус. яз.)

## References

1. Historical folklore of the Evenki. Legends and traditions. Compiler G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka Publ., 1966, 400 p. (In Evenki and Russ.)
2. Folklore of the Evenki of Yakutia. Compilers A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka Publ., 1971, 330 p. (In Evenki and Russ.)
3. Varlamova G. I. Epic and ritual genres of Evenki folklore. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 376 p. (In Russ.)
4. Varlamov A. N. Historical roots of the travel motif of a lonely hero: based on the materials of the Evenki epic. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*. 2009, no. 110, pp. 142–149. (In Russ.)
5. Varlamov A. N. Folklore plot and history: on the issue of contacts of the Tungus in the east. *Philology: Theory & Practice*. 2012, no. 1, pp. 33–36. (In Russ.)
6. Doolin buga Torgandunin = Torgandun of the middle world. Compiler A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 856 p. (Monuments of ethnic culture of the indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; Vol. 31). (In Evenki and Russ.)
7. Okladnikov A. P., Derevianko A. P. The distant past of Primorye and Priamurye. Vladivostok, Far Eastern Book Publ. House, 1973, 440 p. (In Russ.)
8. Berezniitsky S. V., Gaier E. A., Karabanova S. F. and others. History and culture of the Nanais (historical and ethnographic essays). Saint Petersburg, Nauka Publ., 2003, 194 p. (In Russ.)
9. Derevianko A. P. Priamurye (1<sup>st</sup> millennium BC). Novosibirsk, Nauka Publ., 1976, 383 p. (In Russ.)

10. Movsesyan A. A. Phenetic analysis in paleoanthropology in connection with the problems of race and ethnogenesis. Abstract of the dissertation of Doctor of Biological Sciences. Moscow, 2005, 50 p. (In Russ.)
11. Pevnov A. M. Linguistic ways of solving the Tungus-Manchu problem. *Voprosy Jazykoznanija*. 2008, no. 5, pp. 63–83. (In Russ.)
12. Okladnikov A. P. Neolithic and the Bronze Age of the Baikal region: in 3 volumes, vol. 3. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1955, 373 p. (In Russ.)
13. History of Siberia from ancient times to the present day: in 5 volumes, vol. 1. Editor by A. P. Okladnikov. Leningrad, Nauka Publ., 1968, 456 p. (In Russ.)
14. Bichurin N. Ya. Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times: in 3 volumes, vol. 2. Saint Petersburg, Printing House of the military training institutions, 1851, IV, 179 p. (In Russ.)
15. Debets G. F. Anthropological research in the Kamchatka region. In: Proceedings of the Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. Vol. 17. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1951, 263 p. (In Russ.)
16. Levin M. G. Ethnic anthropology and problems of ethnogenesis of the peoples of the Far East. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1958, 359 p. (In Russ.)
17. Kreinovich E. A. Gilyak-Tungus-Manchu parallels. *Doklady i soobshhenija Instituta jazykoznanija AN SSSR*. 1955, no. 8, pp. 135–167. (In Russ.)
18. Taxami Ch. M. Some common features of summer vehicles among the peoples of the Lower Amur and Sakhalin. In: Material culture of the peoples of Siberia and the North. Leningrad, Nauka Publ., 1976, pp. 123–138. (In Russ.)
19. Taxami Ch. M. The main problems of ethnography and history of the Nivkhs. Leningrad, Nauka Publ., 1975, 238 p. (In Russ.)
20. Legends of the Eastern Evenki. Compilers G. I. Varlamova, A. N. Varlamov. Yakutsk, Yakut filial SB AS USSR Publ., 2004, 234 p. (In Evenki and Russ.)
21. Avrorin V. A., Lebedeva E. P. Oroch texts and Dictionary. Leningrad, Nauka Publ., 1978, 264 p. (In Russ.)
22. Startsev A. F. Ethnic views of the Tungus-Manchus about nature and society. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2017, 232 p. (In Russ.)
23. Keptuke G. I. Two-legged and cross-eyed, black-headed Evenki man and his land Dulin Buga. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1991, 52 p. (In Evenki and Russ.)
24. Derevianko A. P. Historiography of the Stone Age of the Amur Region. In: Materials on the archeology of Siberia and the Far East. Vol. 1. Novosibirsk, Nauka Publ., 1972, pp. 38–66. (In Russ.)
25. Smolyak A. V. Shaman: personality, functions, worldview: (Peoples of the Lower Amur). Moscow, Nauka Publ., 1991, 280 p. (In Russ.)
26. Nanai folklore: Ningman, siohor, telungu. Compiler N. B. Kile. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 478 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 11). (In Nanai and Russ.)
27. Evenki heroic tales. Compiler A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 392 p. (Monuments of ethnic culture of the indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; vol. 1). (In Evenki and Russ.)
28. The names of the characters of the Evenk epic. Index dictionary. Compilers G. I. Varlamova, A. N. Varlamov, N. E. Zakharova, M. P. Yakovleva. Novosibirsk, Nauka Publ., 2019, 360 p. (Monuments of ethnic culture of the indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; vol. 37). (In Evenki and Russ.)